توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

www.KitaboSunnat.com

کتاب المغازی

• فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

مترجم

پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسب حکم

شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب ....

⇦ عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔

⇦ مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد اَپ لوڈ (Upload) کی جاتی ہیں۔

⇦ دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹو کاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشرواشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

☆ تنبیہ ☆

⇦ کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

⇦ ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی وشرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾

⇦ نشرواشاعت، کتب کی خرید وفروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

kitabosunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

۞ فتح الباری ۞ فیض الباری ۞ شرحِ تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

جملہ حقوق بحق مترجم محفوظ ہیں

ناشر .... محمد سرور عاصم

اشاعت .... فروری 2013ء

قیمت ....

LIBRARY
Lahore
Islamic
University
Book No. 2108
91 Babar Block, Garden Town, Lahore

ملنے کا پتا

مکتبہ اسلامیہ

بالمقابل رحمان مارکیٹ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور۔ پاکستان فون: 37244973-042 فیکس: 37232369-042
بیسمنٹ سمٹ بینک بالمقابل شیل پٹرول پمپ کوتوالی روڈ، فیصل آباد-پاکستان فون: 2631204, 2034256-041
E-mail:maktabaislamiapk@gmail.com

فہرس

مضمون .... صفحہ نمبر

- 85 **کتاب الفرائض** (میراث کے مسائل)................................ ۱۳

- 1باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ الخ﴾(ورثاء کے حصے قرآن کی نظر میں)................ ۱۳
- 2 باب تَعْلِيمِ الْفَرَائِضِ (میراث کی تعلیم)................................ ۱۵
- 3 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ (قولِ نبوی ہم۔انبیاء۔ پر قانونِ وراثت لاگونہیں، ہمارا ترکہ صدقہ ہے)..... ۱۷
- 4 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِأَهْلِهِ (فرمانِ نبوی: جس نے مال چھوڑا وہ اس کے گھر والوں کا ہے)................ ۲۲
- 5 باب مِيرَاثِ الْوَلَدِ مِنْ أَبِيهِ وَأُمِّهِ (بیٹے کا والدین کے ترکہ سے حصہ)................................ ۲۳
- 6 باب مِيرَاثِ الْبَنَاتِ (بیٹیوں کا وراثت سے حصہ)................................ ۲۹
- ۷ باب مِيرَاثِ ابْنِ الْإِبْنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ (بیٹے کے عدم کی صورت میں پوتے کی میراث)................ ۳۱
- 8 باب مِيرَاثِ ابْنَةِ ابْنٍ مَعَ ابْنَةٍ (بیٹی کے ساتھ پوتی کی میراث)................................ ۳۲
- 9 باب مِيرَاثِ الْجَدِّ مَعَ الْأَبِ وَالْإِخْوَةِ (والد اور بھائیوں کے ساتھ دادے کا وراثت میں حصہ)................ ۳۵
- 10باب مِيرَاثِ الزَّوْجِ مَعَ الْوَلَدِ وَغَيْرِهِ (اولاد وغیرہ کے ساتھ شوہر کا حصہ)................................ ۴۱
- 11باب مِيرَاثِ الْمَرْأَةِ وَالزَّوْجِ مَعَ الْوَلَدِ وَغَيْرِهِ (میاں بیوی کا اولاد وغیرہ کے ساتھ حصہ)................ ۴۲
- 12باب مِيرَاثِ الْأَخَوَاتِ مَعَ الْبَنَاتِ عَصَبَةً (بیٹیوں کی موجودی میں بہنیں عصبہ ہو جائیں گی)................ ۴۳
- 13باب مِيرَاثِ الْأَخَوَاتِ وَالْإِخْوَةِ (بھائی اور بہنوں کا حصہ)................................ ۴۴
- 14باب ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ الخ ﴾

(اللہ تعالیٰ کا فرمان: لوگ آپ سے کلالہ بارے پوچھتے ہیں کہہ دیجئے الخ)................................ ۴۵
- 15باب ابْنَيْ عَمٍّ أَحَدُهُمَا أَخٌ لِلْأُمِّ وَالْآخَرُ زَوْجٌ (عورت نے دو عمزاد چھوڑے، ایک اسکا ماں جایا بھائی بھی اور دوسرا اسکا شوہر بھی ہے).... ۴۶
- 16باب ذَوِي الْأَرْحَامِ (ذوی الارحام)................................ ۴۹
- 17باب مِيرَاثِ الْمُلَاعَنَةِ (لعان کرنے والی عورت بیٹے کی میراث سے حصہ پائے گی)................................ ۵۲
- 18باب الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ حُرَّةً كَانَتْ أَوْ أَمَةً (بچہ اسی کا شمار ہوگا جس کی بیوی یا باندی سے ہوا)................ ۵۳
- 19باب الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَمِيرَاثُ اللَّقِيطِ

(غلام ولونڈی کا ترکہ حقدار انہیں آزاد کرنے والا ہے اور راستہ میں ملے بچہ کی میراث کا بیان)................ ۶۴
- 20 باب مِيرَاثِ السَّائِبَةِ (سائبہ کی میراث)................................ ۶۶
- 21 باب إِثْمِ مَنْ تَبَرَّأَ مِنْ مَوَالِيهِ (اصل مالک کی بجائے کسی اور سے نسبت جوڑنے والے کا اثم)................ ۶۷

- 22 باب إِذَا أَسْلَمَ عَلَى يَدَيْهِ (کسی کو مسلمان کرنے والا کیا اس کی وراثت کا مالک بنے گا) ۷۲
- 23 باب مَا يَرِثُ النِّسَاءُ مِنَ الْوَلاَءِ (خواتین آزاد کر کے بوجہِ حقِ ولاء وارث بنیں گی) ۷۵
- 24 باب مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَابْنُ الأُخْتِ مِنْهُمْ
(کسی قوم کی طرف سے آزاد کیا گیا انہی میں شمار ہوگا اور بھانجا بھی انہی سے ہے) ۷۶
- 25 باب مِيرَاثِ الأَسِيرِ (قیدی کا حقِ وراثت) ۷۷
- 26 باب لاَ يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلاَ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ وَإِذَا أَسْلَمَ قَبْلَ أَنْ يُقْسَمَ الْمِيرَاثُ فَلاَ مِيرَاثَ لَهُ
(مسلمان و کافر ایک دوسرے کی وراثت میں حقدار نہیں اگر عین تقسیمِ وراثت سے قبل مسلمان ہو گیا تو بھی وراثت سے حصہ نہیں ملے گا)…. ۷۸
- 27 باب مِيرَاثِ الْعَبْدِ النَّصْرَانِيِّ وَمُكَاتَبِ النَّصْرَانِيِّ وَإِثْمِ مَنِ انْتَفَى مِنْ وَلَدِهِ
- 28 باب مَنِ ادَّعَى أَخًا أَوِ ابْنَ أَخٍ (عیسائی غلام یا مکاتَب کی میراث کا مسئلہ، اور اپنی اولاد کا انتفاء کرنے والے کا اثم) ۸۱
- 29 باب مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ (جعلی نسبت کا دعوی کرنے والا) ۸۴
- 30 باب إِذَا ادَّعَتِ الْمَرْأَةُ ابْنًا (عورت کا کسی کے اپنا بیٹا ہونے کا دعوی) ۸۶
- 31 باب الْقَائِفِ (قیافہ شناس) ۸۷

خاتمہ ۸۹

- 86 **كتاب الحدود** (شرعی حدود کا بیان) ۹۰

- 1باب مَا يُحْذَرُ مِنَ الْحُدُودِ (موجبِ حد گناہ سے تحذیر) ۹۰
- 2 باب مَا جَاءَ فِي ضَرْبِ شَارِبِ الْخَمْرِ (شراب خور کی حد) ۹۷
- 3 باب مَنْ أَمَرَ بِضَرْبِ الْحَدِّ فِي الْبَيْتِ (گھر میں حد کا اجراء) ۹۹
- 4 باب الضَّرْبِ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ (چھڑی اور جوتے کے ساتھ اجرائے حد) ۱۰۰
- 5 باب مَا يُكْرَهُ مِنْ لَعْنِ شَارِبِ الْخَمْرِ وَإِنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنَ الْمِلَّةِ
(شرابخور کو ملعون کہنے کی کراہت اور یہ کہ وہ اس کے باعث ملت سے خارج نہیں) ۱۱۳
- 6 باب السَّارِقِ حِينَ يَسْرِقُ (چور چوری کرتے ہوئے) ۱۲۱
- 7 باب لَعْنِ السَّارِقِ إِذَا لَمْ يُسَمَّ (غیر معین چور کو ملعون کہنے کا جواز) ۱۲۱
- 8 باب الْحُدُودُ كَفَّارَةٌ (اجرائے حد اسکے گناہ کا کفارہ ہوا) ۱۲۵
- 9 باب ظَهْرُ الْمُؤْمِنِ حِمًى إِلاَّ فِي حَدٍّ أَوْ حَقٍّ (بغیر حد و قصاص مسلمان کو نشانۂ تعذیب بنانا ممنوع ہے) ۱۲۶
- 10 باب إِقَامَةِ الْحُدُودِ وَالاِنْتِقَامِ لِحُرُمَاتِ اللَّهِ (حدود کی اقامت اور اللہ کی محرمات کے ارتکاب پر انتقام) ۱۲۷
- 11 باب إِقَامَةِ الْحُدُودِ عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ (حدود میں سب برابر ہیں) ۱۲۸
- 12 باب كَرَاهِيَةِ الشَّفَاعَةِ فِي الْحَدِّ إِذَا رُفِعَ إِلَى السُّلْطَانِ (حد کا مقدمہ عدالت میں آ جانے کے بعد سفارش کی گنجائش نہیں) …. ۱۲۹
- 13باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (اللہ کا فرمان: چور کا ہاتھ کاٹ دو) ۱۴۱

- 14باب تَوْبَةِ السَّارِقِ (چور کی توبہ).. ۱۵۶
- 15باب الْمُحارِبِيْن (لڑنے والے باغی).. ۱۵۷
- 16باب لَمْ يَحْسِمِ النَّبِيُّ ﷺ الْمُحَارِبِينَ مِنْ أَهْلِ الرِّدَّةِ حَتَّى هَلَكُوا (عہدِ نبوی کے چند مرتدین کا انجام)..................... ۱۶۰
- 17باب لَمْ يُسْقَ الْمُرْتَدُّونَ الْمُحَارِبُونَ حَتَّى مَاتُوا
(محارب مرتدین پر۔جن کے ہاتھوں مسلمانوں کا قتل ہوا۔کوئی ترس نہیں حتی کہ پانی تک نہ پوچھا جائے اور مرنے دیا جائے)............ ۱۶۰
- 18باب سَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ أَعْيُنَ الْمُحَارِبِينَ (نبی پاک کا محاربین کی آنکھوں میں قصاصاً سلائیاں پھروانا)............ ۱۶۱
- 19باب فَضْلِ مَنْ تَرَكَ الْفَوَاحِشَ (فواحش کے تارک کی فضیلت).. ۱۶۲
- باب إِثْمِ الزُّنَاةِ (زانیوں کا گناہ).. ۱۶۳
- 21 باب رَجْمِ الْمُحْصَنِ (شادی شدہ زانی کی حد رجم ہے).. ۱۶۷
- 22 باب لاَ يُرْجَمُ الْمَجْنُونُ وَالْمَجْنُونَةُ (حالتِ دیوانگی میں زنا کرنے والوں کا عدم رجم)........................ ۱۷۳
- 23 باب لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ (زانی بچہ کی نسبتِ ولدیت سے محروم ہے).. ۱۸۲
- 24 باب الرَّجْمِ فِي الْبَلاَطِ (سرِ عام رجم).. ۱۸۳
- 25 باب الرَّجْمِ بِالْمُصَلَّى (جنازہ وعیدگاہ میں رجم).. ۱۸۵
- 26 باب مَنْ أَصَابَ ذَنْبًا دُونَ الْحَدِّ فَأَخْبَرَ الإِمَامَ فَلاَ عُقُوبَةَ عَلَيْهِ بَعْدَ التَّوْبَةِ إِذَا جَاءَ مُسْتَفْتِيًا
(حد سے کم کسی گناہ کا مرتکب اگر حاکم سے سزا پوچھنے آئے تو وہ اسکے خلاف کاروائی نہ شروع کرادے)........................ ۱۸۷
- 27 باب إِذَا أَقَرَّ بِالْحَدِّ وَلَمْ يُبَيِّنْ هَلْ لِلإِمَامِ أَنْ يَسْتُرَ عَلَيْهِ
(کیا حاکم کو اپنے سامنے حد کا اقرار کرنے والے کی پردہ پوشی کا حق ہے؟).. ۱۸۹
- 28 باب هَلْ يَقُولُ الإِمَامُ لِلْمُقِرِّ لَعَلَّكَ لَمَسْتَ أَوْ غَمَزْتَ (حاکم موجبِ حد جرم کے مقِر سے اچھی طرح چھان بین کرے).... ۱۹۲
- 29 باب سُؤَالِ الإِمَامِ الْمُقِرَّ هَلْ أَحْصَنْتَ (حاکم زنا کے مقِر سے پوچھے کیا شادی شدہ ہو؟)........................ ۱۹۳
- 30 باب الاِعْتِرَافِ بِالزِّنَا (زنا کا اعتراف).. ۱۹۴
- 31 باب رَجْمِ الْحُبْلَى مِنَ الزِّنَا إِذَا أَحْصَنَتْ (شادی شدہ زنا سے حاملہ کا رجم).. ۲۰۴
- 32 باب الْبِكْرَانِ يُجْلَدَانِ وَيُنْفَيَانِ (کنوارے زانی کو کوڑے مارے جائیں اور جلاوطن کیا جائے)........................ ۲۲۲
- 33 باب نَفْيِ أَهْلِ الْمَعَاصِي وَالْمُخَنَّثِينَ (خسروں اور اہلِ معاصی کا دیس نکالا).. ۲۲۶
- 34 باب مَنْ أَمَرَ غَيْرَ الإِمَامِ بِإِقَامَةِ الْحَدِّ غَائِبًا عَنْهُ (حاکم کا کسی کو کسی دیگر جگہ اجرائے حد کا حکم دینا)........................ ۲۲۸
- 35 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ الخ)
(اللہ تعالی کا فرمان: اور جو تم میں سے استطاعت نہیں رکھتا کہ آزاد [یعنی جو لونڈیاں نہیں] مومن خواتین سے شادی کرے الخ)......... ۲۲۹
-36 باب إِذَا زَنَتِ الأَمَةُ (زنا کی مرتکب لونڈی کی حد).. ۲۳۰
- 37 لاَ يُثَرَّبُ عَلَى الأَمَةِ إِذَا زَنَتْ وَلاَ تُنْفَى (زانیہ لونڈی کی حد میں جلاوطنی شامل نہیں).. ۲۳۴

- 38 باب إِذَا رَمَى امْرَأَتَهُ أَوِ امْرَأَةَ غَيْرِهِ بِالزِّنَا عِنْدَ الْحَاكِمِ وَالنَّاسِ هَلْ عَلَى الْحَاكِمِ أَنْ يَبْعَثَ إِلَيْهَا فَيَسْأَلَهَا عَمَّا رُمِيَتْ بِهِ (اگر اپنی یا کسی کی بیوی پر عدالت میں سرِ عام زنا کی تہمت لگائی تو کیا عدالت کسی کو بھیج کر اس خاتون کا موقف معلوم کرنے کی پابند ہے؟) ۲۴۴
- 39 باب مَنْ أَدَّبَ أَهْلَهُ أَوْ غَيْرَهُ دُونَ السُّلْطَانِ (حاکم سے رجوع کئے بغیر اپنے یا غیر کے خلاف تادیبی کاروائی) ۲۴۵
- 40 باب مَنْ رَأَى مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلاً فَقَتَلَهُ (اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو نازیبا حالت میں پا کر قتل کر دینا) ۲۴۶
- 41 باب مَا جَاءَ فِي التَّعْرِيضِ (اشارۃً الزام دھرنا) ۲۴۸
- 42 باب كَمِ التَّعْزِيرُ وَالأَدَبُ (تعزیری سزائیں کس حد تک ہوں) ۲۴۹
- 43 باب مَنْ أَظْهَرَ الْفَاحِشَةَ وَاللَّطْخَ وَالتُّهَمَةَ بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ (کسی کی مشکوک سرگرمیاں لیکن اسکے خلاف ثبوت مہیا نہیں) ۲۵۴
- 44 باب رَمْيِ الْمُحْصَنَاتِ (پاک دامن خواتین کو نشانۂ تہمت بنانا) ۲۵۶
- 45 باب قَذْفِ الْعَبِيدِ (غلاموں پر تہمت) ۲۶۱
- 46 باب هَلْ يَأْمُرُ الإِمَامُ رَجُلاً فَيَضْرِبُ الْحَدَّ غَائِبًا عَنْهُ (حاکم کا کسی کو حد کے نفاذ کیلئے کسی جگہ بھیجنا) ۲۶۲

خاتمہ ۲۶۳

- 87 **کتاب الدیات** (دیت کے مسائل) ۲۶۴
- 1باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ ﴾ (مومن کے قتلِ عمد کی سزا) ۲۶۴
- 2 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا ﴾ (انسانیت کا احیاء) ۲۶۹
- 3 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ (اللہ تعالی کا فرمان: اے اہلِ ایمان تم پر مقتولوں کے معاملہ میں قصاص فرض کیا گیا ہے، آزاد کے بدلہ آزاد الخ) ۲۷۶
- 5 باب إِذَا قَتَلَ بِحَجَرٍ أَوْ بِعَصًا (اگر پتھر یا لاٹھی کے ساتھ قتل کیا) ۲۸۱
- 6 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ (اللہ کا فرمان: جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلہ آنکھ، ناک کے بدلہ ناک، کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت الخ ۲۸۲
- 7 باب مَنْ أَقَادَ بِالْحَجَرِ (پتھر کے ساتھ قصاص) ۲۸۷
- 8 باب مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ (مقتول کے وارث کو ہر دو۔ قصاص یا دیت۔ کا اختیار ہے) ۲۸۸
- 9 باب مَنْ طَلَبَ دَمَ امْرِءٍ بِغَيْرِ حَقٍّ (کسی کے قتلِ ناحق کا در پے ہونا) ۲۹۴
- 10باب الْعَفْوِ فِي الْخَطَإِ بَعْدَ الْمَوْتِ (قتلِ خطا میں وارث کا معاف کر دینا) ۲۹۶
- 11باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ (اللہ تعالی کا فرمان: اور کسی مومن کیلئے جائز نہیں کہ کسی مومن کو قتل کرے الا یہ کہ غلطی سے ایسا ہو گیا الخ) ۲۹۸
- 12باب إِذَا أَقَرَّ بِالْقَتْلِ مَرَّةً قُتِلَ بِهِ (قاتل کے ایک دفعہ کے اعتراف کے بعد اسے قتل کر دیا جائے گا) ۲۹۹
- 13باب قَتْلِ الرَّجُلِ بِالْمَرْأَةِ (عورت کے قصاص میں قاتل مرد کا قتل) ۳۰۰
- 14باب الْقِصَاصِ بَيْنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ فِي الْجِرَاحَاتِ (عورتوں مردوں کے ایک دوسرے کو زخمی کرنے کا قصاص) ۳۰۰

- 15باب مَنْ أَخَذَ حَقَّهُ أَوِ اقْتَصَّ دُونَ السُّلْطَانِ (بغیر حاکم سے رجوع کیے خود ہی بدلہ یا اپنا حق لے لینا)...... ۳۰۲
- 16باب إِذَا مَاتَ فِي الزِّحَامِ أَوْ قُتِلَ (جب ازدحام میں مرجائے یا مارا جائے)...... ۳۰۵
- 17باب إِذَا قَتَلَ نَفْسَهُ خَطَأً فَلاَ دِيَةَ لَهُ (اگر غلطی سے اپنے آپکو مارڈالا تو اس کی دیت نہیں)...... ۳۰۶
- 18 باب إِذَا عَضَّ رَجُلاً فَوَقَعَتْ ثَنَايَاهُ (کسی کو کاٹتے ہوئے دانت ٹوٹ گئے تو اسکی کوئی دیت نہیں)...... ۳۰۷
- 19باب السِّنَّ بِالسِّنِّ (دانت کے بدلے دانت)...... ۳۱۳
- 20 باب دِيَةِ الْأَصَابِعِ (انگلیوں کی دیت)...... ۳۱۵
- 21 باب إِذَا أَصَابَ قَوْمٌ مِنْ رَجُلٍ هَلْ يُعَاقِبُ أَوْ يَقْتَصُّ مِنْهُمْ كُلِّهِمْ
(اگر کئی افراد ایک کے قتل میں شریک ہوئے تو کیا سب سے قصاص لیا جائے)...... ۳۱۷
- 22 باب الْقَسَامَةِ (قتل کا الزام لگنے پر قسمیں اٹھوانا)...... ۳۲۰
- 23 باب مَنِ اطَّلَعَ فِي بَيْتِ قَوْمٍ فَفَقَئُوا عَيْنَهُ فَلاَ دِيَةَ لَهُ (کسی کے گھر تانک جھانک کرنے پر اگر آنکھ پھوڑ دی تو کوئی دیت نہیں)۳۳۸
- 24 باب الْعَاقِلَةِ (ادائیگیِ دیت کے ذمہ داران)...... ۳۴۱
- 25 باب جَنِينِ الْمَرْأَةِ (پیٹ کے بچے کی دیت)...... ۳۴۲
- 26 باب جَنِينِ الْمَرْأَةِ وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى الْوَالِدِ وَعَصَبَةِ الْوَالِدِ لاَ عَلَى الْوَلَدِ ......
(قاتل عورت کی دیت اسکے والد اور ددھیالی اقارب کے ذمہ ہے نہ کہ اسکی اولاد کے ذمہ)...... ۳۴۹
- 27 باب مَنِ اسْتَعَانَ عَبْدًا أَوْ صَبِيًّا (کسی کے غلام یا بچے سے اپنا کام کرانا)...... ۳۵۰
- 28 باب الْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَالْبِئْرُ جُبَارٌ (کان یا کنویں میں دب کر کوئی مرجائے تو اسکی دیت نہیں)...... ۳۵۲
- 29 باب الْعَجْمَاءُ جُبَارٌ (چوپایوں کے نقصان کرنے پر بھی کوئی تاوان و دیت نہیں)...... ۳۵۴
- 30 باب إِثْمِ مَنْ قَتَلَ ذِمِّيًّا بِغَيْرِ جُرْمٍ (ناحق ذمی کو قتل کرنے والے کا اثم)...... ۳۵۸
- 31 باب لاَ يُقْتَلُ الْمُسْلِمُ بِالْكَافِرِ (کافر کے بدلے مسلمان قتل نہ کیا جائے گا)...... ۳۶۰
- 32 باب إِذَا لَطَمَ الْمُسْلِمُ يَهُودِيًّا عِنْدَ الْغَضَبِ (غصہ میں غیر مسلم کو تھپڑ مار دینا)...... ۳۶۳

خاتمہ...... ۳۶۴

- 88 **کتاب استتابة المرتدین** (مرتدین کو توبہ کا موقع دینا)...... ۳۶۵

1 باب إِثْمِ مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَعُقُوبَتِهِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ (مشرک کی دنیا و آخرت میں سزا)...... ۳۶۵
- 2 باب حُكْمِ الْمُرْتَدِّ وَالْمُرْتَدَّةِ (مرتد مرد اور عورت کا حکم)...... ۳۶۹
- 3 باب قَتْلِ مَنْ أَبَى قَبُولَ الْفَرَائِضِ وَمَا نُسِبُوا إِلَى الرِّدَّةِ (فرائض کی ادائیگی کے منکر اور مرتد کو قتل کر دینا)...... ۳۸۰
- 4 باب إِذَا عَرَّضَ الذِّمِّيُّ وَغَيْرُهُ بِسَبِّ النَّبِيِّ ﷺ وَلَمْ يُصَرِّحْ نَحْوَ قَوْلِهِ السَّامُ عَلَيْكَ
(اگر کسی ذمی وغیرہ نے اشارۃً نبی پاک کی گستاخی کی؟)...... ۳۸۶
-5 باب (بلاعنوان)...... ۳۸۹

- 6 باب قَتْلِ الْخَوَارِجِ وَالْمُلْحِدِينَ بَعْدَ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ (اتمام حجت کے بعد خوارج اور ملحدوں کو قتل کرنا) ۳۹۰
- 7 باب مَنْ تَرَكَ قِتَالَ الْخَوَارِجِ لِلتَّأَلُّفِ وَأَنْ لَا يَنْفِرَ النَّاسُ عَنْهُ (از رہِ تالیف خوارج سے قتال کا ترک) ۴۰۰
- 8 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقْتَتِلَ فِئَتَانِ دَعْوَتُهُمَا وَاحِدَةٌ (ایک نبوی پیشین گوئی) ۴۱۸
- 9 باب مَا جَاءَ فِي الْمُتَأَوِّلِينَ (تاویلی مولوی) ۴۱۸

خاتمہ ۴۲۸

- 89 **کتاب الإکراہ** (جبر و اکراہ کے مسائل) ۴۲۹

- 1باب وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (حالتِ مجبوری میں کفریہ الفاظ کہنا قابلِ معافی ہے) ۴۲۹
- 2 باب فِي بَيْعِ الْمُكْرَهِ وَنَحْوِهِ فِي الْحَقِّ وَغَيْرِهِ (زبردستی کی بیع اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کرنے کے بارہ میں) ۴۳۷
- 3 باب لَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْمُكْرَهِ (زبردستی کی شادی جائز نہیں) ۴۳۹
- 4 باب إِذَا أُكْرِهَ حَتَّى وَهَبَ عَبْدًا أَوْ بَاعَهُ لَمْ يَجُزْ (زبردستی غلام فروخت یا ہبہ کرانا جائز نہیں) ۴۴۰
- 5 باب مِنَ الْإِكْرَاهِ (جبر و اکراہ کی مذمت) ۴۴۱
- 6 باب إِذَا اسْتُكْرِهَتِ الْمَرْأَةُ عَلَى الزِّنَا فَلَا حَدَّ عَلَيْهَا (زنا بالجبر میں عورت پر حد نہیں) ۴۴۲
- 7 باب يَمِينِ الرَّجُلِ لِصَاحِبِهِ إِنَّهُ أَخُوهُ إِذَا خَافَ عَلَيْهِ الْقَتْلَ أَوْ نَحْوَهُ
  (کسی کے قتل یا ضرر کے خدشہ سے قسم کھانا کہ یہ میرا بھائی ہے) ۴۴۴

خاتمہ ۴۴۸

- 90 **کتاب الحیل** (حیلے اختیار کرنے کے مسائل) ۴۴۹

- 1باب فِي تَرْكِ الْحِيَلِ وَأَنَّ لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فِي الْأَيْمَانِ وَغَيْرِهَا
  (ترکِ حیل بارے اور یہ کہ ایمانیات میں اعمال کا مدار نیت پر ہے) ۴۴۹
- 2 باب فِي الصَّلَاةِ (یعنی نماز میں دخولِ حیلہ) ۴۵۳
- 3 باب فِي الزَّكَاةِ وَأَنْ لَا يُفَرَّقَ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ وَلَا يُجْمَعَ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ (اسقاطِ زکاۃ کے حیلے اختیار کرنا) ۴۵۴
- 4 باب الْحِيلَةِ فِي النِّكَاحِ (شادی میں حیلہ) ۴۵۹
- 5 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الِاحْتِيَالِ فِي الْبُيُوعِ (تجارتی معاملات میں حیلہ سازی) ۴۶۱
- 6 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّنَاجُشِ (قیمت بڑھانے کی غرض سے جعلی خریدار بننا) ۴۶۲
- 7 باب مَا يُنْهَى مِنَ الْخِدَاعِ فِي الْبُيُوعِ (تجارت میں دھوکہ دہی سے نہی) ۴۶۳
- 8 باب مَا يُنْهَى مِنَ الِاحْتِيَالِ لِلْوَلِيِّ فِي الْيَتِيمَةِ الْمَرْغُوبَةِ وَأَنْ لَا يُكَمِّلَ صَدَاقَهَا
  (یتیم لڑکی کے ولی کا اس سے شادی کیلئے حیلہ سازی کرنا اور یہ کہ اسکا مہر ناقص رکھے، جائز نہیں) ۴۶۴
- 9 باب إِذَا غَصَبَ جَارِيَةً فَزَعَمَ أَنَّهَا مَاتَتْ (لونڈی اغواء کی اور مشہور کیا کہ وہ مرگئی ہے) ۴۶۵

- 10باب (بلاعنوان) ۴۶۷
- 11 باب فِی النِّکَاحِ (نکاح میں دخولِ حیلہ) ۴۶۷
- 12 باب مَا یُکْرَهُ مِنِ احْتِیَالِ الْمَرْأَةِ مَعَ الزَّوْجِ وَالضَّرَائِرِ (بیوی کے شوہراور سوکنوں کے ساتھ حیلہ سازیاں کرنے کی ممانعت) ۴۷۲
- 13باب مَا یُکْرَهُ مِنَ الاِحْتِیَالِ فِی الْفِرَارِ مِنَ الطَّاعُونِ (طاعون سے فرار میں حیلہ سازی کی کراہت) ۴۷۳
- 14 باب فِی الْهِبَةِ وَالشُّفْعَةِ (ہبہ اور شفعہ میں حیلہ سازیاں) ۴۷۴
- 15 باب احْتِیَالِ الْعَامِلِ لِیُهْدَی لَهُ (سرکاری ملازمین کا تحفے لینے کی غرض سے حیلہ سازیاں) ۴۷۸

خاتمه ۴۸۲

- 91 **کتاب التعبیر** (خوابوں کی تعبیریں) ۴۸۳
- 1 باب أَوَّلُ مَا بُدِءَ بِهِ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ (نبی اکرم کی نبوت کی ابتدا اچھے خوابوں سے ہوئی تھی) .. ۴۸۳
- 2 باب رُؤْيَا الصَّالِحِينَ (صالحین کے خواب) ۴۹۷
- 3 باب الرُّؤْيَا مِنَ اللّٰهِ (خواب اللہ کی طرف سے اشارے ہیں) ۵۰۷
- 4 باب الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ (اچھا خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے) ۵۱۲
- 5 باب الْمُبَشِّرَاتِ (بشارت والے خواب) ۵۱۵
- 6 باب رُؤْيَا يُوسُفَ (حضرت یوسفؑ کا خواب) ۵۱۷
- 7 باب رُؤْيَا إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (حضرت ابراہیمؑ کا خواب) ۵۱۸
- 8 باب التَّوَاطُؤُ عَلَى الرُّؤْيَا (ایک جیسے خواب) ۵۲۱
- 9 باب رُؤْيَا أَهْلِ السُّجُونِ وَالْفَسَادِ وَالشِّرْكِ (قیدیوں اور اہلِ فساد وشرک کے خواب) ۵۲۲
- 10 باب مَنْ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ فِي الْمَنَامِ (خواب میں نبی پاک کی زیارت) ۵۲۶
- 11 باب رُؤْيَا اللَّيْلِ (رات کا خواب) ۵۳۶
- 12 باب الرُّؤْيَا بِالنَّهَارِ (دن کا خواب) ۵۳۷
- 13 باب رُؤْيَا النِّسَاءِ (عورتوں کو خواب آنا) ۵۳۹
- 14 باب الْحُلُمُ مِنَ الشَّيْطَانِ (پریشان کن خواب شیطان کی طرف سے ہے) ۵۳۹
- 15 باب اللَّبَنِ (خواب میں دودھ) ۵۴۰
- 16باب إِذَا جَرَى اللَّبَنُ فِي أَطْرَافِهِ أَوْ أَظَافِيرِهِ (خواب میں سیر ہو کر دودھ پینا) ۵۴۲
- 17 باب الْقَمِيصِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں قمیص) ۵۴۲
- 18باب جَرِّ الْقَمِيصِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں لمبی قمیص پہنے دیکھنا) ۵۴۳
- 19 باب الْخُضَرِ فِي الْمَنَامِ وَالرَّوْضَةِ الْخَضْرَاءِ (خواب میں سبزہ اور سرسبز باغ دیکھنا) ۵۴۵
- 20 باب كَشْفِ الْمَرْأَةِ فِي الْمَنَامِ - 21 باب ثِيَابِ الْحَرِيرِ فِي الْمَنَامِ
(خواب میں عورت کی تصویر سے پردہ اٹھانا اور ریشمی کپڑے دیکھنا) ۵۴۷

- 22 باب الْمَفَاتِيحِ فِي الْيَدِ (اپنے ہاتھ میں کنجیاں دیکھنا) ۵۴۹
- 23 باب التَّعْلِيقِ بِالْعُرْوَةِ وَالْحَلْقَةِ (خواب میں کنڈے یا حلقہ سے لٹکنا) ۵۴۹
- 24 باب عَمُودِ الْفُسْطَاطِ تَحْتَ وِسَادَتِهِ (اپنے تکیہ تلے خیمہ کی چوب دیکھنا) ۵۵۰
- 25 باب الإِسْتَبْرَقِ وَدُخُولِ الْجَنَّةِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں ریشم پہننا اور جنت میں داخل ہونا) ۵۵۲
- 26 باب الْقَيْدِ فِي الْمَنَامِ (پابہ جولاں دیکھنا) ۵۵۴
- 27 باب الْعَيْنِ الْجَارِيَةِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں بہتا چشمہ دیکھنا) ۵۶۱
- 28 باب نَزْعِ الْمَاءِ مِنَ الْبِئْرِ حَتَّى يَرْوَى النَّاسُ (کنویں سے پانی نکال کر لوگوں کو سیراب کرنا) ۵۶۳
- 29 باب نَزْعِ الذَّنُوبِ وَالذَّنُوبَيْنِ مِنَ الْبِئْرِ بِضَعْفٍ (کنویں سے ضعف کے ساتھ ایک یا دو ڈول کھینچنا) ۵۶۶
- 30 باب الاِسْتِرَاحَةِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں آرام کرنا) ۵۶۷
- 31 باب الْقَصْرِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں محل دیکھنا) ۵۶۸
- 32 باب الْوُضُوءِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں وضوء کرتے دیکھنا) ۵۶۹
- 33 باب الطَّوَافِ بِالْكَعْبَةِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں طوافِ کعبہ) ۵۷۰
- 34 باب إِذَا أَعْطَى فَضْلَهُ غَيْرَهُ فِي النَّوْمِ (اپنا بچا ہوا کسی کو دینا) ۵۷۰
- 35 باب الأَمْنِ وَذَهَابِ الرَّوْعِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں خوف طاری ہو کر دور ہونا) ۵۷۰
- 36 باب الأَخْذِ عَلَى الْيَمِينِ فِي النَّوْمِ (خواب میں داہنی جانب کو ہونا) ۵۷۲
- 37 باب الْقَدَحِ فِي النَّوْمِ (خواب میں پیالہ ملنا) ۵۷۳
- 38 باب إِذَا طَارَ الشَّيْءُ فِي الْمَنَامِ (خواب میں جب کوئی شئ اڑ جائے) ۵۷۳
- 39 باب إِذَا رَأَى بَقَرًا تُنْحَرُ (گائے ذبح ہوتے دیکھنا) ۵۷۵
- 40 باب النَّفْخِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں پھونک مارنا) ۵۷۷
- 41 باب إِذَا رَأَى أَنَّهُ أَخْرَجَ الشَّيْءَ مِنْ كُورَةٍ فَأَسْكَنَهُ مَوْضِعًا آخَرَ
(خواب میں ایک شئ کو ایک جگہ سے نکال کر کسی اور جگہ کر دیا) ۵۷۹
- 42 باب الْمَرْأَةِ السَّوْدَاءِ (خواب میں کالی عورت دیکھنا) ۵۸۱
- 43 باب الْمَرْأَةِ الثَّائِرَةِ الرَّأْسِ (خواب میں بکھرے بالوں والی عورت دیکھنا) ۵۸۱
- 44 باب إِذَا هَزَّ سَيْفًا فِي الْمَنَامِ (خواب میں تلوار لہرانا) ۵۸۱
- 45 باب مَنْ كَذَبَ فِي حُلُمِهِ (جھوٹے خواب سنانا) ۵۸۲
- 46 باب إِذَا رَأَى مَا يَكْرَهُ فَلاَ يُخْبِرْ بِهَا وَلاَ يَذْكُرْهَا (برا خواب بیان نہ کرے) ۵۸۶
- 47 باب مَنْ لَمْ يَرَ الرُّؤْيَا لأَوَّلِ الخ (ایک رائے کہ خواب اولین کی گئی تعبیر پر نہیں ہوں گے اگر اس نے درست تعبیر نہیں کی) ۵۸۷
- 48 باب تَعْبِيرِ الرُّؤْيَا بَعْدَ صَلاَةِ الصُّبْحِ (نمازِ فجر کے بعد خوابوں کی تعبیر کرنا) ۵۹۷

خاتمه ۶۰۷

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

- 85 کتاب الفرائض (میراث کے مسائل)

- 1باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ

نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾

ترجمہ: (اللہ تمہیں تمہاری اولاد [کی وراثت] کے ضمن میں ہدایت دیتا ہے کہ ہر بیٹے کا حصہ دو بیٹیوں کے مثل ہے اگر وہ دو سے زائد ہیں تو ان کیلئے کل ترکہ کا دو تہائی ہے اور اگر ایک ہے تو اس کیلئے کل ترکہ کا نصف ہے، [میت کے] والدین میں سے ہر ایک کو ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا اور اگر میت کی اولاد ہو اور اگر اس کی کوئی اولاد نہیں اور صرف والدین ہی اسکے وارث ہیں تو ماں کو ایک تہائی ملے گا [باقی سب والد کو] اور اگر میت کے بھائی بہن ہیں تب ماں کو چھٹا حصہ ملے گا [اور باقی سب والد کو ملے گا، والد اگر ہے تو میت کے بھائی بہنوں کو کچھ نہیں ملتا لیکن وہ ماں کا حصہ کم کر دیتے ہیں] یہ سب حصے میت کی وصیت پوری کیے جانے کے بعد اسی طرح اگر اسکے ذمہ کوئی قرض ہے تو اسکی ادائیگی کے بعد، [وصیت کی حد ایک تہائی ترکہ تک ہے البتہ قرض بہر صورت ادا کرنا ہے چاہے سب ترکہ اس میں لگ جائے] تم کیا جانو باپ اور بیٹوں میں سے تمہیں کس سے زیادہ فائدہ پہنچ سکتا ہے [لہذا اس ضمن میں اپنی رائے کو دخل نہ دو] یہ حصے اللہ نے مقرر کئے ہیں بے شک اللہ علیم اور حکیم ہے، اور تمہارے لئے تمہاری بیویوں کے ترکہ میں سے نصف ترکہ ہے اگر ان کی اولاد نہ ہو اور اگر اولاد ہے تب چوتھائی ترکہ! وصیت و قرض چکانے کے بعد، اور ان کیلئے تمہارے ترکہ میں سے ایک چوتھائی ہے اگر تمہاری کوئی اولاد نہیں اور اگر ہے تب آٹھواں حصہ اور یہ سب وصیت پوری کرنے اور قرض کی ادائیگی کے بعد اور اگر کوئی مرد یا عورت مر جائے جو کلالہ ہے [یعنی نہ اسکا والد زندہ ہے اور نہ کوئی اولاد تھی] اور اس کا بھائی ہے یا بہن تو دونوں میں سے ہر ایک کیلئے چھٹا حصہ ہے اور اگر ایک سے زائد ہیں تو وہ [کل ترکہ کے] ایک تہائی میں باہم شریک ہیں وصیت پوری کرنے کے بعد اور قرض بھی، اگر یہ وصیت اس غرض سے نہیں کی تھی کہ وارثوں کو نقصان پہنچے، یہ سب اللہ کی ہدایات ہیں اور اللہ علیم و حکیم ہے)

فرائض فریضۃ کی جمع ہے جیسے حدیقۃ / حدائق، فریضۃ فعیلۃ بمعنی مفروضۃ اور فرض (وھو القطع) (جو قطع یعنی علیحدہ کرنا ہے) سے ماخوذ ہے کہا جاتا ہے: (فرضت لفلان كذا أى قطعت له شيئا من المال) (یعنی اس کیلئے کچھ مال علیحدہ کیا)

یہ بات خطابی نے کہی بعض نے کہا یہ (فرض القوس) سے ہے یہ وہ شگاف جو کمان کے دونوں کناروں میں ہوتا ہے اور جہاں تانت رکھی جاتی ہے تا کہ وہ اس میں جمی رہے اور اسے مضبوط رکھے، بعض نے کہا ثانی اللہ تعالیٰ کے فرائض کے ساتھ خاص ہے جن کا اس نے اپنے بندوں کو مکلّف بنایا ہے، راغب کہتے ہیں فرض (قطع الشیء الصلب والتأثير فيه) ہے (یعنی کسی ٹھوس چیز کو کاٹنا) مواریث کو فرائض کا نام وینا اللہ کے اس قول سے ماخوذ ہے: (نصيبا مفروضا)[النساء : ۷] أی مقدرا أو معلوما أو مقطوعا عن غيرهم (یعنی دوسروں سے علیحدہ کیا ہوا)۔

(وقول الله يوصيكم الخ) سہیلی کہتے ہیں فعل ماضی کی بجائے مضارع کے ساتھ تعبیر کرنے کی حکمت جبکہ ایک دیگر آیت میں یوں کہا: (ذٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ) [الأنعام : ۱۵۱] اور (سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا) [النور: ۱] اس امر کا اشارہ ہے کہ یہ آیت وصیت لکھنے کے سابقہ حکم کی فرضیت کیلئے ناسخ ہے جیسا کہ آگے اس کا بیان باب (میراث الزوج) میں آرہا ہے! کہتے ہیں فعل کی اسم المظہر کی طرف اضافت کی اس حکم کی تنویہہ و تعظیم کیلئے اور کہا: (فی أو لاد كم) یہ نہیں کہا: (بأولاد كم) ان میں عدل کرنے کے حکم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اسی لئے وصیت کو میراث کے ساتھ خاص نہیں کیا بلکہ عمومی لفظ استعمال کیا اور یہ قولہ: (لا أشهد علی جور) کی نظیر ہے، اولاد کو ان کی طرف مضاف کیا حالانکہ وہی ہے جو ان کی نسبت انہیں وصیت کر رہا ہے۔ تو یہ اشارہ ہے کہ اللہ ان کی اولاد پر ان کے والدین سے بھی بڑھ کر مہربان ہے: (إلى قوله : وصيةً من الله الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے دیگر نے پہلی آیت ذکر کی اور (عليما حكيما) کے بعد لکھا: (إلى قوله واللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)۔

- 6723حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ ؓ يَقُولُ مَرِضْتُ فَعَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ وَهُمَا مَاشِيَانِ ، فَأَتَانِي وَقَدْ أُغْمِيَ عَلَيَّ فَتَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَبَّ عَلَيَّ وَضُوءَهُ فَأَفَقْتُ .فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَصْنَعُ فِي مَالِي ، كَيْفَ أَقْضِي فِي مَالِي فَلَمْ يُجِبْنِي بِشَيْءٍ حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمَوَارِيثِ

.أطرافه 194، 4577، 5651، 5664، 5676، 6743، - 7309 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۱۴۳)

(فلم يجبني الخ) روایتِ قتیبہ میں یہی واقع ہوا تفسیر سورۃ النساء میں گزرا کہ مسلم نے عمرو ناقد عن سفیان جو ابن عیینہ ہیں اور قتیبہ کے اس میں شیخ ہیں، سے آخر میں یہ زیادت ذکر کی: (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) [النساء: ۱۷۶] وہاں تبیین کی تھی کہ یہ زیادت ادراج ہے اور درست وہ جو ترمذی نے یحی بن آدم عن ابن عیینہ سے نقل کیا کہ (حتى نزلت: يُوْصِيْكُمُ اللهُ فِيْ أَوْلَادِكُمْ) جہاں تک ترجمہ میں بخاری کا قول: (واللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) تک، تو اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ حضرت جابر کی آیتِ میراث سے مراد (وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُوْرَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ) [النساء: ۱۲] ہے، تفسیر سورہ النساء کے آخر میں نسائی کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت جابر سے روایت کا تذکرہ گزرا کہ آیت : (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) ان کی بابت نازل ہوئی، یہ قدیم ہی سے اشکال کا باعث ہے، ابن عربی دونوں روایتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ان میں سے ایک میں ہے کہ (يَسْتَفْتُونَكَ الخ) نازل ہوئی اور دوسری میں (آية المواريث) کے نزول کا ذکر ہے تو یہ ایسا تعارض ہے

جس کا بیان (یعنی حل) ابھی تک نہیں ہو سکا پھر انہوں نے آیۃ المواریث کے نزول کی ترجیح اور دوسری کی توہیم کا اشارہ دیا، ظاہر یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ دونوں میں کلالہ کا ذکر ہے لہذا دونوں کا نزول اس واقعہ میں ہوا لیکن پہلی آیت میں جب کلالہ ماں جائے بھائیوں کے ساتھ خاص تھا جیسا کہ ابن مسعود اس طرح قراءت کرتے تھے: (وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ من أم) اسی طرح سعد بن ابی وقاص بھی، اسے بیہقی نے بسندِ صحیح روایت کیا کہ صحابہ نے دیگر اخوۃ کی میراث بارے استفتاء کیا تو آخری (آیت) نازل ہوئی تو یہ کہنا صحیح ہے کہ دونوں آیتوں کا نزول قصہِ جابر میں ہوا لیکن پہلی آیت میں ان سے متعلق وہ حصہ ہے جو کلالہ سے متعلق ہے جہاں تک اس کے اول حصہ کا شانِ نزول تو حضرت جابر ہی کی روایت سے حضرت سعد بن ربیع کی دو بیٹیوں کا قصہ مذکور ہوا ہے جن کے چچا نے ان کے والد کے ترکہ سے جب انہیں محروم کیا تو آیت: (يُوصِيكُمُ اللهُ الخ) کا نزول ہوا تو آپ نے ان کے چچا کو حکم دیا کہ سعد کی دونوں بیٹیوں کو دو تہائی دے دو! وہاں ایک اور طریق کے حوالے سے اس کا سیاق ذکر کیا تھا صحیحین میں موجود اس کے بعض طرق میں ہے: (فقلت يا رسول الله إنما يرثني كلالة)، (فلم يجبني بشيء) کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ آنجناب اجتہاد نہ کیا کرتے تھے، اس کا رد کیا گیا کہ اس واقعہِ خاصہ میں وحی کے انتظار میں آپ کی خاموشی سے ہر واقعہ میں اس کا عموم لازم نہیں، اس کا تعلق چونکہ مواریث کے ساتھ تھا جن میں ذاتی رائے دینے کی کوئی گنجائش نہ تھی لہذا وحی کا انتظار کرنا مناسب سمجھا، تسلیم کہ آپ کے لئے ممکن تھا کہ اجتہاد فرما لیتے لیکن اولا شائد وحی کے منتظر رہے کہ اگر نازل نہ ہوئی تو پھر اجتہاد کر لیں گے لہذا مطلقاً نفیِ اجتہاد کی اس میں کوئی دلالت نہیں۔

علامہ انور لکھتے ہیں مناسخہ کی تفصیل کی شاہ عبد العزیز دہلوی کے حاشیہِ موطا میں مراجعت کرو انہوں نے نہایت جودت سے بیان کیا ہے کسی اور کے ہاں ان جیسی تفصیل نہیں دیکھی میری اس موضوع پر ایک نظم ہے جس میں سو اشعار ہیں۔

- 2 باب تَعلِيمِ الْفَرَائِضِ (میراث کی تعلیم)

وَقَالَ عُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ تَعَلَّمُوا قَبْلَ الظَّانِّينَ يَعْنِى الَّذِينَ يَتَكَلَّمُونَ بِالظَّنِّ. (عقبہ کہا کرتے تھے میراث کا علم سیکھ لو قبل اس کے کہ اٹکل پچو کرنے والے ظاہر ہو جائیں)

(وقال عقبة الخ) اسے موصولا پانے میں کامیاب نہ ہو سکا، (قبل الظانين) میں اِشعار ہے کہ اس زمانہ کے لوگ نصوص (کتاب وسنت کی) پہ ہی توقف کرتے اور ان سے متجاوز نہ ہوتے تھے اگرچہ بعض سے ذاتی رائے پر مبنی فتاویٰ بھی ملتے ہیں مگر نسبۃً وہ نہایت قلیل ہیں، اس میں قائلین بالرائے کی کثرت سے جو (فساد وخرابی) حاصل ہوئی اس کے وقوع کا انذار ہے، بعض نے کہا اس سے مراد اندراسِ علم ہے (یعنی علم کا ختم ہونا) جس کے نتیجہ میں لوگ ظن وتخمین سے کام لیتے ہوئے بغیر علم کی طرف استناد کئے فتوے دیا کریں گے بقول ابن منیر بخاری نے قولِ عقبہ کو فرائض کے ساتھ اس لئے خاص کیا کیونکہ یہ دیگر کی نسبت اس میں ادخل ہے کیونکہ فرائض کا غالب حصہ مبنی بر تعبد اور وجوہِ رائے کا انحسام (یعنی انقطاع) ہے ان میں ظن کو بروئے کار لینا کسی ضابطہ کے تحت نہیں بخلاف دیگر ابوابِ علم کے کہ ان میں رائے کی گنجائش موجود ہے اور غالباً ان میں انضباط ممکن ہے، اس تقریر سے حدیثِ باب کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ماخوذ ہے، بعض نے کہا وجہِ مناسبت یہ ہے کہ اس میں عمل بالظن سے نہی کی طرف اشارہ ہے جو عمل بالعلم پر ترغیب کو متضمن

ہے اور یہ اس کے تعلم کی فرع ہے اکثر علم الفرائض کا اخذ بطریق العلم ہی ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری، کرمانی کہتے ہیں یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ حدیث کے جملہ: (وکونوا عباد الله إخوانا) سے تعلمِ فرائض ماخوذ ہے تاکہ اخِ وارث دیگر سے معلوم ہو، فرائض کے تعلم کی ترغیب بارے ایک حدیث بھی وارد ہے جو مصنف کی شرط پر نہیں اسے احمد، ترمذی اور نسائی۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، نے ابن مسعود سے مرفوعا نقل کیا کہ: (تَعَلَّمُوا الفرائض وعَلِّمُوها الناسَ فإني امرؤٌ مقبوضٌ وإن العلم سيُقْبَضُ حتى يختلف الاثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما) (یعنی علمِ فرائض سیکھ لو اور لوگوں کو اسکی تعلیم دو کہ میں دنیا سے اٹھ جانے والا ہوں اور علم بھی اٹھا لیا جائے گا حتی کہ دو آدمی کسی فریضہ بارے اختلاف کرتے ہوں گے اور کوئی ان کے مابین فیصلہ کرنے والا نہ ملے گا) اس کے رواۃ موثق ہیں عوف اعرابی پر اس میں بہت زیادہ اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ ترمذی نے کہا یہ مضطرب ہے اور اس میں اختلاف ہے، ابن مسعود کے طریق سے بھی اور ابو ہریرہ کے طریق سے بھی مروی ہے ان سے اس کی اسانید میں بھی اختلاف ہے ترمذی کے ہاں حدیثِ ابو ہریرہ میں اس کے الفاظ ہیں: (تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ فإنَّهَا نِصْفُ العلم وإنه أوَّلُ مَا يُنْزَعُ مِنْ أمتي) (یعنی علمِ فرائض سیکھو کہ یہ نصف علم ہے اور سب سے پہلے یہی میری امت سے اٹھا لیا جائے گا) اس باب میں ابوبکرہ کی روایت بھی ہے جسے طبرانی نے اوسط میں راشد حمانی عن عبد الرحمٰن بن ابو بکرہ عن ابیہ سے مرفوعا نقل کیا کہ: (تعلموا القرآن والفرائض وعلموها الناس أوُشَكَ أنْ يأتي على الناس زمانٌ يختصم الرجلان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما) راشد مقبول لیکن ان سے اس کے راوی مجہول ہیں ابو سعید خدری سے یہ الفاظ مروی ہیں: (تعلموا الفرائض وعلموها الناس) اسے دار قطنی نے تخریج کیا عطیہ کے طریق سے۔ اور وہ ضعیف ہیں۔ دارمی نے حضرت عمر سے موقوفا نقل کیا: (تعلموا الفرائض كما تعلمون القرآن) ان سے ایک طریق کے الفاظ یہ ہیں: (تعلموا الفرائض فإنها من دينكم) ابن مسعود سے بھی موقوفا یہ الفاظ نقل کئے: (من قرأ القرآن فليتعلم الفرائض) ان کے رجال ثقہ ہیں البتہ ان کی اسانید میں انقطاع ہے ابن صلاح کہتے ہیں اس حدیث میں نصف کا لفظ (يعني نصف العلم) بمعنی (أحد القسمين) ہے (یعنی دو میں سے ایک قسم) اگرچہ دونوں باہم متساوی نہیں، ابن عیینہ نے جب ان سے اس بارے سوال ہوا، کہا تھا: (إنه يبتلىٰ به كل الناس) (یعنی سبھی اس میں مبتلا کئے جائیں گے) ان کے غیر نے کہا کیونکہ لوگوں کی دو حالتیں ہیں ایک حالتِ حیات اور دوم حالتِ موت اور فرائض کا تعلق حالتِ موت سے ہے (تو اس اعتبار سے یہ نصف العلم ہوا) بعض نے کہا چونکہ احکام نصوص اور قیاس سے تلقی کئے جاتے ہیں جبکہ فرائض صرف نصوص سے، جیسا کہ گزرا۔

- 6724حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلَا تَحَسَّسُوا وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا

.أطرافه 5143، 6064، - 6066 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۲۷۲)

یہ ایک اور سند کے ساتھ ابو ہریرہ سے کتاب الادب کے اوائل کے باب (ما ينهى عن التحاسد) میں گزر چکی ہے

اس میں یہاں مذکور ظن کا بیان ہے یہ کہ وہ جو کسی اصل کی طرف مستند نہیں ہوتا، اس میں کسی مسلم کے ساتھ سوئے ظن بھی داخل ہے۔

- 3 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ

(قولِ نبوی ہم۔ انبیاء۔ پر قانونِ وراثت لاگو نہیں، ہمارا ترکہ صدقہ ہے)

(صدقة) مرفوع ہے ای (المتروك عنا صدقة) شیعہ کا دعوی ہے کہ یہ منصوب اور (ما) نافیہ ہے ان کا رد کیا گیا کہ روایت پیش کے ساتھ ثابت ہے بفرضِ تنزل نصب جائز ہے اس حذف پر جس کی تقدیر ہے: (ما تركنا مبذول صدقةً) (مبذول کا معنی: خرچ کیا گیا) یہ بات ابن مالک نے لکھی بہر حال روایۃً چونکہ پیش ثابت ہے لہذا اسی کے ساتھ وقوف بہتر ہے، اس کے تحت چار احادیث لائے ہیں۔

- 6725حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ فَاطِمَةَ ؓ وَالْعَبَّاسَ ؓ أَتَيَا أَبَا بَكْرٍ يَلْتَمِسَانِ مِيرَاثَهُمَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُمَا حِينَئِذٍ يَطْلُبَانِ أَرْضَيْهِمَا مِنْ فَدَكَ وَسَهْمَهُمَا مِنْ خَيْبَرَ

.أطرافه 3092، 3711، 4035، - 4240 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۵۶۹)

- 6726 فَقَالَ لَهُمَا أَبُو بَكْرٍ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ مِنْ هَذَا الْمَالِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَاللَّهِ لاَ أَدَعُ أَمْرًا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصْنَعُهُ فِيهِ إِلاَّ صَنَعْتُهُ قَالَ فَهَجَرَتْهُ فَاطِمَةُ فَلَمْ تُكَلِّمْهُ حَتَّى مَاتَتْ

.أطرافه 3093، 3712، 4036، - 4241 (سابقہ حوالہ)

یہ فرض الخمس میں مشروحاً اتم سیاق کے ساتھ گزری۔ (إنما يأكل آل محمد الخ) اسی طرح واقع ہے اس کا ظاہر حصر ہے کہ وہ فقط اسی مال میں سے کھاتے تھے مگر یہ مراد نہیں بلکہ اس کا عکس مراد ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ (من) برائے تبعیض ہے اور تقدیر ہے: (إنما يأكل آل محمد بعض هذا المال) یعنی بقدرِ ضرورت اور اسکا بقیہ مصالح کیلئے ہے۔

- 6727حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ أَخْبَرَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يُونُسَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ

.طرفاه 4034، - 6730

ترجمہ: حضرت عائشہ روایت کرتی ہیں کہ آنجناب نے فرمایا ہمارا کوئی ورثہ نہیں ہوتا ہم جو چھوڑ جائیں وہ صدقہ ہے۔

لفظِ ترجمہ کے ساتھ وارد ہے آخرِ باب میں اسے زیادت کے ساتھ ذکر کیا۔

- 6728حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي

مَالِكُ بْنُ أَوْسِ بْنِ الْحَدَثَانِ وَكَانَ مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ ذَكَرَ لِی مِنْ حَدِيثِهِ ذَلِكَ ، فَانْطَلَقْتُ حَتَّى دَخَلْتُ عَلَيْهِ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ انْطَلَقْتُ حَتَّى أَدْخُلَ عَلَى عُمَرَ فَأَتَاهُ حَاجِبُهُ يَرْفَأُ فَقَالَ هَلْ لَكَ فِی عُثْمَانَ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ وَالزُّبَيْرِ وَسَعْدٍ قَالَ نَعَمْ فَأَذِنَ لَهُمْ ثُمَّ قَالَ هَلْ لَكَ فِی عَلِیٍّ وَعَبَّاسٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ عَبَّاسٌ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اقْضِ بَيْنِی وَبَيْنَ هَذَا قَالَ أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِی بِإِذْنِهِ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ يُرِيدُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نَفْسَهُ فَقَالَ الرَّهْطُ قَدْ قَالَ ذَلِكَ فَأَقْبَلَ عَلَى عَلِیٍّ وَعَبَّاسٍ فَقَالَ هَلْ تَعْلَمَانِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ ذَلِكَ قَالاَ قَدْ قَالَ ذَلِكَ قَالَ عُمَرُ فَإِنِّی أُحَدِّثُكُمْ عَنْ هَذَا الأَمْرِ ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ كَانَ خَصَّ رَسُولَهُ ﷺ فِی هَذَا الْفَیْءِ بِشَیْءٍ لَمْ يُعْطِهِ أَحَدًا غَيْرَهُ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿قَدِيرٌ ﴾ فَكَانَتْ خَالِصَةً لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاللَّهِ مَا احْتَازَهَا دُونَكُمْ وَلاَ اسْتَأْثَرَ بِهَا عَلَيْكُمْ لَقَدْ أَعْطَاكُمُوهُ وَبَثَّهَا فِيكُمْ حَتَّى بَقِیَ مِنْهَا هَذَا الْمَالُ فَكَانَ النَّبِیُّ ﷺ يُنْفِقُ عَلَى أَهْلِهِ مِنْ هَذَا الْمَالِ نَفَقَةَ سَنَتِهِ ثُمَّ يَأْخُذُ مَا بَقِیَ فَيَجْعَلُهُ مَجْعَلَ مَالِ اللَّهِ فَعَمِلَ بِذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَيَاتَهُ أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمُونَ ذَلِكَ قَالُوا نَعَمْ ثُمَّ قَالَ لِعَلِیٍّ وَعَبَّاسٍ أَنْشُدُكُمَا بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمَانِ ذَلِكَ قَالاَ نَعَمْ فَتَوَفَّى اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَنَا وَلِیُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَبَضَهَا فَعَمِلَ بِمَا عَمِلَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ تَوَفَّى اللَّهُ أَبَا بَكْرٍ فَقُلْتُ أَنَا وَلِیُّ وَلِیِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَبَضْتُهَا سَنَتَيْنِ أَعْمَلُ فِيهَا مَا عَمِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ ثُمَّ جِئْتُمَانِی وَكَلِمَتُكُمَا وَاحِدَةٌ وَأَمْرُكُمَا جَمِيعٌ جِئْتَنِی تَسْأَلُنِی نَصِيبَكَ مِنِ ابْنِ أَخِيكَ وَأَتَانِی هَذَا يَسْأَلُنِی نَصِيبَ امْرَأَتِهِ مِنْ أَبِيهَا فَقُلْتُ إِنْ شِئْتُمَا دَفَعْتُهَا إِلَيْكُمَا بِذَلِكَ فَتَلْتَمِسَانِ مِنِّی قَضَاءً غَيْرَ ذَلِكَ فَوَاللَّهِ الَّذِی بِإِذْنِهِ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ لاَ أَقْضِی فِيهَا قَضَاءً غَيْرَ ذَلِكَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ فَإِنْ عَجَزْتُمَا فَادْفَعَاهَا إِلَیَّ فَأَنَا أَكْفِيكُمَاهَا

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۵۷۳) .أطرافه 2904، 3094، 4033، 4885، 5357، 5358، 7305

حضرت علی اور حضرت عباس کے باہمی جھگڑے بارے حدیث، یہ مطولا فرض الخمس میں مشروحاً گزری ،تنبیہات کے عنوان سے ابن حجر لکھتے ہیں کہ (لا نورث) میں راء روایت میں زبر کے ساتھ ہے، اگر زیر کے ساتھ پڑھا جائے تو بھی معنی صحیح ہے۔ (فكانت خالصة لرسول الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے نقلِ صحیح میں (خاصة) ہے (أعطا كموه) ضمیر کا مرجع مال ہے نسخہِ کشمیہنی میں ضمیر مونث ہے ای (الخالصة له)۔ (فو الله الذي بإذنه) کشمیہنی کے ہاں لفظِ اللہ غیر مذکور ہے۔

- 6729حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَقْتَسِمُ وَرَثَتِي دِينَارًا مَا تَرَكْتُ بَعْدَ نَفَقَةِ نِسَائِي وَمُؤْنَةِ عَامِلِي فَهُوَ صَدَقَةٌ

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۲۸۱) .طرفاہ 2776، - 3096

شیخِ بخاری ابن ابواویس ہیں جو امام مالک کے بھانجے تھے ان سے بکثرت روایات اخذ کی ہیں سابقہ حدیث میں جو ان کے شیخ اسماعیل بن ابان تھے ان کی مالک سے کوئی روایت نہیں۔ (لا یقتسم) ابوذر کے کشمیہنی سے نسخہ میں یہی ہے باقیوں کے ہاں: (لا یقسم) ہے بقول ابن تین موطا میں۔ اور میں نے بخاری میں بھی یہی پڑھا۔ روایت رفعِ میم کے ساتھ ہے اس طور کہ یہ خبر ہے اور معنی ہے: (لیس یقسم) بعض نے اسے جزم کے ساتھ روایت کیا گویا آپ نے صحابہ کو منع فرما دیا کہ اگر آپ کوئی ترکہ چھوڑیں تو اسے تقسیم نہ کریں، اس کے اور الوصایا کی حدیثِ عمرو بن حارث خزاعی جس میں ہے: (ما ترك رسول الله دينارا ولا درهما) کے مابین کوئی تعارض نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ خبر بمعنی نہی ہو تب دونوں روایتوں کا معنی ایک ہی ہوگا، روایتِ رفع سے مستفاد ہے کہ آپ نے خبر دی کہ ایسا کوئی ترکہ نہ چھوڑیں گے عموماً جس میں تقسیم کا عمل ہوتا ہے مثلاً سونا چاندی اور ان کے ماسوا جو چھوڑیں گے وہ بطریق الارث تقسیم نہ ہوگا بلکہ اسکے منافع مذکورین میں تقسیم کئے جائیں گے۔

(ورثتي) یعنی اگر میں ان میں سے ہوتا جن کا ترکہ بطورِ میراث وارثوں میں تقسیم ہوتا ہے، تو اس لحاظ سے (ورثتي) کا لفظ استعمال فرمایا، یا مراد یہ کہ آپ کے ترکہ کا مال اِرث کی جہت سے تقسیم نہ کیا جائے گا تو اس لفظ کو اسلئے ذکر کیا تا کہ حکم اس کے ساتھ معلل ہو جس کے ساتھ اشتقاق ہے جو کہ ارث ہے تو منفی ان کا اقتسام بالارث ہے (یعنی آپ کے چھوڑے مال سے وہ مستفید تو ہوں گے مگر بطریق الارث نہیں کہ سبھی اپنا اپنا حصہ مستقلاً وصول کر لیں اور جو چاہیں تصرف کریں) یہ بات سبکی کبیر نے لکھی۔

(ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤونة عاملي الخ) عامل سے مراد پر کلام فرض الخمس کے اوائل میں مع شرحِ حدیث ذکر ہو چکی وہاں اس ضمن میں تین اقوال ذکر کئے تھے پھر میں نے ابن دحیہ کی الخصائص میں ایک چوتھا قول بھی منقول پایا کہ اس سے مراد آپکا خادم ہے اور عامل علی الصدقۃ سے عامل علی النخل کے ساتھ تعبیر کیا، زیادت بھی کی، بعض نے اجیر مراد لیا تو اس مجموع سے پانچ اقوال سامنے آتے ہیں: خلیفہ، صانع، ناظر، خادم اور آپ کی قبر کھودنے والا، یہ تب اگر خادم سے مراد اسم جنس ہے وگرنہ اگر ضمیر نخل کیلئے ہے تو وہ صانع یا ناظر کے ساتھ متحد ہے! بخاری نے الوصایا کے اواخر میں اس پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (باب نفقة قيم الوقف) اس میں عامل سے ناظر مراد ہونے کی ترجیح کا اشارہ ہے، نساء کی نفقہ کے ساتھ اور مؤونۃ کی عامل کے ساتھ تخصیص قابلِ سوال ہے اور آیا دونوں کے مابین مغایرت ہے؟ سبکی کبیر نے جواب دیا کہ لغت میں مؤونۃ قیام بالکفایۃ (یعنی ضروریات پوری کرنا) اور انفاق بذل القوت ہے (یعنی غذائی ضرورتیں پورا کرنا) کہتے ہیں یہ مقتضی ہے کہ نفقہ مؤونۃ سے دیگر ہے اور تخصیصِ مذکور میں راز اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ازواجِ مطہرات نے جب اللہ، اس کے رسول اور دارِ آخرت کو اختیار کیا تو ان کیلئے قوت (یعنی خوراک) ہی ضروری تھی (باقی کے مطالبہ سے دستبرداری اختیار کر لی) تو اسی پر دال پر اقتصار کیا اور عامل جب صورتِ اجیر میں ہے تو وہ محتاج اس کا

جواس کی کفایت کرے تو اس پر دال پر اقتصار کیا اھ ملخصا،

اسکی تائید حضرت ابوبکر صدیق کا یہ قول کرتا ہے: (إن حِرُفَتي كانت تَكُفِيُ عائلتي فاشتغلتُ عن ذلك بأمر المسلمين) (یعنی میری حرفت سے میرے خاندان کو گزارا ہو رہا تھا تو اب مسلمانوں کے امور کی دیکھ بھال کی وجہ سے میں اسے جاری نہیں رکھ سکتا) تو اس پر ان کی کفایت کے بقدر وظیفہ مقرر کر دیا گیا، پھر سبکی لکھتے ہیں یہ امر قابلِ اعتراض نہیں کہ حضرت عمر نے عطاء میں حضرت عائشہ کو (دیگر ازواج پر) فضیلت دی (اعتراض تب ہوتا اگر اپنی بیٹی حفصہ ام المومنین کے ساتھ ترجیحی سلوک کرتے) کیونکہ اسے اس بات کے ساتھ معلل کیا کہ آنجناب کو ان سے زیادہ محبت تھی، ابن حجر کے بقول یہ بات ان کے موضوع سے خارج ہوگئی کیونکہ حضرت عمر کا یہ معاملہ ان غنائم کی تقسیم کی نسبت سے تھا جو فتوحات کے باعث حاصل ہوئیں، حدیثِ باب سے جو متعلق ہے یہ وہ جو نبی اکرم کے ترکہ سے متعلق اور جس کے ساتھ انہوں نے اپنی کلام کا آغاز کیا تھا، مرحوم نے یہ افادہ بھی دیا کہ (نفقة نسائی) کے لفظ میں ان کے کپڑے لتے اور تمام لوازم شامل ہیں، یہ درست ہے اسی لئے وہ گھر جہاں وہ وفاتِ نبوی سے قبل تھیں انہی کے پاس رہے اس کی تقریر و بحث فرض الخمس کے شروع میں گزری ہے، اگر ان کا قول: (إن الذی نخلفه صدقة) کو اس امر کے ساتھ منضم کیا جائے کہ آپ کے آل پر صدقہ حرام تھا تو آپکا قول (لا نورث) متحقق ہو جاتا ہے ،قولِ عمر: (يريد نفسه) میں اشارہ ہے کہ قولہ: (نورث) میں نون خاص طور سے متکلم کیلئے ہے (یعنی آنجناب) نہ کہ جمع کیلئے، اہلِ اصول وغیرہم کی کتب میں یہ الفاظ مشہور ہیں: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) تو اس کا ائمہ کی ایک جماعت نے انکار کیا ہے، یہ لفظ (نحن) کے خصوص کی نسبت سے ایسا ہی ہے لیکن نسائی نے ابن عیینہ عن ابو زناد سے مخرج کیا مسند حمیدی میں بھی ابن عیینہ کے حوالے سے یہی ہے اور وہ ابن عیینہ کے اتقن اصحاب میں سے ہیں، اسے ہیثم بن کلیب نے اپنی مسند میں انہی مذکورہ الفاظ کے ساتھ حضرت صدیق اکبر سے نقل کیا طبرانی نے اوسط میں ان کا نحو نقل کیا دارقطنی نے العلل میں ام ہانئ عن فاطمہ عن ابوبکر صدیق سے اسے نقل کیا اور یہ الفاظ وارد کئے: (إن الأنبياء لا يورثون) ابن بطال وغیرہ کہتے ہیں اسکی۔ واللہ اعلم۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ نے انہیں اپنی رسالت کے مبلغ بنا کر بھیجا اور انہیں حکم دیا کہ اس پر کوئی اجرت وصول نہ کریں چنانچہ ارشاد ہوا: (قُلُ لَا أَسُأَلُكُمُ عَلَيُهِ أَجُراً) [الشوری: ۳۲] حضرت نوح، ہود اور دیگر انبیاء علیہم السلام نے بھی اس قسم کی بات کہی تو ان کا وارث نہ بنائے جانے میں حکمت یہ تھی کہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ انہوں نے مال و دولت جمع کی ہے، کہتے ہیں اللہ تعالی کے قول: (وَ وَرِثَ سُلَيُمَانُ دَاوُدَ) [النحل: ۱۶] کو اہل تفسیر نے علم و حکمت (کے وارث ہونے) پر محمول کیا ہے اسی طرح حضرت زکریا کے اس قول کو بھی: (فَهَبُ لِیُ مِنُ لَدُنُكَ وَلِيّاً يَرِثُنِيُ) [مریم: ۵]

ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے کہ علماء کے اس ضمن میں دو اقوال ہیں، اکثر کا موقف ہے کہ انبیاء کا وارث نہیں بنا جاتا، فقہاء میں سے اس کے قائلین ابراہیم بن اسماعیل بن علیہ بھی ہیں حسن بصری سے بھی عیاض نے شرحِ مسلم میں اسے نقل کیا طبری نے اسماعیل بن ابو خالد عن ابو صالح سے اللہ تعالیٰ کے حضرت زکریا کی بات نقل کرتے ہوئے اس قول: (وَإِنِّیُ خِفُتُ الُمَوَالِیَ) [مریم: ۵] کی تفسیر میں نقل کیا کہ: (يَرِثُ مالي ويرث من آل يعقوب النبوة) (یعنی میرے مال اور آلِ یعقوب سے نبوت کا جو وارث بنے) قتادہ عن الحسن سے اس کا نحو نقل کیا لیکن مال کا ذکر نہیں کیا، مبارک بن فضالہ عن حسن سے مرسلا مرفوعاً نقل کیا کہ (رحم الله أخي

زكريا ما كان عليه مَنْ يرث ماله) (یعنی اللہ میرے بھائی یعقوب پر رحم کرے انہیں کیا پڑی تھی کہ اپنے مال کے وارث کے خواہاں ہوئے) بقول ابن حجر بالفرض اگر قولِ مذکور تسلیم بھی کر لیا جائے تو قرآن سے ہمارے نبی کے فرمان: (لانورث ما تركنا صدقة) کا معارض کچھ نہیں تو یہ آپ کے خصائص میں سے ہوگا جن کے ساتھ اللہ نے آپ کا اکرام کیا بلکہ حضرت عمر کا قول (يريد نفسه) آپ کے اسکے ساتھ اختصاص کا مؤید ہے، جہاں تک آیت: (يُوْصِيْكُمُ اللهُ فِيْ أَوْلَادِكُمْ) کا عموم ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان اشخاص کے حق میں یہ عام ہے جو قابلِ مِلک کوئی شئ ترکہ میں چھوڑ جائیں، جب ثابت ہے کہ کہ آپ نے اپنی وفات سے قبل وقف کر دیا تھا تو کوئی ایسی شئ ترکہ میں نہ چھوڑی تھی جس کا وارث بنا جائے تو وارث نہ بنا گیا، بالفرض اگر کوئی ایسا ترکہ تھا تو اس خطاب میں آپکا دخول قابلِ تخصیص ہے کیونکہ آپ کے کثرتِ خصائص معروف ہیں، مشہور ہے کہ آپکا وارث نہ بنا جائے گا تو آپ کی تخصیص ظاہر ہوئی، بعض نے کہا آپ کے عدم موروث ہونے کی حکمت حسمِ مادہ ہے مال کی وجہ سے وارث کے موروث کی موت کی تمنا میں! بعض نے کہا اس وجہ سے کہ نبی اپنی امت کیلئے باپ کی طرح ہوتا ہے تو اس کی میراث سبھی کیلئے ہے یہی صدقۂ عامہ کا مطلب ہے، ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں حدیث سے مستفاد ہے کہ جس نے کہا میرا گھر صدقہ ہے تو وہ اب وارثوں میں تقسیم نہ ہوگا بلکہ وہ اب حبس (یعنی وقف) ہے، اس ضمن میں تصریح بالوقف یا بالتحبس کی ضرورت نہیں، یہ حسن بات ہے لیکن آیا اسے صریح باور کیا جائے یا کنایہ؟ اس کا انحصار نیت پر ہے، حدیثِ ابو ہریرہ میں منقولہ جائیداد کے صحتِ وقف پر دلالت ہے اور یہ کہ آپ کے قول: (ما تركت بعد نفقة الخ) کے عموم کے مدنظر وقف صرف عقار (یعنی زرعی اراضی وغیرہ) کے ساتھ خاص نہیں۔

- 6730حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرَدْنَ أَنْ يَبْعَثْنَ عُثْمَانَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ يَسْأَلْنَهُ مِيرَاثَهُنَّ فَقَالَتْ عَائِشَةُ أَلَيْسَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ .

طرفاه 4034، - 6727 (سابقہ حوالہ)

اسے مالک عن ابن شہاب عن عروہ سے تخریج کیا یہ حدیث موطا میں بھی موجود ہے اور ابن وہب عن مالک کے طریق سے (حدثنی ابن شهاب) واقع ہوا، دار قطنی کے موطا میں قعنبی کے حوالے سے (يسألنه ثمنهن) ہے، یہی جویریہ بن اسماء عن مالک کے طریق سے نقل کیا، موطا کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عثمان کو ابوبکر کے پاس بھیجا اس میں حضرت عائشہ کے حوالے سے یہ الفاظ ہیں: (ماتركنا فهو صدقة) اس کا ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ یہ مسندِ عائشہ سے ہے اسے اسحاق بن محمد فروی نے بھی مالک سے اسی سند کے ساتھ حضرت عائشہ عن ابو بکر صدیق سے نقل کیا اسے دار قطنی نے غرائب میں وارد کیا اور اشارہ دیا کہ وہ حضرت ابو بکر کا واسطہ زیادہ کرنے پر اس میں متفرد ہیں، یہ باب کے شروع کی معمر عن زہری کی روایت کے موافق ہے کیونکہ اس میں حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ ابو بکر نے کہا میں نے رسول اللہ سے سنا کہتے تھے .... تو یہی ذکر کیا تو محتمل ہے کہ حضرت عائشہ نے بھی یہ حدیث نبی کریم سے سنی ہو جیسا کہ ان کے والد نے بھی، اور یہ احتمال بھی ہے کہ ابو بکر ہی کے حوالے سے سنی ہو تو ازواج مطہرات کے اس اقدام کے وقت نبی اکرم سے مرسلاً بیان کر دی۔

- 4 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ تَرَکَ مَالاً فَلأَهْلِهِ

(فرمانِ نبوی: جس نے مال چھوڑا وہ اس کے گھر والوں کا ہے)

ترجمہ کے الفاظ حدیثِ باب میں شامل ہیں اسے ترمذی نے کتاب الفرائض کے شروع میں محمد بن عمرو بن علقمہ کے طریق کے ساتھ ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے انہی الفاظ کے ساتھ تخریج کیا اوراس کے بعد یہ عبارت بھی: (ومن ترك ضياعا فإلَيَّ)(یعنی اولاد اور ایسی جائیداد جن کا کوئی سنبھالنے والا نہیں تو وہ میری ذمہ داری ہے) بعد میں کہتے ہیں زہری نے اسے ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے اس سے اطول نقل کیا۔

- 6731حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِى أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَمَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ وَلَمْ يَتْرُكْ وَفَاءً فَعَلَيْنَا قَضَاؤُهُ وَمَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ

أطرافه 2298، 2398، 2399، 4781، 5371، 6745، - 6763 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۹۰).

سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک جبکہ یونس، ابن یزید ہیں الکفالہ میں زہری پر اسکے صحابی کی بابت اختلاف کا ذکر کیا تھا اور یہ کہ معمران سے (عن جابر) کے ساتھ متفرد ہیں۔ (أنا أولى الخ) اسی طرح بالاختصار ذکر کیا، الکفالہ میں عقیل عن زہری سے یہ کہنے کا سبب بھی مذکور گزرا، اس میں تھا کہ نبی اکرم متوفیٰ کی بابت دریافت فرمایا کرتے تھے کہ آیا اس نے قرض کی ادائیگی کیلئے کچھ چھوڑا ہے؟ (یعنی اگر مقروض تھا تو) تو اگر اثبات میں جواب ملتا تو اس کی نماز جنازہ پڑھاتے وگرنہ صحابہ سے فرماتے تم اپنے ساتھی کی نماز جنازہ ادا کرلو، جب اللہ تعالیٰ نے فتوحات کیں (اور مالی پوزیشن مستحکم ہوئی) تو فرمایا: (أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) (تو گویا قرض کی ادائیگی اپنے ذمہ لے لی) . القرض اور تفسیر سورہ احزاب میں عبدالرحمٰن بن ابوعمرہ عن ابو ہریرہ سے یہ الفاظ گزرے ہیں: (ما من مؤمن إلا وأنا أولىٰ بهِ فى الدنيا والآخرة، اقرؤوا إن شئتم: النبىُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) ابوداؤد کی حضرت جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم فرمایا کرتے تھے: (أنا أولىٰ بِكُلِّ مؤمن من نفسه) یہاں آپکا قول: (فمن مات وعليه دَيْنٌ الخ) روایتِ عقیل کے اطلاق کو خاص کرتا ہے جہاں یہ الفاظ تھے: (فَمَنْ تُوُفِّيَ من المؤمنين وترك دَيْناً فعَلَيَّ قَضَاؤُهٗ) اسی طرح تفسیر احزاب کی روایت کے ان الفاظ کو: (فإن ترك دينا أوضياعا فليأتنى فأنا مولاه أووَلِيُّهٗ) تو معلوم ہوا یہ اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جس نے ادائیگیِ قرض کا کوئی سامان نہیں چھوڑا (اور یہی بات متوفی کی اولاد کے بارہ میں کہی جائے گی کہ اگر ان کا کوئی پرسانِ حال نہیں تو نبی اکرم نے ان کی نگہداشت اپنے ذمہ لی تو اس طرح آپ نے ایک اسلامی ریاست کی ذمہ داریوں کی نشاندہی فرمائی، افسوس یہ کام آج کئی کافر ریاستیں مثلا برطانیہ تو کر رہی ہیں مگر کسی مسلمان ملک کے نصیب میں نہیں)

(فليأتنى) سے مراد کہ میت کا کوئی رشتہ دار جو اس کے قرض وغیرہ کی ادائیگی کیلئے سعی وکوشش میں لگا تھا (یا اس کا شرعی وارث جس کے ذمہ یہ کام عائد ہوا تھا) یا پھر قرضخواہ کی طرف ضمیر کا مرجع ہے، جہاں تک (مولاہ) کی ضمیر تو اس کا مرجع میتِ مذکور ہے! کچھ آگے ابوصالح عن ابو ہریرہ کی روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (فأنا وليه فلا دعى له) الکفالہ میں اس شق کی شرح گزری

اور آپ کے نمازِ جنازہ ترک کرنے کی حکمت بھی اور یہ روش فتوحات شروع ہونے کے دور سے قبل تھی جیسا کہ عقیل کی روایت میں ذکر ہوا، کیا یہ آپ کے خصائص میں سے تھا یا آپ کے بعد تمام حکمرانوں کی یہی ذمہ داری ہوگی؟ راجح یہی کہ سبھی کی ذمہ داری ہے لیکن قروض کی ادائیگی مالِ مصالح (یعنی بیت المال) سے ہوگی، ابن بطال وغیرہ نے نقل کیا کہ یہ آنجناب کی طرف سے تبرّع تھا اس پر بعد کے حکمرانوں پر یہ واجب نہیں، اول رائے کے ضمن میں ابن بطال لکھتے ہیں اگر حکمران بیت المال سے میت کا قرض ادا نہیں کرتا (اور خود اس نے ایسا ترکہ نہیں چھوڑا جو اس مقصد کیلئے استعمال ہوسکے) تو وہ دخولِ جنت سے روکا نہ جائے گا کیونکہ بیت المال پر اس کا استحقاق تھا الا یہ کہ اسکے قرض کی مقدار بیت المال میں موجود مال کی مقدار سے مثلا زیادہ ہو، بقول ابن حجر بظاہر ایسے شخص کو مقاصصت درپیش ہوگا، یہ اس کی مانند ہے جس کے ذمہ بھی اور جس کیلئے بھی حق ہے، پہلے گزرا کہ صراط سے گزر کر اہلِ جنت جب آگے آئیں گے تو جنت اور جہنم کے مابین ایک پل پر روک لئے جائیں گے جہاں دنیا میں ایک دوسرے پہ کی گئیں زیادتیوں کا تبادُل ہوگا حتی کہ جب بالکل پاک صاف اور مہذب ونقی ہوجائیں گے تو دخولِ جنت کی اذن ملے گی تو ان کے قول (لا يحبس) کو مثلا (محبوسٌ معذَّبا) پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

(ومن ترك مالا فلورثته) کشمیہنی کے نسخہ میں (فهو لورثته) ہے یعنی وہ مال، مسلم کے ہاں بھی یہی ہے عبدالرحمٰن بن ابوعمرہ کی روایت میں ہے: (فَلْيَرِثْهُ عصبته من كانوا) مسلم کی اعرج عن ابوہریرہ کے طریق میں یہ الفاظ ہیں: (فإلى العصبة من كان) (یعنی رشتہ داروں کیلئے جو بھی وہ ہوں) کچھ بعد ابوصالح عن ابوہریرہ سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (فماله لموالي العصبة) ای اولیاء العصبۃ، داودی کہتے ہیں یہاں عصبہ سے مراد ورثاء ہیں نہ کہ وہ جو بالتعصیب وارث بنیں گے کیونکہ اصطلاح میں عاصب وہ جس کا حصہ ہے ان میں سے جن کی توریث پر اجماع ہے: (من المجمع على توريثهم) اور اگر اکیلا وہی ہو (کوئی دیگر وارث نہیں) تو سب مال کا وہ وارث بنے گا اسی طرح بالتعصیب اس مال کا بھی جو فروض (یعنی ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے) کے بعد بچ گیا، بعض نے کہا عصبہ سے یہاں مراد (قرابة الرجل) ہے (یعنی متوفی کے اقارب) اور یہ وہ جو میت کے ساتھ کسی اب وجد میں مل جاتے ہیں خواہ اوپر جا کر (یعنی جدِ امجد مشترک ہے) اور ایسے لوگ اسی صورت میں وارث بنتے ہیں جب میت کے زیادہ قریبی وارث مثلا والدین، اولاد، بیوی اور بھائی بہنیں وغیرہم موجود نہ ہوں، یہ نام اس لئے پڑا کیونکہ وہ اس کا احاطہ کئے ہوئے ہیں، کہا جاتا ہے: (عصب الرجل بفلان) أي أحاط به (جیسے عصابہ پٹی کو کہتے ہیں جسے متاثرہ جگہ کے گرد لپیٹا جاتا ہے) اسی وجہ سے کہا گیا: (تعصب لفلان) أي أحاط به (اس کا احاطہ کیا، اسے اپنی حفاظت میں لیا) کرمانی کہتے ہیں مراد اصحاب الفروض (یعنی وہ اقارب جن کے حصے کتاب وسنت میں مذکور ہیں اور بہرصورت انہیں ملنا ہیں) کے بعد عصبہ، کہتے ہیں اصحاب الفروض کا حکم ذکرِ عصبہ سے بطریقِ اولیٰ ماخوذ ہے اسی طرف قولہ (من كانوا) اشارت کناں ہے کہ یہ بالنفس یا بالغیر اس کی طرف منتسبین کی انواع کو متناول ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ (من) شرطیہ ہو۔

- 5 باب مِيرَاثِ الْوَلَدِ مِنْ أَبِيهِ وَأُمِّهِ (بیٹے کا والدین کے ترکہ سے حصہ)

وَقَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ إِذَا تَرَكَ رَجُلٌ أَوِ امْرَأَةٌ بِنْتًا فَلَهَا النِّصْفُ وَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فَلَهُنَّ الثُّلُثَانِ وَإِنْ كَانَ مَعَهُنَّ ذَكَرٌ بُدِءَ بِمَنْ شَرِكَهُمْ

فَيُؤْتَى فَرِيضَتَهُ فَمَا بَقِيَ فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ (زید بن ثابت کہتے ہیں اگر کسی متوفی مرد یا عورت نے بیٹی چھوڑی تو اس کیلئے نصف ہے اور اگر دو یا اس سے زائد ہوں تو ان کیلئے دو تہائی ہے اور اگر ان کے ساتھ کوئی مذکر [یعنی بھائی] بھی ہو تو پہلے ترکہ کے دیگر حصہ داروں [اگر ہوں] کو ان کا مقررہ حصہ دیا جائے گا اور جو باقی بچا وہ ان [بہن بھائیوں] کے مابین اس طرح تقسیم ہوگا کہ لڑکے کا حصہ دو بہنوں کے برابر ہو)

ولد کا لفظ اعم ہے، مذکر و مونث دونوں شامل ہیں، صلبی ولد (یعنی حقیقی اولاد) پر اس کا اطلاق ہے اور آگے اولاد کی اولاد پر بھی، ابن عبد البر لکھتے ہیں اس امر کی اصل جس پر مالک، شافعی، اہل حجاز اور ان کے موافقین نے علمِ میراث میں بناء کی وہ زید بن ثابت کا قول ہے جبکہ اہلِ عراق اور ان کے موافقین کے موقف کی بناء اس ضمن کے حضرت علی کے قول پر ہے اور ہر دو فریق کے مابین معمولی اختلاف ہے۔ (وقال زيد الخ) اسے سعید بن منصور نے عبد الرحمٰن بن ابو زناد عن ابیہ عن خارجہ بن زید بن ثابت عن ابیہ سے بعینہ اسی طرح موصول کیا البتہ ان کے قول: (وإن كان معهن ذكر) کے بعد یہ عبارت ہے: (فلا فريضة لأحد منهن ويبدأ بمن شركهم فيعطى فريضته فما بقى بعد ذلك فللذكر مثل حظ الانثيين) ابن بطال کہتے ہیں قولہ: (وإن كان معهن ذكر) سے مراد یہ کہ اگر بیٹیوں کے ساتھ ساتھ ان کا باپ جا یا بھائی بھی ہے اور ساتھ میں کوئی ایسا جس کیلئے فرضِ مسمیٰ ہے مثلا باپ، کہتے ہیں اسی لئے کہا: (شركهم) اور (شركهن) نہیں کہا، تو اولا اسے اسکا مقررہ حصہ دیا جائے گا اور باقی ترکہ بیٹے اور بیٹیوں کے درمیان اس شرح سے تقسیم کیا جائے گا کہ مذکر کیلئے مؤنث کی نسبت دوگنا ہو! کہتے ہیں یہ ہے حدیثِ باب کی تاویل یعنی آپ کے قول: (الحقوا الفرائض بأهلها) کی۔

- 6732 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ

.أطرافه 6735، 6737، - 6746

ترجمہ: ابن عباس ؓ نے نبی پاک سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ذوی الفروض (یعنی حصہ والوں) کو ان کا مقررہ حصہ دے دو اور جو مال (ان کا حصہ دے کر) بچ جائے تو وہ قریب کے مرد رشتہ دار (یعنی عصبہ) کا ہے۔

(عن ابن عباس) کہا گیا ہے کہ وہب اسے موصول کرنے میں منفرد ہیں ثوری نے اسے ابن طاوس سے نقل کرتے ہوئے ابن عباس کا واسطہ ذکر نہیں کیا بلکہ مرسلا نقل کیا، اسے نسائی اور طحاوی نے تخریج کیا نسائی نے ترجیحِ ارسال کا اشارہ دیا ہے اسی طرح صحیح الموصول کے صاحبین کے نزدیک بھی کیونکہ ان کے ہاں روح بن قاسم وہیب کے اس میں متابع ہیں اسی طرح مسلم کے ہاں یحی بن ایوب اور دار قطنی کے ہاں زیاد بن سعد اور صالح بھی! معمر پر اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ عبد الرزاق نے ان سے موصولا اسے روایت کیا اسے مسلم، ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا ہے، عبد اللہ بن مبارک نے معمر اور ثوری دونوں سے اکٹھے اس کی روایت کرتے ہوئے مرسلا نقل کیا اسے طحاوی نے تخریج کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ معمر کی روایت کو روایتِ ثوری پر محمول کیا جائے، ان دونوں نے اس پر اس لئے حکمِ صحت لگایا کیونکہ اگر چہ ثوری ان سے احفظ ہیں لیکن ایک کثیر تعداد ان کی مقاوم (یعنی مخالف) ہے اور جب وصل و ارسال باہم متعارض ہوں اور کسی ایک طریق کی وجہِ ترجیح معلوم نہ ہو پائے تو موصول طریق مقدم ہوگا۔

(الحقوا الفرائض بأهلها) فرائض سے یہاں مراد حصے جو اللہ کی کتاب میں مذکور ہیں جو کہ نصف، اس کا نصف اس

کے نصف کا نصف، دو تہائی، دونوں (یعنی دو تہائی) کا نصف اور دونوں کے نصف کا نصف ہیں اور اس کے اہل سے مراد جو نصِ قرآنی کی رو سے اس کے مستحق ہیں روح بن قاسم کی ابن طاوس سے روایت میں ہے اہل فرائض کے درمیان کتاب اللہ کے مطابق مال کو تقسیم کرو۔ (فما بقی) روح کی روایت میں ہے: (فما ترکت)۔ (فهو لأولى) کشمیہنی کے نسخہ میں (فهو لأدنىٰ) ہے ہمزہ اور لام کی زبر کے ساتھ اور دونوں کے مابین واوِ ساکن، ولی۔ سکونِ لام کے ساتھ وهو القرب، کا اسمِ تفضیل، یعنی جو نسب کی رو سے میت کے اقرب ہے، احق یہاں مراد نہیں، عیاض نے ذکر کیا کہ مسلم کے ہاں ابن حذاء کی ابن ماہان سے روایت میں ہے: (فهو لأدنى) یہ بھی بمعنی اقرب ہے! خطابی کہتے ہیں یعنی عصبہ میں سے زیادہ قریبی شخص، بقول ابن بطال اولیٰ سے مراد یہ کہ اہلِ فروض کے بعد عصبہ میں اگر میت سے (دوسرے عصبہ کی نسبت) زیادہ قریبی شخص ہے تو بنسبت دور کے رشتہ دار سے (حصہ لینے کا) زیادہ مستحق ہے اور اگر اس لحاظ سے برابر ہوں تو سبھی شریک ہوں گے، کہتے اس حدیث میں آپ کا قصد وہ شخص نہیں جس کا مثلا امہات یا آباء کے توسط سے قرابتداری ہے کیونکہ ان میں کوئی وہ نہیں جو دیگر سے اولیٰ ہو اگر منزلت میں وہ باہم برابر ہوں، ابن منیر نے بھی یہی لکھا، ابن تین کہتے ہیں دراصل اس سے مراد چچا کے ساتھ پھوپھی اور بنت الأخ (یعنی بھتیجی) ابن الاخ (یعنی بھتیجے) کے ساتھ اور بنت العم (چچا کی بیٹی) ابن العم (چچازاد) کے ساتھ، اس سے مشترکہ والدین والے یا فقط باپ کی طرف سے بھائی اور بہن خارج ہوئے کہ وہ تو اس آیت کی رو سے ورثاء میں شامل ہیں: (وَاِنۡ كَانُوۡۤا اِخۡوَةً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ الۡاُنۡثَيَيۡنِ)[المائدة : ۱۷۶] اس سے محجوب (یعنی جو بعض اقارب کی موجودی کی وجہ سے ترکہ سے حصہ لینے سے روک دیا گیا) مستثنیٰ ہے جیسے والد جایا بھائی بیٹی اور اختِ شقیقہ کے ساتھ، اسی طرح ماں جایا بھائی اور بہن بھی کیونکہ قرآن نے (ان کی نسبت) کہا: (فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنۡهُمَا السُّدُسُ)[النساء: ۱۲] اس امر پر اجماع منقول ہے کہ اس (آیت) سے مراد ماں جائے بھائی بہن ہیں، اس کا مزید بیان و تفصیل باب (ابنی عم أحدهما أخ لأم والآخر زوج) میں آئے گی۔

(رجل ذكر) سب روایات میں یہی ہے کتبِ فقہاء میں جیسے مصنفِ نہایہ اور ان کے شاگرد غزالی کے ہاں (فلأ ولى عصبة ذكر) ہے (یعنی عصبہ اقارب میں سے اقرب مذکر) ابن جوزی اور منذری کہتے ہیں یہ لفظ محفوظ نہیں، بقول روایت سے قطع نظر ابن صلاح اس میں لغوی لحاظ سے بھی بعد ہے کہ لغت میں عصبہ برائے جمع اسم ہے نہ کہ واحد کیلئے، یہی کہا مگر بظاہر یہ اسمِ جنس ہے اس پر دال ہے جو سابقہ باب میں منقول حدیثِ ابو ہریرہ کے بعض طرق میں واقع ہوا: (فَلْيَرِثْهُ عصبة من كانوا) ابن دقیق العید لکھتے ہیں اس میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ اخوات (بہنیں) بیٹیوں کی عصبات ہیں جبکہ حدیث فروض کے بعد باقی کے مستحق عصبہ کی نسبت ذکورت کو مقتضی ہے (کہ وہ مرد ہوں) جواب یہ ہے کہ وہ من طریق المفهوم ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا اس کیلئے عموم ہے؟ علی التنزل (یعنی بالفرض اگر عموم باور کیا جائے) تو یہ اس خبر کے ساتھ خاص ہے جو دال ہے کہ اخوات بیٹیوں کے عصبات ہیں، تعبیر بالرجل کے بعد تعبیر بالذکر میں اشکال سمجھا گیا ہے تو خطابی نے کہا اس کی صفت بالذکورت میں تکرار برائے بیان کیا گیا ہے تاکہ جانا جائے کہ عصبہ اگر مثلا چچا یا چچازاد ہو اور اس کے ساتھ اسکی بہن ہو تو وہ بہن وارث نہ ہوگی اور نہ ان کے درمیان مال اس طرح سے تقسیم ہوگا کہ مذکر کا حصہ دو مونث کے برابر ہو، اس کا تعقب کیا گیا کہ یہ (رجل) کے لفظ کے ساتھ تعبیر میں ظاہر ہے اور اشکال ابھی باقی ہے

مگر آپ کی کلام اس امر کے ساتھ منخل ہو جاتی ہے کہ وہ برائے تاکید ہے اسی کے ساتھ ان کے غیر مثلا ابن تین نے جزم کیا، کہتے ہیں اسکا مثل مذکر ابن لبون ہے، قرطبی نے اسے رد کیا اور لکھا ایک قول ہے کہ یہ لفظی تاکید ہے، اس کا رد کیا گیا کہ عرب تاکید وہاں استعمال کرتے تھے جہاں کوئی فائدہ ہو مثلا فی النفس معنی کا تعین یا توہمِ مجاز کا رفع اور یہاں ایسی کوئی بات نہیں، ان کے غیر نے کہا یہ متعلق الحکم کیلئے توکید ہے جو کہ ذکورت ہے کیونکہ کبھی (رجل) سے مراد قوتِ معاملہ اور دلیری کا معنی مراد ہوتا ہے، سیبویہ نے نقل کیا: (مررت برجل رجل أبوه) (یعنی میرا گزر ایک ایسے آدمی سے ہوا جس کا والد مرد ہے) تو اس لئے کلام (ذکر) کے لفظ کے ساتھ زیادتِ تاکید کی محتاج ہوئی حتی کہ کہیں یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ اس سے مراد صرف بالغ افراد ہیں، بعض نے کہا اس خدشہ سے کہ (رجل) سے مراد شخص سمجھ لیا جائے جو مذکر و مونث سے اعم ہے (یعنی دونوں پر اس کا اطلاق ہے) بقول ابن عربی آپ کے قول (ذکر) میں احاطہ بالمیراث ہے کہ یہ فقط ذکر کیلئے ہے نہ کہ مونث کیلئے، قائل کا یہ قول رد نہ کیا جائے گا کہ بیٹی تمام مال کی وارث بنے گی کیونکہ وہ ایسا دو متغایر اسباب کی بناء پر کر سکے گی جبکہ احاطہ ایک سبب کے ساتھ مختص ہے اور یہ نہیں مگر ذکر، اس لئے اس پر ذکوریت کے ذکر کے ساتھ توجہ دلائی، کہتے ہیں اس کیلئے ہر مدعی متفطن نہیں ہو سکتا (یعنی ہر کوئی اسے نہیں سمجھ سکتا)

بعض نے کہا یہ دراصل دونوں جگہ میں مخنث سے احتراز ہے تو زکات میں (بھی) مخنث ماخوذ نہ ہوگا اور نہ وہ مال کا مالک بنے گا اگر منفرد ہو، بعض نے کہا جنس مدنظر رکھتے ہوئے، بعض نے کہا اس میں اشارہ الی کمال کیلئے، جیسے کہا جائے: (امرأة أنثىٰ) بعض نے کہا انثی کے اس کے ساتھ اشتراک کے توہم کی نفی کیلئے تاکہ اسے تغلیب پر محمول نہ سمجھ لیا جائے (تو عورتیں بھی مشترک قرار دی جائیں) بعض نے کہا استحقاق بالعصوبت اور ارث میں سببِ ترجیح پر توجہ مرکوز کرانے کیلئے! اسی لئے مذکر کیلئے دو مونث کے حصہ کے مساوی بنا گیا اس کی حکمت یہ ہے کہ مردوں کو کئی بکھیڑے، ذمہ داریاں اور اخراجات برداشت کرنا ہوتے ہیں مثلا عیال کی نگہداشت، مہمان نوازی، قرضوں وغیرہ کی ادائیگی کا سلسلہ اور سائلین کی دادرسی، نووی نے یہی لکھا ان سے قبل عیاض نے بھی، کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ تعصیب بالذکوریت مردوں کے ساتھ خاص ہے جس کے ساتھ قیام علی اناث (یعنی خواتین کی نگہداشت) ہے، اس قول کی اصل مازری کیلئے ہے جنہوں نے اس میں وارد اشکال کا ذکر کرنے کے بعد لکھا یہ (رجل ذکر) زکات (کے باب) میں(ابن لبون ذکر) کی مانند ہے، کہتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ زکات میں شرع کا قاعدہ ایک مرحلہِ عمر سے اعلی کی طرف انتقال ہے اسی طرح ایک تعداد سے اس سے اکثر کی طرف، تو پچیس بنت مخاض میں سن (یعنی عمر) کے لحاظ سے ان سے اعلی یعنی ابن لبون مقرر کیا گیا، یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ خلافِ قاعدہ ہے اور سنین ایک سن کی مانند ہیں کیونکہ ابن لبون سن میں تو اعلیٰ مگر قدر میں ادنیٰ ہے تو اپنے قول (ذکر) کے ساتھ تنبیہ کی کہ ذکوریت اسے کم قدر کرے گی حتی کہ وہ بنت مخاض کے مساوی ہو جائے حالانکہ عمر میں وہ اس سے اصغر ہے، جہاں تک میراث میں تو جب معلوم ہے کہ مردوں پر ہی ذمہ داریاں عائد ہیں اور انہی میں معنائے تعصیب ہے اور عربوں کی ان کی نسبت وہ رائے ہے جو عورتوں کی نسبت نہیں تو (ذکر) کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا اس علت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جس کے مدِ نظر یہ اختصاص ہوا تو دونوں اگرچہ اس امر میں مشترک ہیں کہ ان دونوں میں ہر ایک کے وصف بذکوریت میں اس پر تنبیہ ہے لیکن دونوں میں متعلق التنبیہ مختلف ہے تو ابن لبون میں نقص کی طرف اشارہ ہے جبکہ (رجل) میں فضیلت کی طرف، قرطبی نے یہ سب ملخص

کیا اوراس پر اظہارِ پسندیدگی کیا

بعض نے کہا یہ (أولیٰ) کا وصف ہے نہ کہ (رجل) کا ، یہ بات سہیلی نے کہی اور اسکے حق میں طولِ کلام کی اور اس پہ نازاں ہوئے اور کہا یہ حدیث علمِ میراث میں اصل ہے اور اس میں اشکال ہے جسے لوگوں یا ان کے اکثر نے اس صحیح وجہ پر نہیں لیا جس کی نسبت اس ذات کی طرف کرنا صحیح ہو جو جوامع الکلم عطا کی گئی (یعنی نبی اکرم) تو لوگوں نے اختصار کی روش اختیار کرتے ہوئے کہا یہ (رجل) کی صفت ہے اور یہ عدم فائدہ کی بناء پر صحیح نہیں کیونکہ کون یہ تصور کرتا ہے کہ آدمی مذکر کے سوا بھی ہوسکتا ہے ، آپ کی کلام اس امر سے اجل ہے کہ ایسے حشو پر مشتمل ہو جس میں کوئی فائدہ نہیں اور نہ کسی حکم ومسئلہ کا اس سے تعلق ہے کہ اگر ایسا ہوتا جو انہوں نے زعم کیا تو فقہِ حدیث ناقص ہوتی کہ اس میں اس لڑکے کے حکم کا بیان موجود نہیں جو سنِ رجولیت کو ابھی نہیں پہنچا جبکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کے لئے بھی حقِ وراثت ہے چاہے ایک گھنٹہ کا ابھی ہو لہذا اسکی بالغ کے ساتھ تخصیص میں کوئی فائدہ نہیں کہ صغیر اس میں شامل نہ ہو ، کہتے ہیں حدیث کا مقصد تو اصحابِ فروض کے بعد قرابتداروں میں سے مستحقینِ وراثت کا بیان ہے اور اگر ایسا ہوتا جو انہوں نے زعم کیا تو اس میں والد کے قرابتداروں اور والدہ کے قرابتداروں کے درمیان تفرقہ نہ ہوتا ، کہتے ہیں جب یہ ثابت ہے تو قولہ (أولی رجل ذکر) سے آپ کی مراد نسبت کے لحاظ سے قریبی ہے جس کا رشتہ رجل وصلب کی طرف سے ہے نہ کہ بطن ورحم (یعنی ماں) کی طرف سے ، تو اولیٰ یہاں میت کا ولی ہے تو وہ فی المعنی اس کی طرف مضاف ہے نہ کہ لفظاً ، جبکہ فی اللفظ وہ نسب کی طرف مضاف ہے ، جو صلب ہے تو صلب سے اپنے قول (أولی رجل) کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ صلب مرد ہی ہوتا ہے تو (لأولیٰ رجل) کے ساتھ اس اَولٰی کے حقِ وراثت سے نفی کا افادہ دیا جو ماں کی طرف سے ہے جیسے ماموں اور اپنے قول (ذکر) کے ساتھ عورتوں کے حقِ وراثت سے نفی کا افادہ دیا اگر چہ میت کے ساتھ ان کا صلبی رشتہ ہی ہو ،

کہتے ہیں اشکال کا باعث دو وجھوں سے ہے ایک اس کے مجرور ہونے کی وجہ سے (رجل) کی صفت خیال کیا گیا اگر مرفوع ہوتا تو یہ اشکال پیدا نہ ہوتا گویا کہا جاتا : (فَوَارِثُهُ أولی رجل ذکر) دوم اس لئے کہ افعل کے لفظ کے ساتھ وارد ہے اور اس وزن کے ساتھ اگر تفضیل مراد ہو تو یہ مایضاف الیہ کا بعض ہوتا ہے جیسے : (فلان أعلم إنسان) تو اس کا معنی ہے (أعلم الناس) تو توھم ہوا کہ آپ کے قول (أولی رجل) سے مراد (أولی الرجال) ہے حالانکہ ایسا نہیں ، مقصد دراصل (أولی المیت) ہے اضافتِ نسب کے ساتھ اور اولی صلب ہے اس کی اضافت کے ساتھ ، جیسے کہو : (هو أخوك أخو الرخاء لا أخو البلاء) (یعنی وہ کشائش میں تیرا بھائی ہے مصیبت میں نہیں) کہتے ہیں تو حدیث میں مذکور (أولیٰ) ولی کی مانند ہے ! اگر کہا جائے واحد کیلئے کیونکر مضاف کیا جائے اور وہ اس سے جزو نہیں ؟ تو جواب یہ ہوگا کہ جب اس کا معنی اقرب فی النسب ہے تو اس کی اضافت جائز ہوگی اگر چہ اس کا جزو نہیں جیسے آپ کا یہ فرمان ہے : (برَّ أمَّك ثم أباك ثم أدناك) کہتے ہیں اس پر اس کلامِ موجز میں وہ متانت اور کثرتِ معانی ہے جس کی نظیر نہیں تو اللہ کی حمد جس نے اس تاویل وتوجیہہ کی توفیق دی اھ ،

بقول ابن حجر یہ کلام گنجلک سے خالی نہیں ! کرمانی نے اس کی تلخیص کرتے ہوئے لکھا ذکر اَولی کی صفت ہے نہ کہ رجل کی اور اولی بمعنی (القریب الأقرب) ہے تو گویا کہا : تو وہ میت کے قریبی مذکر کے لئے ہے رجل ، وصلب کی جہت سے جو قریبی ہو نہ کہ بطن و

رحم کی طرف سے، من حیث المعنی اولی میت کی طرف مضاف ہے اور ذکر رجل کے ساتھ اولویت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے تو اس سے اس اولی سے نفیِ میراث کیا جو ماں کی جہت سے ہو جیسے ماموں، بقول ابن حجر میں نے سب کچھ جوں کا توں نقل کر دیا ہے صرف طوالت سے بچنے کے لئے امثلہ حذف کی ہیں، نووی لکھتے ہیں اس بات پر اجماع ہے کہ اگر فروض کے بعد عصبہ کے لئے کچھ مال باقی رہے تو الاقرب فالاقرب کے لحاظ سے اس کی تقسیم ہو گی تو عاصبِ قریب کی موجودگی میں دور کا عاصب وارث نہ ہو گا اور عصبہ ہر ذکر جس کی میت سے ایسی قرابت ہے کہ میت اور اس کے مابین کوئی عورت نہیں (یعنی میت سے اس کا رشتہ کسی خاتون کے واسطہ سے نہیں) تو اگر یہ اکیلا ہوا تو سب مال کا وارث ہو گا اور اگر ایسے اصحابِ فروض بھی ہیں جنہیں ان کا حصہ دے کر بھی کچھ مال بچتا ہے تو بقیہ ان عصبہ کا ہے اور اگر ایسے اصحابِ فروض تھے کہ سبھی ترکہ ان کے مابین تقسیم ہو گیا تو اب اس کے لئے کچھ نہیں

قرطبی کہتے ہیں جہاں تک فقہاء کا بہن کو بیٹی کے ساتھ عصبہ کا نام دینا تو یہ علی سبیل التجوز ہے کیونکہ جب وہ اس مسئلہ میں بیٹی سے جو بچ گیا، کی حقدار ہوئی تو عاصب سے مشابہ ہوئی بقول ابن حجر بخاری نے اس پر ایک ترجمہ قائم کیا ہے جو آگے آئے گا، طحاوی کہتے ہیں ایک قوم ۔یعنی ابن عباس اور ان کے اتباع ۔ نے ابن عباس سے مروی حدیث کے ساتھ استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ جس نے بیٹی، حقیقی بھائی اور حقیقی بہن چھوڑی تو اس کی بیٹی کے لئے ترکہ کا نصف اور باقی اس کے بھائی کا ہے جب کہ بہن کے لئے کچھ نہیں چاہے وہ حقیقی ہے، اسے طرد (یعنی رد) کیا کہ اگر حقیقی نہیں اور عصبہ ہیں تو ان حضرات نے کہا بیٹی کی موجودگی میں اس کے لئے کچھ نہ تھا بلکہ بیٹی کو دینے کے بعد جو باقی رہا وہ اب عصبہ کا ہے چاہے دور کا رشتہ ہو، ان کا احتجاج اس آیت سے بھی ہے: (اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَهٗٓ اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ) [المائدۃ: ۱۷۶] کہتے ہیں جس نے بیٹی کی موجودگی میں بہن کو ترکہ میں کوئی حصہ دیا اس نے ظاہرِ قرآن کی مخالفت کی، کہتے ہیں ان کے برخلاف استدلال کیا گیا ہے اس امر پر اتفاق کے ساتھ کہ جس نے بیٹی، پوتا اور پوتی (متساویین) چھوڑیں تو بیٹی کے لئے نصف ہے اور باقی کا ترکہ پوتے اور پوتی دونوں کے درمیان (مساوی طور پر) تقسیم ہو گا، صرف پوتے کو اس باقی کے لئے خاص نہیں کیا اس وجہ سے کہ وہ مذکر ہے بلکہ اس کے ساتھ اس کی حقیقی بہن کو بھی حصہ دار بنایا، کہتے ہیں تو اس سے معلوم پڑا کہ حدیثِ ابن عباس مذکور اپنے عموم پر نہیں بلکہ وہ ایک خاص صورت میں ہے وہ یہ کہ جب متوفی نے بیٹی، چچا اور پھوپھی چھوڑی تو بیٹی کے لئے نصفت اور جو باقی بچا وہ چچا کے لئے ہے، پھوپھی کا بالاجماع (اس ترکہ میں) کوئی حصہ نہیں، کہتے ہیں تو نظر بھائی کے ساتھ بہن کے ابن اور بنت کے ساتھ الحاق کو مقتضی ہے نہ کہ چچا اور پھوپھی کے ساتھ کیونکہ اگر میت کے سوائے حقیقی بہن اور بھائی کے کوئی اور نہ ہوں تو ترکہ انہی دو کے مابین تقسیم ہو گا تو اسی طرح اگر پوتا اور پوتی چھوڑے ہیں بخلاف اس کے کہ اگر چچا اور پھوپھی چھوڑے ہوں تب سارا (باقی بچا) ترکہ چچا کے لئے ہو گا، پھوپھی کا بالاتفاق کوئی حصہ نہیں

کہتے ہیں جہاں تک آیت سے ان کا احتجاج تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر میت نے بیٹی اور والد کی طرف سے بھائی چھوڑا ہو تو بیٹی کے لئے نصف اور باقی ترکہ بھائی کے لئے ہے اور یہ کہ قولہ تعالیٰ: (لیس له ولد) کا مطلب ہے وہ ولد جو سب مال کا وارث بنے نہ کہ وہ ولد جو حصہ دار نہیں ہوتا، اقربِ عصبات بیٹے ہیں پھر ان کے بیٹے اور نیچے تک پھر والد پھر دادا اور بھائی، اگر ان دونوں میں ایک ہو، اگر دونوں ہوں تو اس بارے حکم کا آگے بیان ہو گا، پھر بھتیجے اور بھتیجیاں اور ان کی اولاد، نیچے تک، پھر

چچے پھران کی اولاد، نیچے تک اور جو مُدلی بأبوین ہے (یعنی جس کا میت سے دو آباء کے توسط سے رشتہ ہے) وہ مدلی بأبٍ (یعنی جسکا ایک اب کے توسط سے رشتہ ہے) پر مقدم ہے لیکن والد شریک بھائی شقیق (یعنی جو ماں اور باپ دونوں کی طرف سے ہو) بھائی کے بیٹے پر مقدم ہے، والد شریک بھائی کا بیٹا (رشتہ میں) والدین کے چچا پر مقدم ہے اور والد کا (رشتہ میں) چچا والدین کے چچازاد پر مقدم ہے، اس کے ساتھ بخاری نے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ پوتا سارے ترکہ کا وارث بنے گا اگر اس سے مادون بیٹا نہیں (یعنی اگر اپنی اولاد نہیں ہے) اور اس امر پر کہ دادا سب مال کا وارث بنے گا جب اس کے نیچے والا والد نہیں اور اس امر پر کہ ماں شریک بھائی اگر وہ ابن عم بھی ہے تو فرض وتعصب دونوں جہت سے اس کا وراثت میں حصہ ہوگا، اس سب پر بحث وبیان آگے آرہا ہے۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی (الفرائض) میں تخریج کیا۔

- 6 باب مِيرَاثِ الْبَنَاتِ (بیٹیوں کا وراثت سے حصہ)

اس ضمن میں اصل جیسا کہ شروع میں گزرا، یہ قولہ تعالیٰ ہے: (يُوصِيكُمُ اللهُ فِيٓ أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) [النساء : ۱۱] اس طرف اور اس کے شانِ نزول کی طرف اشارہ گزرا اور یہ کہ اہلِ جاہلیت بیٹیوں کو وراثت سے محروم رکھتے تھے جیسا کہ ابوجعفر بن حبیب نے کتاب المحجر میں ذکر کیا، لکھتے ہیں بعض عقلائے جاہلیت نے بیٹی کو وراثت سے حصہ دیا لیکن بیٹوں کے برابر، اس کا نام عامر بن جُشم ہے، اس سببِ مذکور کے ساتھ تمسک کیا جس نے قولہ تعالیٰ: (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ) کی بابت مشہور سوال کا جواب دیا، سوال یہ تھا کہ آیت میں دو بیٹیوں کے حکم کا ذکر ہے جب دونوں اکٹھی موجود ہوں اسکے بیٹے کے ساتھ نہ کہ اگر منفرد ہو اور دونوں صورتوں میں ایک بیٹی کے حکم کا ذکر کیا ہے اسی طرح دو سے زائد بیٹیوں کے حکم کا ذکر ہے (یعنی اس صورت حال کے حکم کا ذکر نہیں کہ اگر صرف دو بیٹیاں ہوں کوئی اور اولاد نہیں) ابن عباس اپنی اس رائے میں منفرد ہیں کہ دونوں کا حکم ایک بیٹی ۔اگر ہو۔ کے حکم کی مانند ہے، جمہور نے اس کا انکار کیا، ان کے ماخذ کی بابت اختلاف کیا گیا تو کہا گیا دونوں کا حکم تین اور زائد کے حکم کی طرح ہے اس کی دلیل سنت کا بیان ہے کہ آیت جب محتمل المعانی ہے تو سنت نے تبیین کی کہ دو بیٹیوں کا حکم دو سے زائد کے حکم کی مانند ہے اور یہ سببِ نزول میں واضح ہے تو چچا نے جب (سعد بن ربیع کی) دو بیٹیوں کو میراث سے محروم کیا تو ان کی والدہ نے نبی اکرم کے سامنے یہ مسئلہ گوشگزار کیا تو آپ نے فرمایا: (يقضي الله في ذلك) (یعنی اس بارے اللہ کوئی فیصلہ کرے گا) تو آیتِ میراث نازل ہوئی تو چچا کی طرف پیغام بھیجا کہ سعد کی دونوں بیٹیوں کو ترکہ کا دو تہائی دے دو اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ اس سے سنت کے ساتھ قرآن کا نسخ لازم آتا ہے کیونکہ یہ بیان وتبیین ہے نہ کہ نسخ

بعض نے کہا دو بہنوں پر قیاس کرنے کے ساتھ۔ اور بیٹیاں ان کی نسبت اولیٰ ہیں کہ میت سے ان کا رشتہ اس کی بہنوں کی نسبت زیادہ قریبی ہے، تو (کم از کم) بہنوں سے انہیں کم نہ ملے گا، بعض نے کہا آیت میں (فوق) کا لفظ مقحم ہے، یہ غلط ہے بقول مبرد اس جہت سے (دو بیٹیوں کا حکم) ماخوذ ہوگا کہ اقل عدد جس میں دونوں صنف مجتمع ہوں ایک بیٹا اور بیٹی ہے تو اگر ایک بیٹی کیلئے ایک تہائی ہے تو دو بیٹیوں کیلئے دو تہائی ہوئے، اسماعیل قاضی احکام القرآن میں لکھتے ہیں اس کا اخذ اس آیت سے کیا جائے گا: (للذكر مثل

حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ) کیونکہ یہ مقتضی ہے کہ اگر ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے تو بیٹے کیلئے دو تہائی اور بیٹی کیلئے ایک تہائی ہے تو جب وہ بیٹے کی موجودی میں ایک تہائی کی مستحق ہے تو ایک اور بیٹی کی موجودی میں ایک تہائی کیلئے تو بطریقِ اولی اس کا استحقاق ہے! سہیلی کہتے ہیں اس کا اخذ (حظ الانثیین) لامِ تعریف برائے جنس کے استعمال سے ماخوذ ہے میں کہ یہ دال ہے کہ دونوں دوثلث کی مستحق ہیں اور یہ کہ اگر ایک ہے تو بیٹے کی ساتھ وہ ایک تہائی کی مستحق ہے، اس کا ظاہر یہ تھا کہ اگر وہ تین ہوتیں تو تمام مال کی وارث ہوتیں تو اسی لئے تین اور تین سے زائد کا حکم بیان کر دیا اور دو کے حکم کے اعادہ سے استغناء کیا کیونکہ وہ دلالتِ لفظ کے ساتھ گزر چکا

صاحبِ کشاف لکھتے ہیں اس کی توجیہہ یہ ہے کہ جس طرح بیٹا ایک بیٹی کے ساتھ دوثلث کا مالک بنتا ہے تو اگر دو بیٹیاں ہوں تو وہ بھی دوثلث کی مالک بنیں گی تو جب ذکر کیا وہ جو دو کے حکم پر دال ہے تو اس کے بعد دو سے زائد کا حکم ذکر کیا، یہ قاضی کی کلام سے منتزع ہے، طیبی نے اس کی تائید کرتے ہوئے لکھا کہ قاضی نے قولہ تعالی: (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً) میں فاء کو مدِ نظر رکھا ہے اس لئے کہ ترتیبِ فاء کا اور قولہ تعالیٰ: (فَوْقَ اثْنَتَيْنِ) میں وصف کا مفہوم اس کیلئے مشعِر ہیں تو گویا جب کہا: (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ) تو عبارتِ نص کے لحاظ سے ایک بیٹا اور ایک بیٹی اگر ہوں، کے حکم کا علم ہوا اور اس سے اشارۃ النص کے بحسب دو بیٹیوں کا حکم معلوم ہوا کیونکہ بیٹا ایک بیٹی کی موجودی میں جس طرح دو تہائی کا وارث بنتا ہے تو دو بیٹیاں اگر ہیں (اور بیٹا کوئی نہیں) تو وہ (بھی) دو تہائی کی وارث بنیں گی پھر (اللہ تعالیٰ نے) ارادہ کیا کہ دو بیٹیوں سے زیادہ اگر ہیں، کا حکم ذکر کریں تو فرمایا: (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ) تو جس نے عبارتِ نص مدِ نظر رکھی اس نے کہا حالتِ اجتماع مراد ہے نہ کہ انفراد اور جس نے اشارتِ نص کا اعتبار کیا اس نے کہا دو بیٹیوں کا حکم مطلقاً حکمِ ذکر ہے، اس تقریر پر اعتراض کیا گیا کہ سابق مذکور سے ثابت ہوا کہ دونوں کیلئے ایک صورت ایسی بھی ہے کہ جس میں ان کیلئے دو تہائی ہے اور یہ ہمیشہ صورتِ اجتماع نہیں کیونکہ اگر دو بیٹیوں کے ساتھ ساتھ ایک بیٹا بھی ہے تو دونوں کیلئے دو تہائی نہیں، اس کا جواب دشوار ہے الا یہ کہ اس کی طرف یہ منضم کیا جائے کہ حدیث اس کے درمیان ہے، ابن عباس کی طرف سے عذر یہ ہوسکتا ہے کہ انہیں یہ حدیث پہنچ نہ سکی تو وہ ظاہر آیت کے ساتھ چلے اور سمجھے کہ قولہ تعالیٰ: (فوق اثنتیین) دو تہائی سے زیادہ کے انتفاء کیلئے ہے نہ کہ دو کیلئے اس کے اثبات کیلئے، اسی طرح سہیلی کے جواب پر یہ امر وارد ہوتا ہے کہ دو بیٹیوں کا وراثت سے دو تہائی کا حصہ ہر صورت میں ان کیلئے نہیں ہوتا۔

- 6733حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ مَرِضْتُ بِمَكَّةَ مَرَضًا فَأَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ فَأَتَانِي النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُنِي فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي مَالاً كَثِيرًا وَلَيْسَ يَرِثُنِي إِلاَّ ابْنَتِي أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي قَالَ لاَ قَالَ قُلْتُ فَالشَّطْرُ قَالَ لاَ قُلْتُ الثُّلُثُ قَالَ الثُّلُثُ كَبِيرٌ إِنَّكَ إِنْ تَرَكْتَ وَلَدَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَتْرُكَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً إِلاَّ أُجِرْتَ عَلَيْهَا حَتَّى اللُّقْمَةَ تَرْفَعُهَا إِلَى فِي امْرَأَتِكَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَأُخَلَّفُ عَنْ هِجْرَتِي فَقَالَ لَنْ تُخَلَّفَ بَعْدِي فَتَعْمَلَ عَمَلاً تُرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِلاَّ ازْدَدْتَ بِهِ رِفْعَةً وَدَرَجَةً وَلَعَلَّ أَنْ تُخَلَّفَ بَعْدِي حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ ، لَكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ ابْنُ خَوْلَةَ

يَرْثِي لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ .قَالَ سُفْيَانُ وَسَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۲۳۳)

أطرافه 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5659، 5668، 6373

الوصایا میں اس کی مفصل شرح گزری غرضِ ترجمہ یہاں اسکا یہ جملہ ہے: (وليس يرثني إلا ابنتي) پہلے ذکر ہوا کہ حضرت سعد کی یہ نفی اپنی اولاد کی نسبت سے تھی (کہ تب سوائے ایک بیٹی کے ان کی کوئی اولاد نہ تھی) وگرنہ ان کے عصبات موجود تھے جن کا ان کے ترکہ میں حصہ تھا۔

6734 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ مَرِضْتُ بِمَكَّةَ مَرَضًا فَأَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ فَأَتَانِي النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُنِي فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي مَالاً كَثِيرًا وَلَيْسَ يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَتِي أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي قَالَ لاَ قَالَ قُلْتُ فَالشَّطْرُ قَالَ لاَ قُلْتُ الثُّلُثُ قَالَ الثُّلُثُ كَبِيرٌ إِنَّكَ إِنْ تَرَكْتَ وَلَدَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَتْرُكَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا حَتَّى اللُّقْمَةَ تَرْفَعُهَا إِلَى فِي امْرَأَتِكَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَأُخَلَّفُ عَنْ هِجْرَتِي فَقَالَ لَنْ تُخَلَّفَ بَعْدِي فَتَعْمَلَ عَمَلاً تُرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا ازْدَدْتَ بِهِ رِفْعَةً وَدَرَجَةً وَلَعَلَّ أَنْ تُخَلَّفَ بَعْدِي حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ لَكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ ابْنُ خَوْلَةَ يَرْثِي لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ قَالَ سُفْيَانُ وَسَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ

أطرافه 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5659، 5668، 6373 (ایضاً).

اس کی شرح اور بیٹی اور بہن کے حصہ بارے مکمل بحث باب (ميراث الأخوات مع البنات) میں آرہی ہے جہاں ایک اور حوالے کے ساتھ اسود سے یہی روایت نقل کی ہے، سند میں ابونصر سے ہاشم بن قاسم، شیبان سے ابن عبدالرحمن اور اشعث سے مراد ابن ابوالشعثاء سلیم محاربی ہیں اسے یزید بن ہارون نے کتاب الفرائض میں ثوری عن اشعث عن اسود بن یزید سے تخریج کرتے ہوئے لکھا کہ ابن زبیر کے پاس بیٹی اور بہن کا قضیہ پیش ہوا تو بیٹی کو نصف اور باقی مال عصبہ میں (جن میں بہن بھی شامل تھی) تقسیم کر دیا تو میں نے عرض کی حضرت معاذ نے یمن میں یہ فیصلہ کیا تھا تو یہی حدیث ذکر کی تو کہنے لگے میرے ایلچی بن کر قاضیِ کوفہ عبداللہ بن عتبہ کے پاس جاؤ اور انہیں یہ حدیث بیان کرو، دارمی اور طحاوی نے بھی ثوری کے طریق سے اس کا نحو نقل کیا۔

۷ - باب مِيرَاثِ ابْنِ الِابْنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ (بیٹے کے عدم کی صورت میں پوتے کی میراث)

یعنی اگر میت کا صلبی بیٹا نہیں ہے یعنی نہ پوتے کا والد اور نہ اس کا چچا۔ (وقال زید الخ) اسے سعید بن منصور نے عبد الرحمٰن بن ابوزناد عن ابیہ عن خارجہ بن زید عن ابیہ سے موصول کیا۔ (بمنزله الولد) یعنی صلبی بیٹے کی طرح۔ (إذا لم یکن دونهم) یعنی ان کے اور میت کے درمیان۔ (ولد ذکر) مونث سے احتراز کیا (ذکر) کا لفظ اکثر کے نسخوں سے ساقط ہے کشمیہنی کے ہاں یہ ثابت ہے، سعید بن منصور کی مذکورہ بالا روایت میں بھی ہے۔ (یرثون کما الخ) یعنی اگر منفرد ہیں تو تمام مال کے وارث ہوں گے اور ان افراد کیلئے حاجب ہوں گے جن کا میت سے رشتہ ان سے کمتر ہے یعنی جن کا اس سے رشتہ دو یا زائد کے واسطہ سے ہے، ہر اعتبار سے ان کے ساتھ مشابہت مراد نہیں آخر میں ان کا قول: (ولا یرث ولد الابن مع الابن) ما تقدم کی تاکید ہے کیونکہ بیٹے کی موجودی میں پوتوں/ پوتیوں (یعنی اس زندہ بیٹے کی اولاد) کا محروم ہونا (إذا لم یکن دونهم الخ) سے بطریق المفہوم ماخوذ ہے۔

- 6735حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ

أطرافه 6732، 6737، - 6746 (اسی میں سابقہ سابقہ نمبر).

یہ کچھ قبل ہی مشروحا گزری ابن بطال کہتے ہیں اکثر فقہاء کا اس شخص کی بابت جس نے بیوی، والد، بیٹی، پوتا اور پوتی چھوڑا، قول ہے کہ فروض مقدم کئے جائیں گے (یعنی جو حصے قرآن وسنت میں طے شدہ ہیں) تو بیوی کو ایک بٹا چار، والد کو ایک بٹا چھ اور بیٹی کو نصف دے کر باقی ترکہ بیٹے کی اولاد کے درمیان اس طرح تقسیم ہوگا کہ مذکر کیلئے مونث سے دگنا ہو تو اگر بیٹی بیٹے سے اسفل ہے تو باقی بیٹے کا ہے نہ کہ بیٹی کا، بعض نے کہا مطلقا باقی سب اس کا ہے (یعنی اسفل قرابت کو مدنظر رکھے بغیر) کیونکہ آپ نے فرمایا ہے: (فما بقی فلأولى رجل ذکر) زید بن ثابت اور جمہور نے اس آیت سے تمسک کیا: (فِیۡۤ اَوۡلَادِکُمۡ لِلذَّکَرِ مِثۡلُ حَظِّ الۡاُنۡثَیَیۡنِ) ، اس امر پر اجماع ہے کہ پوتے اور پوتیاں اپنے بیٹوں کے فقدان کی صورت میں (اپنے) بیٹوں کی طرح ہیں اگر تعداد میں وہ مستوی ہوں تو اس پر یہ صورت (فلأولى رجل ذکر) کے عموم سے مستثنیٰ ہے۔

- 8 باب مِيرَاثِ ابْنَةِ ابْنٍ مَعَ ابْنَةٍ (بیٹی کے ساتھ پوتی کی میراث)

نسخہ کشمیہنی میں (مع بنت) ہے۔

- 6736حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو قَيْسٍ سَمِعْتُ هُزَيْلَ بْنَ شُرَحْبِيلَ قَالَ سُئِلَ أَبُو مُوسَى عَنِ ابْنَةٍ وَابْنَةِ ابْنٍ وَأُخْتٍ فَقَالَ لِلابْنَةِ النِّصْفُ وَلِلأُخْتِ النِّصْفُ وَأْتِ ابْنَ مَسْعُودٍ فَسَيُتَابِعُنِي فَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَأُخْبِرَ بِقَوْلِ أَبِي مُوسَى فَقَالَ لَقَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ أَقْضِي فِيهَا بِمَا قَضَى النَّبِيُّ ﷺ لِلابْنَةِ النِّصْفُ وَلابْنَةِ ابْنٍ السُّدُسُ تَكْمِلَةَ الثُّلُثَيْنِ وَمَا بَقِيَ فَلِلأُخْتِ فَأَتَيْنَا أَبَا مُوسَى فَأَخْبَرْنَاهُ بِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ فَقَالَ لاَ تَسْأَلُونِي مَا دَامَ هَذَا الْحَبْرُ فِيكُمْ

طرفه - 6742.

ترجمہ: ابوموسیٰؓ سے کسی نے بیٹی اور پوتی اور بہن (کے حصوں) کی بابت سوال کیا تو انھوں نے کہا آدھا بیٹی کے لیے اور آدھا بہن کے لیے ہے اور تم ابن مسعودؓ سے جا کر پوچھو یقین ہے کہ وہ بھی میرے ہی جیسا جواب دیں گے تو ان سے پوچھا گیا اور ابوموسیٰؓ کا جواب ان سے بیان کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ اگر میں یہ جواب دوں تو گمراہ ہو جاؤں اور ہرگز ہدایت نہ پاؤں، میں اس میں وہی حکم لگاؤں گا جو نبی پاک نے لگایا ہے، بیٹی کے لیے آدھا اور پوتی کے لیے چھٹا، یہ دو تہائیوں کا تکملہ ہوا اور باقی جو بچا وہ بہن کے لئے ہے (سائل کہتا ہے) پھر ہم ابوموسیٰؓ کے پاس آئے اور ہم نے ان سے ابن مسعودؓ کا فتویٰ بیان کیا تو انھوں نے کہا جب تک یہ بڑا عالم تم میں ہے مجھ سے کبھی نہ پوچھنا۔

(أبو قيس) یہ عبد الرحمٰن بن ثروان ہیں، ہذیل زاء کے ساتھ مصغرا ہے، کثیر فقہاء کی کتب میں (هذيل) واقع ہے یہ تحریف ہے، یہ ابن شرحبیل ہیں یہ اور ان سے راوی کوفی اودی ہیں، نسائی کی وکیع عن سفیان کے طریق سے روایت میں: (عن أبي قيس واسمه عبد الرحمن) واقع ہے۔ (سئل أبو موسى الخ) نسائی کی غندر عن شعبہ سے روایت میں ہے کہ ایک شخص ابو موسی اشعری جو کہ (کوفہ کے) امیر تھے اور سلمان بن ربیعہ باہلی کے پاس آیا اور دونوں سے سوال کیا، ابوداؤد نے بھی اعمش عن ابوقیس سے یہی ذکر کیا البتہ ان کی امارت کا ذکر نہیں کیا یہی ترمذی، ابن ماجہ، طحاوی اور دارمی کی کئی طرق کے ساتھ ثوری سے ابوموسی کے ساتھ سلمان بن ربیعہ کے ذکر کی زیادت کے ساتھ منقول ہے، انہوں نے ذکر کیا کہ سلمان ابوموسی کے دور میں کوفہ کے قاضی تھے۔ (وائت ابن مسعود الخ) اعمش اور ثوری کی مشار الیہما روایتوں میں ہے: (فقال له أبو موسى وسلمان بن ربيعة) ان کے ہاں (فسيتابعنا) ہے، ابوموسی نے یہ بات علی سبیل الظن کہی تھی کیونکہ انہوں نے اجتہاد کیا اور سلمان نے ان کی موافقت کی تو خیال کیا (یہ اجتہاد صحیح ہوگا اور) ابن مسعود ان کی متابعت کریں گے، یہ بھی ممکن ہے کہ ابن مسعود کے پاس جانے کا مشورہ بطورِ استثبات دیا ہو۔

(لقد ضللت الخ) ابوموسی کے قول کہ وہ بھی ہماری موافقت کریں گے جواب میں یہ کہا اور اشارہ کیا کہ یہ صریح سنت کے خلاف ہے اور اگر عمدا ایسا کیا تو گمراہ ہوں گے۔ (أقضي فيها الخ) دارقطنی کی حجاج بن ارطاۃ عن عبد الرحمٰن بن مروان کے طریق سے روایت میں ہے کہ کہا میں کیسے کہوں یعنی قولِ ابوموسی کے مثل۔ (وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول) تو یہی ذکر کیا۔

(فأتينا الخ) اس میں اشارہ ہے کہ راویِ حدیث ہذیل سائل کے ہمراہ ابن مسعود کے ہاں گئے ان کا جواب سن کر اکھٹے ہی ابو موسی کے پاس آئے اور انہیں بتلایا۔ (ما دام هذا الحبر) حاء پر زبر اور زیر دونوں پڑھی جاتی ہیں، جوہری نے نقل کیا اور زیر کو ترجیح دی، فراء نے جزم کیا کہ حاء مکسور ہے اور کہا اس حبر (یعنی روشنائی) کے نام پر یہ نام پڑا جس کے ساتھ کتابت کی جاتی ہے، ابوعبید ہروی کے بقول (هو العالم بتحبير الكلام و تحسينه) (یعنی جو کلام کی تزیین و تحسین کرنا جانتا ہے) اور یہ تمام محدثین کی روایت میں (حاء کی) زبر کے ساتھ ہے، ابوہیثم نے زیر کا انکار کیا، راغب کہتے ہیں عالم کو حبر اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے علوم کے اثرات (اس کے شاگردوں اور کتب کی صورت میں) باقی رہتے ہیں، یہ واقعہ حضرت عثمان کے دور کا ہے انہی کے عہد میں ابوموسی کو کوفہ کا امیر مقرر کیا گیا تھا ان سے قبل ابن مسعود اس کے امیر تھے پھر ابوموسی کی ولایت سے ایک مدت قبل انہیں معزول کر دیا گیا، ابن بطال کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ عالم اگر سمجھے کہ کسی مسئلہ میں نص موجود نہیں تو وہ اجتہاد کر سکتا ہے اور جواب کا متولی نہ بنے تا آنکہ اس بارے بحث و تمحیص کرے، یہ بھی ثابت ہوا کہ

تنازع کی صورت میں سنت حجت ہے تو اس کی طرف رجوع واجب ہے، صحابہ کرام کی انصاف پروری، اعتراف بالحق اور اس کی طرف رجوع کرنے کی عادت بھی ظاہر ہوئی اور اہلِ علم کے فضل وعلم کا معترف ہونا بھی، ابن مسعود کی سنت پر کثرتِ اطلاع بھی عیاں ہوئی، کہتے ہیں فقہاء کے مابین ابن مسعود کی اس روایت کی بابت کوئی اختلاف نہیں ابوموسی کی کلام میں اشعار ہے کہ انہوں نے بھی رجوع کر لیا، بقول ابن عبدالبر اس میں فقط ابوموسی اور سلمان بن ربیعہ نے ہی مخالفت کی تھی ابوموسی نے تو رجوع کر لیا اور شائد سلمان نے بھی (شائد نہیں بلکہ یقیناً) سلمان مذکور کی صحابیت بارے اختلاف ہے حضرات عمر و عثمان کے ادوار میں فتوحاتِ عراق میں شریک تھے دورِ عثمانی میں شہید ہو گئے انہیں گھوڑوں کے بارہ میں نہایت معرفت و تجربہ کی بنا پر سلمان الخیل کہا جاتا تھا،

طحاوی نے ابن مسعود کی اس روایت سے استدلال کیا کہ ابن عباس کی حدیث: (فما أبقت فلأولى رجل ذكر) سے مراد جو میت کا قریب ترین عصبہ ہو اور اگر یہ کوئی خاتون ہے تو باقی کا ترکہ اسی کو ملے گا، اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ نبی اکرم نے باپ شریک بہنوں کو بیٹی کے ساتھ عصبہ بنایا ہے تو یہ بنات کے ساتھ ارث کی جانب سے حکمِ ذکور میں ہوئیں، دیگر نے کہا اللہ تعالی کے قول: (اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ)[النساء : ۱۷۶] میں ولدِ مذکور کے ذکر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قولِ قائل کہ (وُلِدَ لفلان كذا) (یعنی فلاں کے ہاں بچہ ہوا) سے وہی سابق الی الوہم ہے تو یہ جملہ سن کر ذہن میں سب سے قبل یہی آتا ہے کہ وہ بیٹا ہو گا چاہے حقیقت میں بیٹیاں ہی ہوں لیکن یہ امرِ شائع ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ)[التغابن: ۱۵] اور کہا: (لَنْ يَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ) [الممتحنة: ۳] اور ایک کافر کا قول نقل کرتے ہوئے ذکر ہوا: (لَأُوتَيَنَّ مَالاً وَوَلَداً) [مريم : ۷۷] تو ان آیات میں ولد اور اولاد سے مراد ذکور ہیں نہ کہ اناث! کیونکہ عرب بنات کے ساتھ تکاثر نہ کرتے تھے (یعنی ان کی کثرت کے خواہاں اور اس پر نازاں نہ ہوتے تھے) تو جب اللہ تعالی کا قول: (اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ) کو بیٹوں پر محمول کیا جانا بہن کے بیٹی کے ساتھ میراث میں شریک ہونے کیلئے مانع نہیں، بالفرض اگر آیت میں ولد اعم ہے تو یہ محتمل ہے کہ اس کے ساتھ عموم علی ظاہرہ مراد ہو اور یہ بھی کہ خصوصیت کے ساتھ بیٹے ہی مراد ہوں تو سنتِ صحیحہ نے تبیین کی کہ اس سے مراد بیٹے ہیں نہ کہ بیٹیاں!

ابن عربی لکھتے ہیں قصہِ ابوموسی اور ابن مسعود سے حدیث کی معرفت سے قبل قیاس پر عمل کا جواز ماخوذ ہے اور جب حدیث کا علم و معرفت ہو جائے تب اس کی طرف رجوع اور سنت کے مخالف حکم و رائے کا نقض کرنا ہو گا بقول ابن حجر ابوموسی کی صنیع سے ماخوذ ہو گا کہ وہ حدیث کی طلب و تلاش سے پہلے عمل بالاجتہاد کی رائے رکھتے تھے اور یہی لائق ہے اس شخص کے جو مخصص کی طلب و تلاش سے قبل عمل بالعام کی روش رکھتا ہے، ابن حاجب نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ مخصص بارے بحث و تلاش سے قبل عموم پر عمل کرنا منع ہے، تعاقب کیا گیا کہ ابواسحاق اسفرائنی اور ابواسحاق شیرازی نے اس ضمن میں اختلاف نقل کیا ہے، ابوبکر صیرفی اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ یہی مشہور ہے، حنفیہ سے منقول ہے کہ فوری طور پر تو یہی واجب ہے کہ عموم کیلئے انقیاد ہو، ابن شریح، ابن خیران اور قفال کہتے ہیں تلاش ضروری ہے، ابوحامد کا قول ہے کہ اسی طرح مطلق امر اور نہی بارے بھی اختلاف ہے۔

اس حدیث کو ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور نسائی نے بھی (الفرائض) میں تخریج کیا۔

- 9 باب مِيرَاثِ الْجَدِّ مَعَ الْأَبِ وَالإِخْوَةِ (والد اور بھائیوں کے ساتھ دادے کا وراثت میں حصہ)

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَابْنُ الزُّبَيْرِ الْجَدُّ أَبٌ وَقَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ (يَا بَنِي آدَمَ) (وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ) . وَلَمْ يُذْكَرْ أَنَّ أَحَدًا خَالَفَ أَبَا بَكْرٍ فِي زَمَانِهِ وَأَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ مُتَوَافِرُونَ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَرِثُنِي ابْنُ ابْنِي دُونَ إِخْوَتِي وَلاَ أَرِثُ أَنَا ابْنَ ابْنِي وَيُذْكَرُ عَنْ عُمَرَ وَعَلِيٍّ وَابْنِ مَسْعُودٍ وَزَيْدٍ أَقَاوِيلُ مُخْتَلِفَةٌ

(حضرات ابوبکر، ابن عباس اور ابن زبیر قائل ہیں کہ دادا (وراثت میں) باپ کی طرح ہے اور ابن عباس نے یہ آیت پڑھی: ﴿يا بَنِي آدَمَ﴾ اور ﴿واتبعت ملة آبائي إبراهيم و إسحاق و يعقوب﴾ یہ ذکر نہیں کیا کہ کسی نے اس ضمن میں ابوبکرؓ کی مخالفت کی ہو [یعنی ان کے عہد میں] حالانکہ اس وقت کثیر صحابہؓ موجود تھے اور ابن عباس نے کہا میرے وارث میرے پوتے ہونگے بھائی نہ ہونگے اور میں اپنے پوتوں کا وارث نہ بنوں گا، حضرات عمر، علی، ابن مسعود اور زید سے اس ضمن میں مختلف اقوال منقول ہیں)

جد سے یہاں مراد جو والد کی جہت سے ہو (یعنی دادا، کیونکہ عربی میں والدہ کے والد کو بھی جد کہا جاتا ہے) اور اخوۃ سے مراد (الأشقاء) (شقیق کی جمع یعنی حقیقی، والدین یعنی دونوں کی طرف سے جو ہوں) اور وہ بھی جو صرف والد شریک ہوں، اس امر پر اجماع واقع ہے کہ باپ کی موجودی میں دادا کا وراثت میں کوئی حصہ نہیں۔ (وقال أبوبكر الجد أب) یعنی حقیقۃً وہ اب ہے لیکن قرب و بعد کے لحاظ سے مراتب متفاوت ہیں، بعض نے کہا معنی یہ ہے کہ حرمت اور وجوہِ برّ (یعنی نیکی اور حسنِ سلوک کرنے) میں وہ بمنزلہِ والد ہے، ان مذکورین سے معروف اول ہی ہے، کتاب الفرائض میں یزید بن ہارون لکھتے ہیں ہمیں محمد بن سالم نے شعبی سے خبر دی کہ حضرات ابوبکر، ابن عباس اور ابن زبیر دادا کو والد کی حیثیت دیتے تھے کہ جس کا وہ وارث اسکا وہ بھی ہے اور جسکا وہ حاجب (یعنی اپنی موجودی کے باعث حصہ لینے سے روکنے والا) ہوتا ہے اس کا یہ بھی ہوگا، محمد بن سالم ضعیف ہیں اور شعبی نے حضرت ابوبکر کا زمانہ نہیں پایا، ایک اور طریق سے بھی یہ منقول ہے، اگر شعبی کے اس نقل کردہ کو عموم پر محمول کیا جائے تو اس سے ایک صورت میں ان کے اس اجماع کی خلاف ورزی لازم آتی ہے وہ یہ کہ والدہ کی والدہ اگر وہ علاتی ہو (بنی علات جو ایک باپ کی متعدد بیویوں سے اولاد ہو) وہ والد کے ساتھ ساقط ہوگی (یعنی وراثت سے محروم) مگر دادا کے ساتھ نہیں، دو صورتوں بارے اختلاف ہے ایک یہ کہ بنی علات اور بنی اعیان (یعنی جو والدین کی جانب سے باہم بہن بھائی ہوں) والد کے ساتھ ساقط ہوتے ہیں مگر دادا کے ساتھ نہیں مگر ابوحنیفہ اور ان کے اتباع کے نزدیک، اور والدہ، والد اور دو میں سے ایک بیوی کے ساتھ، باقی ترکہ کا ثلث لے گی جبکہ دادا کے ساتھ وہ تمام ترکہ کا ثلث لے گی البتہ اس ضمن میں ابو یوسف نے کہا وہ والد کی مانند ہے

ارث بالولاء میں ایک تیسری صورت بھی ہے جس میں بھی اختلاف ہے، حضرت ابوبکر کا اثر دارمی نے شرطِ مسلم پر سند کے ساتھ ابوسعید خدری سے موصول کیا ہے، صحیح سند کے ساتھ ابوموسی کے حوالے سے بھی نقل کیا اسی طرح حضرت عثمان تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ ابوبکر دادا کو بمنزلہِ والد قرار دیتے تھے ایک طریق میں ہے اس صورت میں کہ (إذا لم يكن دونه أب) (یعنی اس سے نیچے اگر اَب نہ ہو) صحیح سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے دادا کو والد کے بمنزلہ کہا، بخاری نے آخر باب میں ابن عباس سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے اسے بمنزلہ والد کہا، المناقب میں ابن زبیر سے بھی موصولا یہی گزرا جہاں تک ابن عباس کا قول تو اسے محمد بن نصر مروزی نے کتاب الفرائض میں عمرو بن دینار عن عطاء عنہ سے نقل کیا دارمی نے بسند صحیح طاوس عنہ سے یہی ذکر کیا یزید بن

ہارون نے لیث عن طاوس سے نقل کیا کہ حضرات عثمان اور ابن عباس دادا کو والد کے بمنزلہ کرتے تھے ابن زبیر کا قول ابن ابوملیکہ کے طریق سے موصولا گزرا ہے، کہتے ہیں اہل کوفہ نے انہیں دادا کے بارہ میں خط لکھا تو کہا حضرت ابوبکر نے اسے والد کے بمنزلہ کیا تھا اس میں دلالت ہے کہ انہیں حضرت ابوبکر کی اس صنیع کے مطابق فتوی دیا، یزید بن ہارون نے سعید بن جبیر سے نقل کیا کہتے ہیں میں عبداللہ بن عتبہ کا کاتب تھا تو انہیں ابن زبیر کا خط آیا جس میں حضرت ابوبکر کے حوالے سے یہی مکتوب تھا۔

(وقرأ ابن عباس الخ) اسے محمد بن نصر نے عبدالرحمٰن بن معقل کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ایک شخص نے ابن عباس سے دادا کی بابت پوچھا تو کہا: (أي أب لك أكبر؟) (یعنی تمہارا سب سے بڑا اب کون ہے؟) اس پر وہ خاموش رہا گویا اس کے جواب سے عاجز ہے تو میں نے کہا حضرت آدم! کہنے لگے قرآن میں (یا بنی آدم) نہیں سنا؟ (یعنی سب کو حضرت آدم کے بیٹے کہہ کر پکارا) اسے دارمی نے اس طریق سے نقل کیا، جہاں تک (وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِيْ الخ) سے ان کا احتجاج تو اسے سعید بن منصور نے عطاء عنہ کے حوالے سے موصول کیا، بعض ان حضرات نے آپ کے قول: (أنا ابن عبد المطلب) سے بھی تمسک کیا ہے حالانکہ آپ ان کے پوتے تھے۔ (وأصحاب النبي الخ) گویا اس سے اس قولِ مذکور کی تقویت ثابت کر رہے ہیں کیونکہ سکوتی اجماع حجت ہے اور وہ یہاں حاصل ہے یہاں غیر مذکور جن دیگر صحابہ کرام سے صراحت کے ساتھ منقول ہے کہ دادا اس حصہ کا وارث بنتا ہے (یعنی اگر والد زندہ نہیں) جس کا والد بنتا ہے ان میں حضرات معاذ، ابو درداء، ابوموسی، ابی بن کعب، عائشہ اور ابو ہریرہ ہیں حضرات عمر، عثمان، علی، ابن مسعود سے بھی یہ منقول ہے جیسا کہ ان سے مخالف قول بھی منقول ہے آگے ذکر آئے گا، تابعین میں سے عطاء، طاوس، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ، ابوشعثاء، شریح اور شعبی، فقہائے امصار میں سے عثمان تیمی، ابوحنیفہ، اسحاق بن راہویہ، داؤد، ابوثور، مزنی اور سریج کی بھی یہی رائے ہے حضرات عمر، علی، زید بن ثابت، اور ابن مسعود دادا کے ساتھ ساتھ بھائیوں کی توریث کے بھی قائل ہیں البتہ اس کی کیفیت میں باہم مختلف ہیں، تفصیل آگے ہے۔

(وقال ابن عباس يرثني الخ) اسے سعید بن منصور نے عطاء عنہ سے نقل کیا، ابن عبدالبر کہتے ہیں ابن عباس کے قیاس کی توجیہہ یہ ہے کہ چونکہ پوتا بیٹے کی عدم موجودی کی صورت میں بیٹے کی مانند ہے تو اسی طرح دادا بھی والد کی عدم موجودی میں والد کی مانند ہے ابن عباس کے موافقین نے ان کے اس قیاس کی توجیہہ اس جہت سے ذکر کی کہ اس امر پر قیاس ہے کہ اس کیلئے گواہی میں دادا والد کی مانند ہے اسی طرح اس کی طرف سے آزاد کرنے میں اور یہ کہ وہ مقتص نہ ہوگا اور وہ ذی فرض ہے یا عاصب اور اس امر پر بھی کہ جس نے بیٹا اور باپ چھوڑا تو باپ کیلئے سدس اور باقی سب بیٹے کیلئے ہے اسی طرح اس صورت میں بھی کہ اگر والد کی دادی اور بیٹا چھوڑا اور اس امر پر کہ دادا کیلئے اصحاب الفروض کے ہمراہ چھٹا حصہ مقرر ہے جیسا کہ والد کیلئے ہے برابر ہے عول کو بروئے کار لایا جائے یا نہیں (عول کا معنی تنگی ہے، میراث میں اس سے مراد یہ کہ اگر ذوی الفروض کی کسروں میں حصوں کا مجموعہ [١] بڑھ جائے تو سب ذوی الفروض کے حصوں میں ایسے تناسب سے کمی کرنا کہ کمی کے بعد ان کی کسروں میں حصوں کا مجموعہ [١] بن جائے تو یہ عول کہلاتا ہے اس میں ذوی الفروض میں سے ہر ایک کا حصہ اسکے اصل حصہ سے کم ہو جاتا ہے مثلاً ماں کا حصہ اولاد کی موجودی میں ٦/١ ہے لیکن اگر میت کی والدہ کے ساتھ اسکی بیٹیاں، باپ اور بیوی موجود ہو تو ماں باپ میں سے ہر ایک کا حصہ ٢٧/۴ رہ جاتا ہے جو اس کے عام حالات

کے حصہ ۶/۱ سے کم ہے) اس امر پر اتفاق ہے کہ پوتا، زوج کو نصف، بیوی کو چوتھا اور والدہ کو ترکہ کا تیسرا حصہ پانے سے روکنے میں بیٹے کی مانند ہے تو اگر کسی شخص نے پسماندگان میں والدین اور پوتا چھوڑا تو والدین میں سے ہر ایک کیلئے چھٹا حصہ ہے اور جس نے اپنے دادا کا والد اور اپنا چچا چھوڑا تو مال اس کے دادا کے والد کیلئے ہے نہ کہ اس کے چچا کیلئے تو (اسی طرح) چاہئے کہ اس کے دادا کا حصہ ہو نہ کہ اس کے بہن بھائیوں کا تو دادا اس کے والد کی اولاد (یعنی متوفی کے بہن بھائیوں) سے اولیٰ (یعنی اقرب) ہے جیسا کہ اس کا والد اس کے بہن بھائیوں کی نسبت اولیٰ ہے اور اس امر پر بھی کہ ماں شریک بہن بھائی دادا کی موجودی میں وارث نہیں ہوتے جیسا کہ اس کے والد کی موجودی میں بھی تو دادا ان کیلئے حاجب ہے جیسے اس کا والد بھی ہے تو چاہئے کہ بھائیوں کے حجب میں دادا والد کی مانند ہو، اسی طرح کا قول بھتیجے کی نسبت ہے چاہے حقیقی بہن بھائیوں کی اولاد ہوں!

سہیلی کہتے ہیں زید بن ثابت نے ابن عباس کے قولہ تعالی: (یا بنی آدم) اور اس کے نحو سے احتجاج کو حجت نہیں مانا تھا کیونکہ اس کا ذکر تو مقامِ نسبت وتعریف میں ہوا تو بنوت کے ساتھ تعبیر ہوئی ہاں اگر ولادت کے ساتھ تعبیر کیا جاتا تب اس سے متعلق ہوتا (یعنی اس میں حجت ہوتی) لیکن تعبیر بالولد اور تعبیر بالابن کے مابین فرق ہے اسی لئے اللہ تعالی نے : (يُوْصِيْكُمُ اللهُ فِيْ أَوْلَادِكُمْ) کہا (فی أَبْنَائِكُمْ) نہیں کہا، اور ولد کا لفظ مذکر ومونث اور واحد وجمع سب پر بولا جاتا ہے بخلاف ابن کے لفظ کے، پھر یہ بھی کہ ولد کا لفظ میراث کے لائق ہے بخلاف ابن کے، تم کہو گے فلان (ابن من الرضاعة) ہے ولد نہ کہو گے اس طرح جو کسی کے ولد کو متبنی بنا لے تو کہے گا (ابنی) اور(تبنّاہ) (اسے متبنی بنا لیا) ولدی نہ کہے گا اور نہ(ولدہ) (یعنی اسے اپنا ولد بنا لیا) اسی لئے آیتِ تحریم (یعنی : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الخ جس میں محرم رشتوں کا بیان ہوا) میں کہا : (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ)[النساء: ۲۳] اگر(وحلائل أولادكم) کہا ہوتا تو اصلاب سے قرار دینے کی اس میں حجت نہ ہوتی کیونکہ ولد نہیں ہوتا مگر صلب سے یا بطن سے۔

(ويذكر عن عمر الخ) ابن بطال کی شرح سے (زید) ساقط ہے شائد نسخہ سے ہو، ان کے قول کا جمہور علماء نے اخذ کیا اور اس حدیث سے تمسک کیا: (أَفْرَضُكُمْ زيدٌ) (یعنی زید بن ثابت تم سب سے بڑھ کر میراث کے مسائل سے واقف ہے) یہ حسن حدیث ہے اسے احمد اور اصحابِ سنن نے نقل اور ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا ابو قلابہ عن انس کی روایت سے، اسے ارسال کے ساتھ معلل کیا ہے دار قطنی اور خطیب وغیرہما نے اسے راجح کیا اس کے لئے متعدد متابعات وشواہد ہیں جن کا میں نے احادیث الرافعی کی تخریج میں ذکر کیا ہے، جہاں تک حضرت عمر کا اثر تو دارمی نے بسند صحیح شعبی سے نقل کیا کہ (أَوَّلُ جَدٍّ وَرِثَ في الإسلام عمرُ فأَخَذَ ماله) (یعنی اسلام میں سب اولین دادا جنہوں نے وراثت میں حصہ لیا وہ حضرت عمر ہیں، تو انہوں نے یہ مال لیا) تو ان کے پاس علی اور زید بن ثابت آئے اور کہا آپ کیلئے یہ حق نہ تھا: (إنما أنت أحد الأخوين) (یعنی آپ کی حیثیت دو بھائیوں میں سے ایک کی طرح ہے) ابن ابو شیبہ نے عبد الرحمٰن بن غنم سے اس کا مثل نقل کیا ماسوائے (فأتاه علي الخ) کے لیکن کہا حضرت عمر نے مال کو اپنی مِلک میں لینا چاہا تو میں نے کہا اے امیر المومنین (إنهم شجرة دونك يعني بني أبيه) (یعنی آپ کے بغیر ہی ان کا شجرہ۔ یعنی جنہیں وراثت ملنی ہے۔ مکمل ہے یعنی اس کے والد۔ حضرت عمر کے بیٹے۔ کے بیٹے) دار قطنی نے قوی سند کے ساتھ زید بن ثابت سے نقل کیا کہ حضرت عمر ان کے پاس آئے اور ایک قصہ ذکر کیا جس میں ہے: بے شک دادے کی مثال ایک درخت کی مانند

ہے جو ایک تنے پر اگا ہوا ہو تو اس سے ایک شاخ پھوٹی پھر اس شاخ سے ایک اور شاخ پھوٹی تم اگر شاخ کاٹ دو تو پانی تنے کی طرف راجع ہوگا اور اگر دوسری شاخ کاٹو تو پانی پہلی شاخ کی طرف راجع ہوگا تو حضرت عمر نے تقریر کرتے ہوئے کہا زید نے دادا کے بارہ میں ایک رائے دی ہے اور اسے میں نے نافذ العمل کر دیا ہے، دارمی نے اسماعیل بن ابو خالد سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت عمر نے کہا: (خذ من الجد ما اجتمع علیه الناس) (یعنی دادا سے وہ اخذ کرو جس پہ لوگ ۔ یعنی علماء ۔ مجتمع ہیں) یہ منقطع ہے، دارمی نے عیسی خیاط عن شعبی سے نقل کیا کہ حضرت عمر بہن بھائیوں کے ساتھ ساتھ دادے کو بھی وراثت سے حصہ دیتے تھے، اگر وہ زیادہ ہوتے تو اسے ثلث دیتے اور ولد کے ساتھ اسے سدس دیتے، بیہقی نے بسندِ صحیح یونس بن یزید عن زہری سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے سعید بن مسیب، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ اور قبیصہ بن ذؤیب نے بیان کیا کہ حضرت عمر نے فیصلہ دیا کہ دادا حقیقی بہن بھائیوں اور باپ شریک بھائیوں کے ساتھ مقاسم ہے (یعنی وراثت میں شریک ہے) اگر بہن بھائیوں کی تعداد کثیر ہو تو دادے کو ثلث دیا جائے، یزید بن ہارون نے کتاب الفرائض میں ہشام بن حسان عن محمد بن سیرین عن عبیدہ بن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں میں دادے کی بابت حضرت عمر سے سو قضیے (یعنی فیصلے) جانتا ہوں سب ایک دوسرے سے مختلف تھے

فوائدِ ابوجعفر رازی کے گیارہویں جزو میں ابن عون عن محمد بن سیرین تک صحیح سند کے ساتھ مروی ہے کہتے ہیں میں نے عبیدہ سے دادے کے بارہ میں سوال کیا تو کہا مجھے حضرت عمر سے دادے بارے سو مختلف قضیے یاد ہیں بعض نے حضرت عمر سے اسے مستبعد سمجھا ہے! بزار صاحب المسند نے ان کے قول کی تادیل کی کہ یہ دارث کے اپنے دادا کے ساتھ اختلافِ حال پر مبنی ہے کہ مثلاً کسی کا ایک بھائی ہو یا زیادہ ہوں یا مثلاً ایک بہن ہو یا زیادہ ہوں، اس تادیل کو عبیدہ بن عمرو کا سابق الذکر قول: (ینقض بعضها بعضا) رد کرتا ہے (میرے خیال سے تو رد نہیں کرتا کیونکہ اس نقض کو بھی اختلافِ حال پر محمول کیا جائے گا) حضرت عمر سے کئی اور اقوال بھی ذکر ہوں گے، جہاں تک حضرت علی تو ابن ابوشیبہ اور محمد بن نصر نے صحیح سند کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ ابن عباس نے بذریعہ خط حضرت علی سے چھ بھائیوں اور ان کے دادا کے بارہ میں سوال کیا تو جواباً لکھا کہ اسے (یعنی دادے کو) ان (یعنی بھائیوں) کی مانند کر دو اور میرا یہ خط ضائع کر دو (یعنی دادے کو بھی اتنا حصہ دو جتنا ہر پوتے کو ملا) دارمی نے قوی سند کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ بصرہ سے ابن عباس نے حضرت علی کو خط لکھا کہ میرے پاس دادے اور اس کے چھ پوتوں کا قضیہ پیش کیا گیا ہے تو جواب لکھا کہ دادے کو ساتواں (حصہ) دو (یعنی پوتوں کے مساوی) اور اسکے بعد کسی کو یہ نہ دینا، عبد اللہ بن سلمہ تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت علی دادے کو بھائی (یعنی پوتے) کی مانند بناتے تھے حتی کہ وہ چھٹا ہو، حسن بصری سے نقل کیا کہ حضرت علی دادے کو بھائیوں (یعنی پوتوں) کے ساتھ سدس تک شریک کرتے تھے، نخعی عن علی سے بھی اس کا نحو ہے ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ شعبی عن علی سے نقل کیا کہ ان کے پاس دادے اور چھ بھائیوں کا معاملہِ وراثت پیش ہوا تو دادے کو چھٹا حصہ دیا، یزید بن ہارون نے اپنی کتاب الفرائض میں محمد بن سالم کے حوالے سے شعبی عن علی سے اس کا نحو نقل کیا، محمد بن سالم میں ضعف ہے حضرت علی سے کئی دیگر اقوال بھی ذکر ہوں گے طحاوی نے اسماعیل بن ابو خالد عن شعبی سے نقل کیا کہ مجھے بیان کیا گیا کہ علی دادے کو پوتوں کے ساتھ ان کے والد کے بمنزلہ قرار دیتے تھے کسی اور صحابی سے ایسا کرنا منقول نہیں، سری بن یحی عن شعبی عن علی کے طریق سے جماعت کی مانند منقول ہے

جہاں تک ابن مسعود کا تعلق ہے تو دارمی نے ابواسحاق سبیعی تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں میں شریح کے ہاں گیا وہاں شعبی اور ابن مسعود کے بیٹے عبد الرحمٰن بیٹھے تھے اور ہمارے ہاں کی ایک خاتون کی وراثت کا معاملہ درپیش تھا جس کے پسماندگان میں اس کا شوہر، اس کی والدہ، اس کا دادا اور رباپ شریک بھائی تھے، ایک قصہ ذکر کیا جس میں ہے کہ میں عبیدہ بن عمرو کے پاس آیا اور مشہور تھا کہ کوفہ میں عبیدہ اور حارث اعور سے علم وراثت کا بڑا عالم نہیں تو میں نے ان کے سامنے یہ مسئلہ رکھا تو کہا اگر چاہو تو اس بارے ابن مسعود کا فیصلہ ذکر کروں؟ انہوں نے شوہر کیلئے نصف ترکہ میں سے تین حصے رکھے تھے اور والدہ کیلئے باقی کا ثلث جو مجموعی لحاظ سے چھٹا حصہ بنا، بھائی کیلئے ایک سہم اور دادے کیلئے بھی ایک سہم (ترکہ کو تقسیم کرنے کیلئے اس کے حصے بنائے جاتے ہیں، ہر حصہ کو سہم کہتے ہیں) رکھا تھا، ثوری کی کتاب الفرائض میں نخعی کے طریق سے مروی ہے کہ عمر اور عبداللہ (یعنی ابن مسعود) اس امر کو مکروہ گردانتے تھے کہ والدہ کو دادے پر فضیلت دی جائے! سعید بن منصور اور ابوبکر بن شیبہ نے ایک ہی سند کے ساتھ جو عبید بن نضلہ تک صحیح ہے، نقل کیا کہتے ہیں کہ عمر اور ابن مسعود دادے کو بھی بھائیوں (یعنی متوفی کے) کے ساتھ وراثت میں اس طور شریک کیا کرتے تھے کہ سدس اس کیلئے ان کے حصوں سے بہتر ہو، محمد بن نصر نے بھی بالکل یہی نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ پھر حضرت عمر نے ابن مسعود کو خط میں لکھا کہ میرا خیال ہے کہ ہم نے دادے پر زیادتی کی ہے میرا یہ خط ملے تو اب سے دادا کو بھائیوں کے ساتھ وراثت میں اس طور شریک کرو کہ ثلث اس کیلئے بھائیوں کے حصہ سے بہتر ہو تو ابن مسعود نے اس کا اخذ کیا

محمد بن نصر نے عبیدہ بن عمرو سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں دادے کو بھائیوں کے ساتھ ثلث دیا جاتا تھا جبکہ حضرت عمر اسے سدس دیتے تھے پھر انہوں نے ابن مسعود کو خط میں لکھا کہ مجھے خوف ہے کہ ہم نے دادے پر زیادتی کی ہے، تو اسے ثلث دو پھر علی یہاں۔ یعنی کوفہ۔ آئے تو دادے کو سدس دینے کا فیصلہ دیا، بقول عبیدہ ان دونوں (یعنی حضرات علی اور ابن مسعود) کی حالتِ جماعت میں رائے مجھے حالتِ فرقت میں ان میں سے ایک کی رائے سے زیادہ پسند ہے! عبید بن نضلہ سے نقل کیا کہ حضرت علی دادے کو ثلث دیا کرتے تھے پھر سدس دینا شروع کر دیا جبکہ (اس کے برعکس) ابن مسعود اسے سدس دیا کرتے تھے پھر ثلث دینا شروع کر دیا، جہاں تک حضرت زید بن ثابت ہیں تو دارمی نے حسن بصری کے طریق سے نقل کیا کہ زید دادے کو بھائیوں کے ساتھ ثلث تک شریک کرتے تھے، بیہقی نے ابن وہب اخبرنی عبد الرحمٰن بن ابوالزناد سے نقل کیا کہتے ہیں ابوزناد نے خارجہ بن زید بن ثابت اور آل زید کے کبراء سے یہ رسالہ لیا، ایک قصہ ذکر کیا جس میں زید کا یہ قول مکتوب ہے کہ میری رائے یہ تھی کہ بھائی دادے کی نسبت اپنے (متوفیٰ) بھائی کی میراث کے زیادہ حقدار ہیں جبکہ حضرت عمر کی رائے یہ تھی دادا اپنے پوتے کے ترکہ کا اس کے بھائیوں کی نسبت اولیٰ ہے، اسے ابن حزم نے اسماعیل قاضی عن اسماعیل بن ابواویس عن ابن ابوالزناد عن ابیہ عن خارجہ بن زید عن ابیہ سے نقل کیا کہ میری رائے تو یہ تھی کہ بھائی دادے کی نسبت اپنے بھائی کے ترکہ کے زیادہ حقدار ہیں جبکہ امیر المومنین عمر ان کی قلت و کثرت پیشِ نظر رکھتے ہوئے اپنے حسبِ رائے انہیں دیا کرتے تھے بقول ابن حجر تو اس طرح حضرت زید سے نقول باہم مختلف ہیں، عبد الرزاق نے ابراہیم سے نقل کیا کہ زید بن ثابت دادے کو بھائیوں کے ساتھ ثلث تک شریک کرتے تھے تو اگر ثلث تک پہنچتا تو اسے دادا کو دیتے اور بھائیوں کو باقی مال اور والد شریک بھائی کو بھی حصہ دیتے پھر بقیہ اسکے بھائی پر لوٹاتے اسی طرح والد شریک بھائیوں کو شقیق بھائیوں کے ہمراہ ترکہ میں شریک کرتے اور اگر

صرف والد شریک بھائی ہی ہوتے (یعنی اگر متوفی کے والد اور ماں شریک بھائی نہیں ہیں) تو انہیں ترکہ سے کچھ نہ دیتے اور صرف ماں میں شریک بھائی کو دادے کی موجودی میں کچھ نہ دیتے، ابن عبد البر لکھتے ہیں حضرت زید دادے مع بھائیوں کو والد مع (میت کے) بھائیوں کے برابر قرار دینے میں سب صحابہ میں منفرد ہیں، کثیران فقہاء نے بھی اس میں ان کی مخالفت کی ہے جو علمِ میراث میں ان کی رائے کے قائل ہیں اس لئے کہ حقیقی بھائیوں کی موجودگی میں باپ جائے بھائی وراثت میں حصہ نہیں پاتے تو انہیں ان کے ساتھ شامل کرنے کا کوئی جواز نہیں کہ یہ مقاسمت (یعنی ترکہ کو اسکے شرعی وارثوں میں تقسیم کرنے) میں دادے پر ظلم ہے، ابن عباس نے حضرت زید سے اس بارے پوچھا تھا تو انہوں نے کہا میں اس ضمن میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں جیسے تم بھی اپنی رائے سے کہتے ہو (یعنی اس بابت کوئی نص موجود نہیں)

طحاوی لکھتے ہیں مالک، شافعی اور ابو یوسف نے دادے بارے حضرت زید کے قول کو اختیار کیا ہے اگر اسکے ساتھ حقیقی بھائی ہوں تو وہ ان کا مقاسم بنے گا، جب تک مقاسمت اس کے لئے ثلث سے بہتر ہو اور اگر ثلث بہتر ہو (یعنی تیسرا حصہ دینے سے زیادہ مال اسے حاصل ہو رہا ہو) تو وہی اسے دے گا، اور باپ شریک بھائی دادے کی موجودی میں حصہ دار نہ بنیں گے اور نہ بھائیوں کے بیٹے چاہے وہ حقیقی بھائی ہی ہوں، اگر دادے اور بھائیوں کے ہمراہ اصحاب الفروض میں سے کوئی ہے تو انہی سے (تقسیمِ ترکہ کی) ابتدا ہوگی پھر دادے کو مقاسمت سے ثلاثہ میں سے بہتر تر دیا جائے گا اور باقی بچے کے ثلث سے اور سدس سے اور سدس سے اس کیلئے نقص نہ ہوگا مگر اکدریت میں، کہتے ہیں ہشام نے محمد بن حسن سے نقل کیا کہ انہوں نے دادے بارے توقف کیا، بقول ابو یوسف ابن ابولیلی دادے کی بابت حضرت علی کے قول کے آخذ تھے، احمد کا مذہب یہ ہے کہ وہ (میت) کے بھائیوں میں سے ایک کی مانند ہے تو اگر ثلث اس کے لئے احظ (یعنی زیادہ مفید) ہو تو اسے لے گا اور اس کے بعد اس کیلئے ذی فرض کے ساتھ تقسیمِ ترکہ میں احظ (یعنی جس طور زیادہ مال ملے) دیتے یا باقی کا ثلث یا کل ترکہ کا سدس! مشار الیہ اکدریت (مربعة الجماعة) کہلاتی ہے کیونکہ اس امر پر ان کا اجماع ہے کہ یہ چار ہیں؟ لیکن اس کی تقسیم مین باہم اختلاف کیا اور یہ ہیں: زوج (یعنی شوہر یا بیوی) والدہ، بہن اور دادا تو زوج کیلئے نصف ہے، والدہ کیلئے ثلث، دادا کیلئے سدس اور بہن کیلئے نصف ہے، اور ستائیس (حصوں) میں سے زوج کیلئے نو صحیح ہیں، والدہ کیلئے چھ، بہن کیلئے چار اور دادا کیلئے آٹھ، بعض نے اسے یوں نظم کیا:

(ما فرض أربعة یوزع بینهم   میراث میتهم بفرض واقع
فلِلْواحد ثلث الجمیع و ثلث ما   یبقى لثانیهم بحكم جامع
ولثالث من بعد ذا ثلث الذی   یبقى وما یبقى نصیب الرابع)

6737 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَلأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ (سابقہ نمبر)

أطرافه 6732، 6735، - 6746.

اس کی شرح گزر چکی، مسئلہ سے اس کا وجہِ تعلق یہ ہے کہ یہ دال ہے کہ فرض (یعنی ذوی فروض میں تقسیم) کے بعد جو ترکہ باقی

رہے اسے متوفی کے زیادہ قریبی کو دیا جائے گا تو دادا اقرب ہے لہذا وہی مقدم ہوگا، ابن بطال کہتے ہیں اس کے ساتھ ان حضرات نے احتجاج کیا ہے جنہوں نے دادے اور بھائی کے درمیان شراکت کی تو وہ متوفی سے اقرب ہے اس کی دلیل یہ کہ وہ منفرد بالولاء ہے اور اس لئے کہ وہ والدہ کے حصے کو ثلث سے سدس کرنے میں ولد کے قائمقام ہے اور اسلئے کہ دادے کا میت سے رشتہ بالواسطہ ہے کہ وہ اس کے بیٹے کا بیٹا ہے اسی طرح بھائی بھی کہ وہ اس (یعنی متوفی) کے والد کا بیٹا ہے اور ابن اب سے اقوی ہے کیونکہ ابن منفرد بالمال ہوتا ہے جبکہ والد کو سدس کی طرف لوٹایا جاتا ہے اور والد اس طرح نہیں تو بھائی کی تعصیب (یعنی بطورِ عصبہ ترکہ سے حصہ لینا، عصبہ میت کے وہ رشتہ دار ہیں جن کے حصے شریعت سے ایسے ثابت ہیں کہ جب ذوی الفروض اپنا اپنا حصہ لے لیں تو بقیہ مال کے یہ حصہ دار بنیں) تعصیبِ بُنُوّت جبکہ داد کی تعصیب تعصیبِ اُبُوّت ہے اور اِرث میں بنوت ابوت سے اقویٰ ہے اور اس لئے کہ بہن کا فروض میں سے حصہ اگر وہ اکیلی ہو تو نصف ہے تو دادے نے بنت کی طرح اسے ساقط نہ کیا اور اسلئے کہ بھائی اپنی بہن کا عصبہ بننے کا اہل ہے بخلاف دادے کے تو اس پر اپنی قوتِ تعصیب کی وجہ سے ممتنع ہے کہ اسے ساقط کرے! سہیلی کہتے ہیں دادا اصل ہے لیکن میراث میں بھائی کا سببِ شراکت اسکی نسبت اقوی ہے کیونکہ وہ والد کے رشتہ کے توسط سے میت کا رشتہ دار ہے تو ولادت میراث میں اقوی الاسباب ہے (ذوی الفروض کی دو قسمیں ہیں: سببی اور نسبی، جن کے حصے کسی سبب کی بنا پر کتاب، سنت اور اجماع سے ثابت ہیں وہ سببی کہلاتے ہیں مثلاً شوہر کا حصہ میت کی اولاد کی موجودی میں زوجیت کے رشتہ کی بنیاد پر ۱/۴ ہے اگر یہ رشتہ ختم تو حصہ بھی ختم! وہ لوگ جن کا حصہ نسب کی بنیاد پر ثابت ہو وہ نسبی کہلاتے ہیں مثلاً بیٹی کہ اسکا حصہ کبھی ختم نہیں ہوتا الا یہ کہ وہ میت سے قبل ہی مرگئی یا کسی وجہ سے وراثت سے محردم ہو مثلاً اگر اس نے میت کو قتل کر دیا)، اگر دادا کہے میں بھی تو (ایک اعتبار سے) میت کا والد ہوں تو کہا جائے گا تم نے تو اسکے والد کو جنا ہے جبکہ اس کا والد ولد الاخوۃ ہے (شائد یہ والد الاخوۃ ہو، یعنی بھائیوں کا والد) تو ان کا سبب قوی ہوا اور ولد کا ولد واسطہ کے ساتھ ولد ہے اگرچہ مطلق ولدیت میں وہ اس کا مشارک ہے۔

- 6738حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَمَّا الَّذِى قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا مِنْ هَذِهِ الأُمَّةِ خَلِيلاً لاَتَّخَذْتُهُ وَلَكِنْ خُلَّةُ الإِسْلاَمِ أَفْضَلُ أَوْ قَالَ خَيْرٌ فَإِنَّهُ أَنْزَلَهُ أَبًا .أَوْ قَالَ قَضَاهُ أَبًا

.أطرافه 467، 3656، - 3657 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۳۸۰)

حضرت ابوبکر کی فضیلت ومنقبت میں، کتاب المناقب میں مفصلا مشروحا گزری۔ (أفضل أو الخ) راوی کا شک ہے اسی طرح یہ بھی: (أنزله أبا أو قال الخ)۔

- 10باب مِيرَاثِ الزَّوْجِ مَعَ الْوَلَدِ وَغَيْرِهِ (اولاد وغیرہ کے ساتھ شوہر کا حصہ)

(وغیرہ) یعنی دیگر ورثاء، تو شوہر کسی صورت ساقط نہیں ہاں یہ ہے کہ اولاد کی موجودی اسے نصف حصہ سے ربع تک لے آئے گی۔

- 6739حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ عَنْ وَرْقَاءَ عَنِ ابْنِ أَبِى نَجِيحٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ قَالَ كَانَ الْمَالُ لِلْوَلَدِ وَكَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ فَنَسَخَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ مَا أَحَبَّ فَجَعَلَ

لِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ وَجَعَلَ لِلأَبَوَيْنِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ وَجَعَلَ لِلْمَرْأَةِ الثُّمُنَ وَالرُّبُعَ وَلِلزَّوْجِ الشَّطْرَ وَالرُّبُعَ

طرفاه 2747، - 4578 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۲۴۲)

یہ الوصایا میں گزری وہیں سند ومتن کے لحاظ سے اس کی مفصل شرح ہوئی، ابن منیر کہتے ہیں بخاری کا ابن عباس کی اس حدیث سے استشہاد حالانکہ آیت سے دلیل واضح تھی، ان کی طرف سے اس کے شانِ نزول کی تائید کا اشارہ ہے اور یہ کہ یہ اپنے ظاہر پر ہے نہ مؤول اور نہ منسوخ ہے، سہیلی نے افادہ دیا کہ آیت میں۔ جس نے اسے نسخ کیا اور وہ ہے: (يُوصِيكُمُ اللّٰهُ)[النساء: ۱۱] اس کے استمرارِ (حکم) کی طرف اشارہ ہے اسی لئے دوام پر دال فعل استعمال کیا بخلاف دیگر آیات کے مثلاً منسوختہ الحکم آیت میں کہا تھا: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرا)[البقرة: ۱۸۰]۔

(وجعل للأبوين الخ) سہیلی لکھتے ہیں والدین میں سے ہر دو کو برابری کی سطح پر یہ دینے میں حکمت یہ ہے کہ یہ دونوں کو بہر صورت ملے مثلاً اولاد کا کثیر ہونا ان کیلئے باعثِ نقص نہ ہو، اس میں اولاد یا بھائیوں کی موجودی کے باوجود تسویہ کیا کیونکہ میت کی تربیت وغیرہ کے مدنظر یہ اس کے مستحق تھے، اولاد اور بھائیوں کی عدم موجودی کی صورت میں والد کو والدہ پر فوقیت دی اس لئے کہ انفاق ونصرت اور ان جیسے امور کے باعث یہ اس کا امتیاز بنتا ہے جبکہ والد کی اس کمی کی اولاد کو یہ حکم دے کر تلافی کی گئی کہ وہ والد کی نسبت والدہ کے ساتھ زیادہ حسنِ سلوک کریں اھ ملخصا، عبد بن حمید نے قتادہ کے طریق سے بعض اہلِ علم سے بیان کیا کہ والد نے بھائیوں کو پیچھے کیا (یعنی متوفی بھائی کے ترکہ سے محروم کیا) اور ان کے حصوں کا متولی بنا کیونکہ وہی ان کے شادی بیاہ اور ان کے اخراجات کا ذمہ دار تھا نہ کہ والدہ۔

- 11 باب مِيرَاثِ الْمَرْأَةِ وَالزَّوْجِ مَعَ الْوَلَدِ وَغَيْرِهِ (میاں بیوی کا اولاد وغیرہ کے ساتھ حصہ)

(وغیرہ) یعنی دیگر ورثاء کی موجودی میں تو ان میں سے کسی کا استحقاق کسی صورت ساقط نہیں ہو گا ہاں یہ ہے کہ اولاد کے باعث شوہر کا حصہ نصف سے کم ہو کر ربع رہ جائے گا اسی طرح بیوی کا ربع سے گھٹ کر آٹھواں!

- 6740 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي لَحْيَانَ سَقَطَ مَيِّتًا بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِأَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا

أطرافه 5758، 5759، 5760، 6904، 6909، - 6910 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۹، ص:۳۹۷)

اس خاتون کا قصہ جس نے ایک عورت کو مارا تو اس کا جنین (یعنی پیٹ کا بچہ) ساقط ہو گیا تھا پھر مارنے والی بھی فوت ہو گئی تو نبی اکرم نے اس جنین کی جو دیت مقرر کی تھی وہ اس خاتون کے عصبہ کے ذمہ عائد کی جبکہ اس کا ترکہ اس کے بیٹوں اور شوہر کو دیا، اس کی مفصل شرح کتاب الدیات میں ہوگی، ترجمہ پر اس سے وجہِ دلالت ظاہر ہے کیونکہ اس ضاربہ کی میراث اس کے شوہر اور اولاد کی نہ

کہ اس کے عصبہ کی جو اس کی طرف سے دیت کی ادائیگی کے ذمہ دار ٹھہرائے گئے تو اس طرح شوہر کو اولاد کے باوجود ترکہ میں سے حصہ دیا اسی طرح اگر والد متوفی ہو تو والدہ بھی اولاد کے ہمراہ ترکہ سے حصہ پائے گی، ابن تین نے اس طرف اشارہ کیا اسی طرح اگر وہاں اولاد کے بغیر کوئی عصبہ ہوں تو بھی (گویا والدین بہرصورت اپنا حصہ پائیں گے)۔

- 12باب مِيرَاثِ الأَخَوَاتِ مَعَ الْبَنَاتِ عَصَبَةً (بیٹیوں کی موجودی میں بہنیں عصبہ ہو جائیں گی)

ابن بطال لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ بہنیں بیٹیوں کی عصبہ ہیں تو وہ بیٹیوں سے جو بچا، کی وارث ہوں گی تو جس نے پسماندگان میں صرف ایک بیٹی اور ایک بہن چھوڑی تو بیٹی کیلئے ترکہ کا نصف اور باقی کا نصف بہن کا ہے جیسا کہ اس حدیثِ معاذ میں ذکر تھا اور اگر دو بیٹیاں اور ایک بہن چھوڑی تو بیٹیوں کیلئے دو تہائی اور باقی بہن کیلئے ہے اور اگر بیٹی، بہن اور پوتی چھوڑی تو بیٹی کیلئے نصف اور پوتی کیلئے دو ثلث کا تکملہ اور بہن کا وہ جو باقی بچا جیسا کہ ابن مسعود کی حدیث میں بیان ہوا کیونکہ بیٹیاں (چاہے کتنی ہی ہوں) دو تہائی سے زیادہ کی وارث نہ بنیں گی، اس میں سے کسی شئ میں ماسوائے ابن عباس کے کسی نے مخالفت نہیں کی، وہ کہا کرتے تھے بیٹی کیلئے آدھا ترکہ اور باقی جو کچھ ہے وہ عصبہ کا ہے بہن کا کوئی حصہ نہیں اسی طرح کہتے کہ دو بیٹیوں کیلئے دو تہائی جبکہ ایک بیٹی اور پوتی کیلئے جو مذکور ہوا اور باقی عصبہ کیلئے ہے، اگر عصبہ نہ ہوں تو وہ بھی بیٹی یا بیٹیوں کو مل جائے گا، اس بارے بحث گزری ہے! کہتے ہیں ابن عباس کے موقف کی سوائے اہلِ ظاہر کے کسی نے موافقت نہیں کی، کہتے ہیں جماعت کی حجت من جہت النظر یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ: (اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَهٗٓ اُخْتٌ)[النساء: ۱۷۶] میں عدم وجودِ ولد دراصل شرط بنائی گئی ہے اس (یعنی بہن) کے اس حصہ میں جو ورثاء میں تقسیم ہوگا نہ کہ مطلقا اسکی توریث میں، تو عدم شرط کی شکل میں فرض بھی ساقط ہے، اس سے یہ امر مانع نہیں کہ وہ (یعنی بہن) کسی اور صورت کے ساتھ وارث بنے جیسے قولہ تعالیٰ: (وَهُوَ يَرِثُهَآ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهَا وَلَدٌ) کے ساتھ بھائی کے اپنی بہن کے ترکہ میں سے حصہ پانے کو اس کی اولاد نہ ہونے کے ساتھ مشروط کیا، یہ ایسے جیسے نصف کو میراثِ زوج میں شرط بنایا جب اولاد نہ ہو، یہ اس امر کیلئے مانع نہیں کہ وہ بیٹی کے ساتھ نصف ترکہ لے تو نصف النصف وہ ذوی الفروض میں سے ہونے کے بطور لے اور باقی کا نصف بطورِ عصبہ، مثلا اگر وہ (مرحومہ بیوی کا) چچا زاد بھی تھا تو اسی طرح ابن کا معاملہ ہے۔

- 6741حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ قَالَ قَضَى فِينَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ النِّصْفُ لِلاِبْنَةِ وَالنِّصْفُ لِلأُخْتِ ثُمَّ قَالَ سُلَيْمَانُ قَضَى فِينَا وَلَمْ يَذْكُرْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

طرفہ 6734 (اس کا سابقہ نمبر)

سلیمان سے اعمش، ابراہیم سے نخعی اور اسود سے مراد ابن یزید ہیں جو ابراہیم کے ماموں تھے۔ (ثم قال سليمان الخ) قائل شعبہ ہیں، یہ اسی سند سے متصل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اعمش نے اولا اس حدیث کو (على عهد رسول الخ) کے اثبات کے ساتھ روایت کیا تب یہ راجح طور پر مرفوع ہے اور کبھی اس کے بغیر تب یہ موقوف قرار پائے گی اسماعیلی نے قاسم بن زکریا عن بشر بن

خالد شیخ بخاری سے اس کا مثل نقل کیا لیکن ان الفاظ کے ساتھ: (قضی بذلك معاذ فینا) بقول ابن حجر باب (میراث البنات) میں ایک اور طریق کے ساتھ اسود سے یہ الفاظ گزرے ہیں کہ معاذ ہمارے پاس یمن میں معلم وامیر بن کر آئے تو ہم نے آپ کے سامنے یہ مسئلہ رکھا تو یہ ذکر کیا، اس کا سیاق مشعر ہے کہ یہ عہدِ رسول کا واقعہ ہے کیونکہ آپ ہی نے انہیں امیرِ یمن بنا کر بھیجا تھا جیسا کہ کتاب الزکاۃ وغیرہ میں صراحت کے ساتھ یہ مذکور گزرا، اسے ابوداؤد اور دارقطنی نے ایک تیسرے طریق کے ساتھ اسود سے نقل کیا کہ معاذ نے وارث بنایا تو یہ واقعہ ذکر کیا، یہ الفاظ بھی زیادت کئے: (هو بالیمن ونبی الله یومئذ حیٌّ) (یعنی وہ تب یمن میں تھے اور اللہ کے نبی ابھی زندہ تھے) دارقطنی کی ایک اور طریق کے ساتھ اسود سے روایت میں ہے: (قدم علینا معاذ حین بعثه رسول الله) تو یہی بالاختصار ذکر کیا، میرے حسبِ مطالعہ یہ اس ضمن کے صریح ترین الفاظ ہیں۔

- 6742حَدَّثَنِی عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ عَنْ أَبِی قَیْسٍ عَنْ هُزَیْلٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ لأَقْضِیَنَّ فِیهَا بِقَضَاءِ النَّبِیِّ ﷺ لِلاِبْنَةِ النِّصْفُ وَلاِبْنَةِ الاِبْنِ السُّدُسُ وَمَا بَقِیَ فَلِلأُخْتِ

.طرفه 6736 (سابقہ)

(عبدالرحمن) یہ ابن مہدی سفیان، ثوری اور ابوقیس، عبدالرحمٰن ہیں، اس کی شرح چار ابواب قبل شعبہ عن ابوقیس کے طریق سے گزری جہاں حضرت ابوموسی کا قصہ بھی ذکر کیا تھا وہاں جزم کے ساتھ یہ الفاظ تھے: (لأقضین فیها بقضاء النبی الخ) جہاں تک روایتِ ہذا میں ان کا قول: (أو قال قال النبی الخ) تو یہ اس کے بعض رواۃ کا شک ہے اکثر رواۃ نے زیادت کا اثبات چنانچہ وکیع وغیرہ کی نسائی وغیرہ کے ہاں سفیان سے روایت میں ہے: (أقضی فیها بما قضی رسول الله) ان کی نسبت یہاں قضاء بمعنی فتویٰ ہے کیونکہ اس وقت ابن مسعود نہ امیر تھے اور نہ قاضی۔

- 13باب مِیرَاثِ الأَخَوَاتِ وَالإِخْوَةِ (بھائی اور بہنوں کا حصہ)

- 6743حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا قَالَ دَخَلَ عَلَیَّ النَّبِیُّ ﷺ وَأَنَا مَرِیضٌ فَدَعَا بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّأَ ثُمَّ نَضَحَ عَلَیَّ مِنْ وَضُوئِهِ فَأَفَقْتُ فَقُلْتُ یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا لِی أَخَوَاتٌ .فَنَزَلَتْ آیَةُ الْفَرَائِضِ

.أطرافه 194، 4577، 5651، 5664، 5676، 6723، - 7309 (اس جلد کی پہلی حدیث ہے)

یہ کتاب الفرائض کے آغاز میں گزری ہے۔ (إنما لی أخوات) یہ مقتضی ہے کہ ان کا کوئی بھائی نہ تھا مصنف نے اخوت کا استنباط بطریق اولی کیا اور ذکر کے لحاظ سے اخوات کو مقدم کیا کیونکہ حدیث میں ان کی تصریح ہے، سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں ابن بطال لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اشقاء (یعنی جو والدین دونوں کی طرف سے ہوں) یا باپ شریک بھائی بیٹے کی موجودگی میں اگرچہ سافل ہو (یعنی نچلا رشتہ) اور باپ کی موجودگی میں وراثت میں شریک نہ ہوں گے! دادے کی موجودگی کی صورت

میں ان کے مابین اختلاف ہے جیسا کہ بحث گزری اس کے ماسوا صورت میں اگر ایک بہن ہے تو اس کے لئے نصف ترکہ ہے اور اگر دو یا زائد ہیں تو دو تہائی اور اگر بھائی ہے (یعنی نہ اولاد ہے اور نہ باپ، داد والدہ اور بہن) تو اس کے لئے سب مال ہے تو جو زائد ہوا تو وہ برابری کی بنیاد پر تقسیم ہوگا اور اگر کئی بہنیں اور بھائی ہیں تو (اس طرح سے تقسیم ہوگی کہ) مذکر کو مونث سے دگنا ملے گا جیسا کہ نصِ قرآنی ہے، اس سب میں کوئی اختلاف نہیں ماسوائے شوہر، ماں، ماں شریک دو بہنیں اور حقیقی بھائی ہونے شکل میں تو جمہور نے کہا: (يشرك بينهم) (یعنی سب کو شریک کیا جائے گا) حضرات علی، ابی اور ابو موسی بھائیوں کو۔ خواہ حقیقی ہوں۔ ماں شریک بھائیوں کے ساتھ شریک نہ کرتے تھے کیونکہ وہ عصبہ ہیں اور ذوی الفروض میں ہی سب مال ختم ہوگیا، یہی رائے کوفیوں کی ایک جماعت کی ہے۔

- 14باب ﴿ يَسْتَفْتُونَکَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَکَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَکَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَکَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

(اللہ تعالیٰ کا فرمان: لوگ آپ سے کلالہ بارے پوچھتے ہیں کہہ دیجئے اللہ کلالہ بارے یہ حکم دیتا ہے کہ اگر کوئی مر جائے اور اسکی اولاد نہیں اور اسکی ایک بہن ہے تو اس کیلیئے کل ترکہ کا نصف ہے، اور بہن لا ولد مر گئی تو وہ اسکا وارث بنے گا، اگر دو بہنیں ہیں تو ان کیلئے دو تہائی ترکہ ہے اور اگر کئی بھائی اور بہنیں ہیں تو مذکر کیلئے دو مؤنث کے حصہ کا مثل ہے، اللہ تمہارے لئے بیان کرتا ہے تا کہ تم گمراہ نہ ہو جاؤ اور اللہ ہر شئ کو جانتا ہے)

- 6744حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ آخِرُ آيَةٍ نَزَلَتْ خَاتِمَةُ سُورَةِ النِّسَاءِ ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ ﴾

أطرافه 4364، 4605، - 4654

ترجمہ: براء کہتے ہیں آخری نازل ہونے والی آیت سورہ نساء کی آخری آیت ہے۔

اس کے تحت ابو اسحاق عن براء کی روایت لائے جس میں ہے کہ آخری نازل ہونے والی آیت سورہ نساء کی آخری آیت: (يستفتونك قل الله يفتيكم الخ) ہے اور اس سے مراد جو اس میں میراثِ اخوہ کی تنصیص ہے، ابو داؤد نے مراسیل میں ایک اور طریق کے ساتھ .بو اسحاق عن ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے نقل کیا کہ ایک شخص نے عرض کی یا رسول اللہ کلالہ کیا ہے؟ فرمایا: (مَنْ لم يَتْرُكْ ولدا ولا والدا فورثته الكلالة) (یعنی جس نے اولاد یا والدین نہیں چھوڑے اس کی وارث کلالہ بنے گی) صحیح مسلم میں حضرت عمر کی بات منقول ہے کہ اثنائے تقریر کہا میں اپنے بعد کلالہ سے اہم شئ کوئی نہیں چھوڑ رہا اور نبی اکرم سے جتنی اس کے بارہ میں مراجعت کی کسی اور مسئلہ میں نہیں کی حتی کہ آپ نے میرے سینے میں انگلی چبھوئی اور فرمایا کہ تمہیں وہ آیتِ نصف کافی نہیں جو سورہ نساء کے آخر میں ہے! کلالہ کی تفسیر میں اختلافِ اقوال ہے جمہور کے نزدیک جس (متوفی) کا نہ والد اور نہ کوئی اولاد ہے، بیٹی اور بہن بارے اختلاف ہے کہ آیا بہن بیٹی کے ساتھ وارث بنے گی؟ اسی طرح دادا کے بارہ میں کہ آیا اسے والد کے بمنزلہ سمجھا جائے گا کہ اس کے

ساتھ بھائی وارث نہ بنیں؟ سہیلی کہتے ہیں کلالہ اِکلیل (یعنی تاج) سے ہے جو سر کو محیط ہوتا ہے کیونکہ کلالہ ایسی وارثت ہے جس نے بالعصبہ احاطہ کیا یعنی متوفی کو دونوں طرف سے محیط ہے، یہ قرابۃ کی مانند مصدر ہے، میت کے اقرباء کو کلالہ بالمصدر کہا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے: (هم قرابة أي ذَوُوقرابة) اگر مصدر مراد ہو تو کہو گے: (ورثوه عن کلالة) ورثاء پر مجازا کلالہ کا اطلاق ہے، کہتے ہیں بعض کا یہ قول صحیح نہیں کہ کلالہ مال ہے اور نہ جس نے میت کہا الا یہ کہ اس کی تفسیر بالمعنی کے ارادہ سے یہ کہا ہو، لفظ کی حقیقت کو مدنظر رکھے بغیر، پھر کہا تعجب انگیز امر یہ ہے کہ سورہ نساء کی پہلی آیت میں کلالہ اخوۃ بنت کے ہمراہ وارث نہیں بنتے حالانکہ اس میں (لیس له ولد) کی تقیید مذکور نہیں جب کہ دوسری آیت میں اسے اس امر کے ساتھ مقید کیا ہے کہ بہن اس صورت میں بیٹی کے ہمراہ وارث بنے گی، اس میں حکمت یہ ہے کہ پہلی میں اس قولہ تعالیٰ کے ساتھ تعبیر کیا: (وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ) تو اس کا مقتضا تمام مال کا احاطہ ہے تو (یورث) کے لفظ نے قید سے مستغنی کیا، اس کا مثل یہ قولہ تعالیٰ ہے: (وَهُوَ يَرِثُهَا اِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ) أي يحيط بمير اثها) (یعنی اسکی میراث کا احاطہ کرے گا)

جہاں تک دوسری آیت تو اس میں ولد سے مراد نرینہ اولاد ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری وہاں (یورث) کے لفظ کے ساتھ معبر نہیں کیا تو اسی لئے بہن بیٹی کے ہمراہ وراثت سے حصہ پاتی ہے، ابن منیر کہتے ہیں آیتِ کلالہ کے ساتھ اس امر پر استدلال کہ اخوات عصبہ ہیں، نہایت لطیف ہے وہ یہ کہ آیتِ میراث میں عرف مطرد ہوا ہے کہ ان میں شرطِ مذکور مقدارِ فرض کے مدنظر ہے نہ کہ اصلِ میراث کے لئے تو مفہوم یہ ہوگا کہ اگر کسی صورت یہ شرط نہ پائی جائے تو مقدارِ میراث میں فرق آئے گا تو اسی سے یہ قولہ تعالی ہے: (وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُ وَلَدٌ وَّوَرِثَهُ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ) [النساء : ۱۱] تو مقدار متغیر ہوئی نہ کہ اصل میراث اور اسی طرح شوہر میں اور بیوی میں، تو اس کا قیاس یہ ہے کہ یہ بہن میں بھی مطرد (یعنی لاگو) ہو تو اس کے لئے نصف ہو اگر اس کا ولد نہیں اور گر ولد ہے تو اس کے حصہ کی مقدار بدل جائے اصلِ اِرث نہ بدلے اور یہاں کوئی مقدار نہیں جو قابلِ تغیر ہو ماسوائے تعصیب کے، اس سے لازم نہیں کہ بیٹے کے ساتھ وارث بنے کیونکہ وہ بالاجماع خارج ہے تو اس کا ماسوا اصل پر باقی رہے گا

قرآن کی آخری نازل ہونے والی آیت آیات بارے بحث اور اس ضمن میں اختلاف کی تفصیل تفسیر البقرہ کے آخر میں گزری، کرمانی کہتے ہیں آخری ما نزل کی تعیین میں اختلاف ہے تو حضرت براء یہاں کہتے ہیں یہ سورۃ النساء کا اختتام ہے جب کہ ابن عباس کا قول جیسا کہ تفسیر البقرہ کے آخر میں گزرا، یہ ہے کہ یہ آیت الربا ہے، یہ دو صحابیوں کے مابین اختلاف ہے دونوں نے یہ بات نبی کریم کے حوالے سے نقل نہیں کی تو اس امر پر محمول ہے کہ دونوں نے یہ بات اپنے ظن کی بناء پر کہی، اس کا تعاقب کیا گیا کہ دونوں اقوال کے مابین تطبیق دینا اولی ہے جیسا کہ اس کا بیان وہاں گزرا۔

15 - باب ابْنَيْ عَمٍّ أَحَدُهُمَا أَخٌ لِلأُمِّ وَالآخَرُ زَوْجٌ

(عورت نے دو عمزاد چھوڑے، ایک اسکا ماں جایا بھائی بھی اور دوسرا اسکا شوہر بھی ہے)

وَقَالَ عَلِيٌّ لِلزَّوْجِ النِّصْفُ وَلِلأَخِ مِنَ الأُمِّ السُّدُسُ وَمَا بَقِيَ بَيْنَهُمَا نِصْفَانِ (حضرت علی نے کہا شوہر کیلئے نصف ہے اور ماں جائے بھائی

کیلئے [ذوی الفروض میں سے ہونے کی حیثیت میں] چھٹا حصہ پھر جو مال بچا وہ دونوں کے مابین آدھا آدھا تقسیم ہوگا[کیونکہ وہ عصبہ بھی ہے یعنی اگر کوئی دیگر عصبہ وارث نہیں ہیں])

(ابنی عم الخ) اسکی صورت یہ بنتی ہے کہ ایک شخص نے کسی خاتون سے شادی کی تو اس سے اس کے ہاں بیٹا پیدا ہوا پھر اس شخص نے کسی دوسری سے شادی کی اور اس سے ایک اور بیٹا ہوا تو اس نے دوسری کو طلاق دے دی جس سے اس کے دیور نے شادی کر لی تو اس سے ایک بیٹی پیدا ہوئی تو یہ ثانی (یعنی پہلے شوہر سے اس کے بیٹے) کی ماں شریک بہن اور (ساتھ ہی) اس کی چچا زاد (بھی) ہے تو اس بیٹی کی (طلاق دینے والے کے) پہلے بیٹے کے ساتھ شادی ہوگئی اور وہ اس کا چچا زاد (بھی) ہے تو اس بیٹی کا انتقال ہوا تو اب اس کے پسماندگان میں دو چچا زاد ہیں۔

(وقال علی الخ) اس کا حاصل یہ ہے کہ شوہر کو نصف ترکہ ملے گا اس حیثیت سے کہ وہ شوہر ہے اور دوسرے کو سدس ملے گا اس حیثیت سے کہ وہ ماں شریک بھائی ہے تو اب ثلث باقی رہا تو اس کی دونوں کے مابین تقسیم بطریقِ عصوبت ہوگی تو اول کیلئے (جو مرحومہ کا شوہر بھی تھا مجموعی طور پر) دو ثلث بالفرض و بالتعصیب اور دوسرے کیلئے ایک ثلث بالفرض اور بالتعصیب ہے حضرت علی کے اس اثر کو سعید بن منصور نے حکیم بن غفال کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں شریح کے پاس ایک عورت کا قضیہ پیش ہوا جس نے پسماندگان میں اپنے دو چچا زاد چھوڑے تھے ان میں سے ایک اس کا شوہر اور دوسرا اس کا ماں شریک بھائی تھا تو انہوں نے شوہر کیلئے نصف اور باقی ماں شریک بھائی کو دے دیا اس پر وہ لوگ حضرت علی کے پاس آئے اور صورتِ واقعہ بیان کی تو انہوں نے شریح کو پیغام بھیجا کہ آپ نے یہ فیصلہ کتاب اللہ کے ساتھ کیا ہے یا سنتِ رسول کے ساتھ؟ انہوں نے کہا کتاب اللہ کے ساتھ، کہا کہاں ہے؟ کہا یہ آیت: (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ)[الأنفال: ۷۵] کہا تو کیا اس میں (اللہ تعالی نے) کہا ہے کہ شوہر کیلئے نصف اور باقی سب بھائی کیلئے ہے؟ پھر انہوں نے شوہر کو نصف اور ماں شریک بھائی کو سدس دیا اور پھر باقی کا ترکہ دونوں کے مابین تقسیم کیا (اس طرح سے جو مذکور ہوا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ خلیفہ کو چیف جسٹس کا غلط فیصلہ بدلنے کا اختیار ہے) یزید بن ہارون اور دارمی نے حارث کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت علی کے پاس دو چچا زادوں کا ایک قضیہ پیش ہوا ان کا ایک ماں شریک بھائی تھا تو کہا گیا عبد اللہ (یعنی ابن مسعود) ماں شریک بھائی کو سارا ترکہ دے دیتے تھے (یعنی شوہر کا حصہ نکالنے کے بعد) کہا اللہ ان پر رحم کرے وہ ضرور فقیہہ تھے اگر میں ہوتا تو ماں شریک بھائی کو سدس دیتا پھر باقی کا مال دونوں (یعنی شوہر اور ماں شریک بھائی) کے درمیان تقسیم کر دیتا

بقول ابن بطال زید بن ثابت اور جمہور بھی حضرت علی کے موافق ہیں، عمر اور ابن مسعود کی رائے تھی کہ سارا مال یعنی شوہر کو اس کا حصہ دیئے جانے کے بعد، اسکے لئے ہے جو دو قرابتوں کا جامع ہے تو اس کے لئے بالفرض سدس اور باقی کا ثلث بالتعصیب ہے، یہی حسن، ابو ثور اور اہلِ ظاہر کا مسلک ہے ان کا احتجاج دو بھائیوں کے بارہ میں واقع اجماع سے ہے جن میں سے ایک شقیق (یعنی ماں اور باپ دونوں کی طرف سے) اور دوسرا والد شریک ہے کہ اس صورت میں شقیق تمام مال لے گا کیونکہ وہ والدہ کے ساتھ اقرب ہے، جمہور کی حجت وہ جس کی طرف بخاری نے بابِ ہذا کی حدیثِ ابو ہریرہ میں اشارہ کیا جس میں یہ الفاظ ہیں: (فمن مات وترك مالا فمالُهُ لِمَوالي العصبة) تو موالی العصبہ سے مراد بنی عم (چچا زاد) ہیں تو ان کے مابین تسویہ کیا اور کسی کو کسی پر مفضل نہیں کیا اہلِ

تفسیر نے آیت: (وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَّرَآءِ يْ) [مریم: ۵] کی تفسیر میں یہی کہا ہے: (أي بني العم) اگر وہ باب کی حدیثِ ابن عباس سے احتجاج کریں جس میں ہے: (فما ترکت الفرائض فلأولى رجل ذکر) تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہتِ تعصیب کی طرف سے دونوں ہم رتبہ ہیں تقدیر یہ ہے کہ فرائض کو ان کے مستحقین کے ساتھ ملحق کرو یعنی انہیں ان کا حق ادا کر دو پھر اگر کچھ باقی بچے تو وہ اقرب کا ہے تو (اس مذکورہ صورت میں) جب شوہر نے اپنا حصہ (یعنی نصف ترکہ) لے لیا اور ماں شریک بھائی نے بھی تو باقی بچا مال کی وراثت بذریعہ تعصیب ہونا قرار پائی اور اس میں دونوں برابر ہیں (تو دونوں کو ایک جیسا ملا)

تین ماں شریک بھائیوں بارے جن میں سے ایک چچا زاد بھائی ہے، اجماع ہے کہ تینوں کیلئے ثلث ہے اور باقی چچا زاد کیلئے، مازری لکھتے ہیں مراتبِ تعصیب اس طرح ہیں: بنوت (کا تعلق) پھر ابوت پھر جدودت (جد یعنی دادے سے ماخوذ) تو بیٹا اب سے اولیٰ ہے اور اگرچہ اس کے لئے اس کے ساتھ فروض میں سے سدس بھی ہے اور وہ بھائیوں اور ان کے بیٹوں سے (بھی) اولیٰ ہے کیونکہ وہ ابوت ادر جدودت میں مشارکت کے ساتھ منتسب ہیں اور والد بھائیوں اور (مرحوم کے) دادا سے اولیٰ ہے کیونکہ ان کا انتساب اسی کے ساتھ ہے تو اس کے وجود کے ساتھ وہ ساقط ہو جائیں گے اور دادا (مرحوم کے) بھائیوں کے بیٹوں سے اولیٰ ہے کیونکہ اسکی حیثیت ان کے ساتھ والد کی سی ہے اور اس کے چچاؤں اور ان کے اولاد سے اولی ہیں اسلیئے کہ بھائیوں کی تعصیب ابوت اور چچاؤں کی جدودت کے ساتھ ہے تو یہ ہے ان کی ترتیب اور وہ قرب میں باہم متفاوت ہیں تو اقرب اولی ہے جیسے بھائی اپنے بیٹوں کے ساتھ اور چچا اپنے بیٹوں کے ساتھ

تو اگر وہ طبقہ اور قرب میں متساوی ہوں اور دونوں میں سے ایک کیلئے زیادت ہو جیسے (مثلا) شقیق بھائی صرف باپ شریک بھائی پر مقدم ہے یہی حال ان کے بیٹوں اور چچاؤں اور ان کے بیٹوں کا ہے، اگر زیادتِ ترجیح کسی خارجی سبب سے ہو جیسے دو چچا زاد کہ ان کا ایک ماں شریک بھائی بھی ہے تو کہا گیا کہ ترجیح مستمر رہے گی تو وہ چچا زاد جو ماں شریک بھائی بھی ہے شوہر کے حصہ کے بعد سب باقی بچا ترکہ لے گا، یہی حضرات عمر، ابن مسعود، شریح، حسن، ابن سیرین، نخعی، ابوثور، طبری اور داؤد کا قول ہے، اشہب سے بھی یہی منقول ہے جمہور نے اس کا انکار کیا اور کہا بلکہ ماں شریک بھائی اپنا مفروض حصہ لے گا اور باقی (برابری کی سطح پر) دونوں کے مابین تقسیم ہوگا، اس صورت اور شقیق کے والد شریک بھائی پر تقدم کے مابین فرق طریقِ ترجیح کا ہے کیونکہ اس میں شرط یہ ہے کہ اس میں جہتِ تعصیب کیلئے مناسب معنی ہو کیونکہ شقیق بھائی متعلق بالتعصیب جہتِ قرب میں اس کا مشارک ہے بخلاف صورتِ مذکورہ کے۔

- 6745حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَمَنْ مَاتَ وَتَرَكَ مَالاً فَمَالُهُ لِمَوَالِي الْعَصَبَةِ وَمَنْ تَرَكَ كَلاًّ أَوْ ضَيَاعًا فَأَنَا وَلِيُّهُ فَلأُدْعَى لَهُ

أطرافه 2298، 2398، 2399، 4781، 5371، 6731، - 6763 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

شیخِ بخاری محمود، ابن غیلان اور ان کے شیخ عبید اللہ، ابن موسی ہیں بخاری نے ان سے کثیر روایات بلا واسطہ بھی تحدیث کی ہیں، اسرائیل سے ابن یونس بن ابو اسحاق، ابوحصین سے، عثمان بن عاصم اور ابو صالح سے ذکوان سمان مراد ہیں۔ (من أنفسهم) اصیلی کے ہاں یہاں: (وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ) بھی مزاد ہے (جیسا کہ قرآن میں ہے) بقول عیاض حدیث میں اس زیادت کا یہاں

کوئی معنی نہیں۔ (فلأدعى له) ابن بطال لکھتے ہیں یہ لامِ امر ہے اس کا اصل کسر ہے کبھی فاء اور واو کے ساتھ اکثر ساکن پڑھا جاتا ہے عین کے بعد اثباتِ الف جائز ہے جیسے یہ قول: (ألم يأتيك والأخبار تمنى) اصل عدمِ اشباع ہے کیونکہ مجزوم ہے مراد یہ کہ مجھے بلاؤ (یعنی آگاہ کرو) میں اس کے کَل وضیاع کی نگہداشت سنبھالوں گا۔ (والكَل العيال) آخرِ حدیث میں یہ تفسیر صرف مستملی اور کشمیہنی کے نسخوں میں ثابت ہے، اصلِ کلّ ثقل ہے پھر ہر دشوار امر میں مستعمل ہوا اور عیال اسکے افراد میں سے ایک فرد ہے! صاحب الاساس لکھتے ہیں: (كَلَّ بَصَرُه فهو كَلِيْل) اور (كَلَّ عن الأمر) یعنی کسی کام سے عاجز رہا اور (كَلَّ كلالة) یعنی (قصر عن بلوغ القرابة) (یعنی بلوغِ قرابت سے قاصر رہا)۔

- 6746حَدَّثَنَا أُمَيَّةُ بْنُ بِسْطَامٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ رَوْحٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا تَرَكَتِ الْفَرَائِضُ فَلِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ .

أطرافه 6732، 6735، - 6737 (سابقہ)

یہ اسی کتاب الفرائض کے شروع میں مشروحا گزر چکی، روح سے مراد ابن قاسم عنبری ہیں۔

- 16باب ذَوِي الأَرْحَامِ (ذوی الارحام)

یعنی ان کے حکم کا بیان کہ وراثت میں ان کا حصہ ہے یا نہیں؟ یہ دس اصناف ہیں: ماموں، خالہ، نانا، نواسہ، بہن کا بیٹا، بھائی کی بیٹی، چچا کی بیٹی، پھوپھی، ماں کی طرف سے چچا، ماں شریک بھائی کا بیٹا، اور جس کا میت سے رشتہ ان مذکورین میں سے کسی کے توسط کے ساتھ ہو، تو جس نے انہیں وراثت میں حصہ دار قرار دیا اس نے کہا ان میں سے اولیٰ بیٹی کی اولاد پھر بہن کی اولاد اور بھائی کی بیٹیاں پھر چچا، پھوپھی، ماموں اور خالہ ہیں، اگر کوئی دو برابر ہوں تو ذی الفرض یا عصبہ سے اقرب کو مقدم کیا جائے گا (ذوی الارحام میت کے وہ رشتہ دار جو نہ ذوی الفروض ہیں اور نہ عصبات، بعض کے نزدیک ان کے اور میت کے درمیان عورت کا واسطہ آتا ہے، پھوپھی بھی ذوی الارحام میں شامل ہے حالانکہ اس کے اور میت کے مابین رشتہ میں باپ واسطہ ہے)۔

- 6747حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي أُسَامَةَ حَدَّثَكُمْ إِدْرِيسُ حَدَّثَنَا طَلْحَةُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ ﴾ ﴿ وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ قَالَ كَانَ الْمُهَاجِرُونَ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ يَرِثُ الْأَنْصَارِيُّ الْمُهَاجِرِيَّ دُونَ ذَوِي رَحِمِهِ لِلْأُخُوَّةِ الَّتِي آخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَهُمْ فَلَمَّا نَزَلَتْ ﴿ جَعَلْنَا مَوَالِيَ ﴾ قَالَ نَسَخَتْهَا ﴿ وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾

.طرفاه 2292، - 4580 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۴۸۹)

شیخِ بخاری ابن راہویہ ہیں۔ (حدثكم إدريس) یعنی ابن یزید بن عبد الرحمٰن اودی والدِ عبداللہ، طلحہ سے مراد ابن مصرف ہیں بخاری کی التفسیر کی صلت بن محمد عن ابو اسامہ سے روایت میں ان کی نسبت مذکور ہے آخر میں لکھا کہ ادریس نے طلحہ اور ابو اسامہ نے ادریس سے سماع کیا ہے یہاں اس ثانی کی تصریح کی ہے ابو داؤد کی ہارون بن عبد اللہ عن ابو اسامہ سے روایت میں ہے: (حدثني إدريس بن يزيد حدثنا طلحة بن مصرف) اسی طرح ہی اسماعیلی نے ہنجانی عن ابو کریب عن ابو اسامہ سے نقل کیا یہی طبری کے ہاں ابو کریب سے روایت میں ہے۔ (كان المهاجرون الخ) ابن بطال لکھتے ہیں سب نسخوں میں یہی واقع ہوا ہے کہ اسے (وَ الَّذِينَ عَاقَدَتُ أَيْمَانُكُمْ) نے منسوخ کیا درست یہ ہے کہ منسوخ ہونے والی آیت (والذين عاقدت الخ) اور ناسخ (وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ) ہے، کہتے ہیں طبری کی روایت میں اس کا بیان ہے اس کے الفاظ ہیں جب یہ آیت نازل ہوئی: (وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ) تو اس نے منسوخ کر دیا، بقول ابن حجر الکفالہ میں صلت بن محمد عن ابو اسامہ کی روایت سے طبری کی طرف جو منسوب کیا، کی مانند تفسیر مذکور گزری تو بخاری کی طرف اسے منسوب کرنا اولیٰ تھا پھر اس کے سیاق میں ایک اور فائدہ بھی ہے وہ یہ کہ کہا: (ولكل جعلنا موالي، ورثة) تو موالی کی ورثاء کے ساتھ تفسیر مذکور ہے اور اشارہ کیا کہ قولہ: (والذين عاقدت أيمانكم) کسی شیٔ کی ابتدا ہے جس کی بھی تفسیر کرنا مراد ہے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ روایتِ صلت میں واقع ہے: (ثم قال: والذين عاقدت) اب ان کا قول (نسختها) باعثِ اشکال باقی رہا جیسا کہ ابن بطال نے کہا، حاشیہ میں ابن منیر نے اسکا یہ حل پیش کیا ہے کہ (نسختها) میں ضمیر مواخات پر عائد ہے نہ کہ آیت پر اور (نسختها) میں ضمیرِ فاعل قولہ تعالیٰ: (ولكل جعلنا موالي) پر عائد ہے اور قولہ: (والذين عاقدت أيمانكم) ضمیر سے بدل ہے، اصلِ کلام ہے جب (ولكل جعلنا الخ) نازل ہوئی تو (والذين عاقدت أيمانكم) منسوخ کر دی گئی، کرمانی لکھتے ہیں (نسختها) کا فاعل (جعلنا) والی آیت ہے جبکہ (والذين عاقدت) أعنی کو مقدر ماننے کے ساتھ منصوب (یعنی محلِ نصب میں) ہے بقول ابن حجر یہاں کے سیاق میں ایک جگہ اور بھی ہے اور وہ یہ کہ اپنے قول: (يرث الأنصاري المهاجري) کے ساتھ معبر کیا جبکہ روایتِ صلت میں اس کا عکس ہے!

کرمانی نے اس کا جواب یہ دیا کہ مقصود فی الجملہ دونوں کے درمیان اثباتِ وراثت ہے ابن حجر کہتے ہیں اولی یہ ہے کہ (الأنصاري) کو زبر کے ساتھ پڑھا جائے اس طور کہ وہ مفعولِ مقدم ہے اس سے دونوں روایتیں باہم متحد ہو جائیں گی، صلت کی روایت میں ایک تیسری جگہ بھی ہے جو اشکال کا باعث ہے اور یہ قولہ: (والذين عاقدت أيمانكم، من النصر الخ) ظاہرِ کلام یہ ہے کہ (من النصر) (عاقدت الخ) سے متعلق ہے مگر ایسا نہیں، یہ در اصل قولہ: (فآتوهم نصيبهم) سے متعلق ہے ابو کریب نے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی ہے اسی طرح ابو داؤد کی ہارون بن عبد اللہ عن ابو اسامہ سے روایت میں، تفسیر سورۃ النساء میں اس کے متعدد طرق مذکور ہوئے ہیں جن میں آیت کے اعراب کا بھی ذکر تھا اسی طرح مذکورہ معاقدہ کے حکم اور اس کے نسخ پر بحث بھی، یہاں ایرادِ حدیث سے مراد یہ واضح کرنا ہے کہ قولہ: (ولكل جعلنا موالي) نے وہ حکمِ میراث منسوخ کر دیا جس پر (والذين عاقدت أيمانكم) دال ہے، ابن بطال کہتے ہیں اکثر مفسرین کی رائے میں قولہ تعالیٰ (والذين عاقدت أيمانكم) کا ناسخ سورۃ انفال کی یہ آیت ہے: (وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) [۷۵] اسی پر ابو عبید نے الناسخ والمنسوخ میں جزم کیا ہے! بقول ابن حجر

ابو داوٗد نے بھی حسن سند کے ساتھ ابن عباس سے یہی نقل کیا، ابن جوزی کہتے ہیں محدثین کی ایک جماعت احادیث کو اپنے حافظوں کی مدد سے روایت کرتی تھی جس سے بعض دفعہ کئی عبارات قاصر منقول ہوئیں بالخصوص عجم کے محدثین کے ہاں یہ واقع ہوا تو ان کے ذکر کردہ الفاظ کیلئے رونق مفقود ہوئی جیسا کہ اس حدیث میں ہوا

اس کی تفصیل یہ کہ اس حدیث کی مراد یہ ہے کہ نبی اکرم نے مہاجرین و انصار کے مابین مواخات قائم کی تھی تو وہ اس مواخات کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث بنتے اور اسے اللہ تعالیٰ کے قول: (والذين عاقدت أيمانكم) میں داخل باور کرتے تھے تو جب یہ آیت نازل ہوئی: (وأولوالأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) تو ان متعاقدین (یعنی جن دو کے درمیان اخوت قائم ہوئی) کے درمیان وراثت کا معاملہ تو منسوخ ہوا البتہ (ایک دوسرے کی) نصرت اور رفادت اور (ایک دوسرے کے حق میں) وصیت کر دینے کا جواز باقی رہا، عوفی عن ابن عباس کی روایت میں ان کے اس اِرث کا سبب بھی مذکور ہے، کہتے ہیں زمانۂ جاہلیت میں کوئی کسی کو اپنے ساتھ ملحق کر لیتا تو وہ اسکا تابع بن جاتا تو جب وہ فوت ہوتا تو اس کا ترکہ اس کے اقرباء کیلئے ہو جاتا اور تابع کیلئے اس میں سے کچھ نہ ہوتا تو یہ آیت نازل ہوئی:(والذين عَاقَدَتْ أيْمَانُكُمْ فآتُوهُمْ نَصِيْبَهُمْ) تو اب اسے بھی مرحوم کے ترکہ میں سے حصہ دینے لگے پھر اس آیت کا نزول ہوا: (وَ أولُوالْأرْحَامِ بَعْضُهُمْ أوْلىٰ بِبَعْضٍ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ) تو اس کی رو سے سابقہ معاملہ منسوخ ہوا، بقول ابن حجر عوفی ضعیف ہیں بخاری میں جو ہے وہی صحیح و معتمد ہے، سیاق کی تصحیح اسی روایت سے ظاہر ہے اور یہ کہ بعض رواۃ نے الفاظ کی تقدیم و تاخیر کی اور کچھ کو حذف کر دیا جبکہ بعض نے صحیح و مستقیم طور پر نقل کیا اور یہی معتمد ہے! ابن بطال کہتے ہیں فقہاء کے مابین ذوی الارحام کی توریث (یعنی وارث بنانے) کے ضمن میں اختلاف ہے اور ذوی ارحام سے مراد ایسے رشتہ دار جن کا میراث میں حصہ نہیں اور یہ عصبہ بھی نہیں تو اہلِ حجاز و شام ان کے لئے منعِ میراث کے قائل ہیں کوفی، احمد او اسحاق ان کی توریث کی رائے کے حامل ہیں، ان کا احتجاج اس آیت سے ہے: (وَأولُو الْأرْحَامِ بَعْضُهُمْ أوْلىٰ بِبَعْضٍ) جبکہ پہلوں نے اس امر سے احتجاج کیا کہ اس سے مراد وہ رشتہ دار جن کیلئے اللہ کی کتاب میں حصہ مفروض ہے کیونکہ سورہ انفال کی آیت میں اجمال جبکہ آیتِ مواریث میں اس کی تفسیر ہے اور آپ کے اس فرمان میں: (من ترك مالا فلعصبته) اور یہ کہ سب کا اس کے ظاہر کے عدم مراد ہونے پر اجماع ہے تو انہوں نے آزاد کئے گئے کا ترکہ اسکے عصبہ کیلئے کیا نہ کہ اس کے سابقہ آقاؤں کیلئے تو اگر یہ نہ ہوں تو اس کے موالی کیلئے ہے نہ کہ اس کے ذوی الارحام کیلئے، ان کی توریث بارے اختلاف ہے تو ابو عبید نے لکھا اہلِ عراق ذوی الفروض سے جو مال بچ جائے تو اسے بھی انہی کی طرف لوٹاتے ہیں اگر عصبہ موجود نہیں وگرنہ یہ ان کیلئے بھی اور اصحاب الفروض کیلئے بھی ہے، اگر یہ نہ ہوں تو ذوی الارحام کو دے دیا جائے گا، ابن مسعود ہر ذی رحم کو (من يُجَرُّ إليه) (یعنی جس ذی فرض کے عدم کی وجہ سے اسے اسکی جگہ رکھا گیا ہے) کے بمنزلہ کیا کرتے تھے، صحیح سند کے ساتھ ابن مسعود سے منقول کیا کہ انہوں نے پھوپھی کو والد اور خالہ کو والدہ کی مانند کیا تو ترکہ کو دونوں کے مابین ثلث ثلث کے حساب سے تقسیم کر دیا، حضرت علی سے نقل کیا کہ وہ والدہ کو چھوڑ کر بیٹی کو نہ دیتے تھے، ان کی ادلہ میں سے یہ حدیث ہے: (الخال وارثُ مَنْ لا وارِثَ له)(یعنی ماموں وارث ہے اسکا جس کا کوئی وارث نہیں) یہ حسن ہے اسے ترمذی وغیرہ نے تخرِیج کیا، اس کا جواب دیا گیا کہ اس سے یہ مراد ہونا محتمل ہے کہ جب وہ عصبہ ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ مرادِ حدیث

سلب ہو جیسے عربوں کا قول: (الصبرُ حِيلَةُ مَنْ لاحيلة له)(یعنی صبر حیلہ ہے اسکا جس کیلئے کوئی حیلہ نہیں) اور یہ بھی محتمل ہے کہ خال سے مراد سلطان ہو کیونکہ وہ اہلِ اسلام کا خال ہے، ابن عربی نے یہ احتمالات ذکر کئے۔

- 17باب مِيرَاثِ الْمُلاَعَنَةِ (لعان کرنے والی عورت بیٹے کی میراث سے حصہ پائے گی)

ملاعنۃ عین کی زبر کے ساتھ ہے، زیر بھی جائز ہے اور مراد اس بچہ کے ترکہ کے اس کے وارث ہونے کا بیان جس پر لعان کیا تھا۔

- 6748حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ -رضى الله عنهما أَنَّ رَجُلاً لاَعَنَ امْرَأَتَهُ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَانْتَفَى مِنْ وَلَدِهَا فَفَرَّقَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَهُمَا وَأَلْحَقَ الْوَلَدَ بِالْمَرْأَةِ .

أطرافه 4748، 5306، 5313، 5314، - 5315 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۳۹۸)

یہ کتاب اللعان میں مشروحا گزر چکی جہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے مطولا گزری اسی طرح حضرت سہل بن سعد کے حوالے سے بھی، یہاں مقصودِ ترجمہ اس کا جملہ: (وألحق الولد بالمرأة) ہے، سلف نے اس کے اس کی ماں کے ساتھ الحاق کے ضمن میں باہم اختلاف کیا ان کے اس اتفاق کے ساتھ کہ سابقہ شوہر جس نے اپنے سے اس کی نفی کی تھی اور اسکے مابین اب کوئی وراثت کا تعلق نہیں، حضرات علی اور ابن مسعود سے ابن ملاعنہ کی بابت منقول ہے کہ اس کا عصبہ وہ جو اس کی والدہ کا عصبہ ہے وہ اس کے اور یہ ان کا وارث بنے گا، اسے ابن ابوشیبہ نے نقل کیا اور یہی نخعی اور شعبی کا قول ہے ان دونوں سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ فقط اس کی والدہ کو اس کا عصبہ ٹھہراتے تھے تو سارا مال اسی ایک کو ملتا تھا اگر اسکی والدہ کا انتقال اس سے قبل ہو تو اس کا ترکہ اس کی والدہ کے عصبہ کیلئے ہوگا، علماء کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے ان میں حسن، ابن سیرین، مکحول، ثوری اور ایک روایت کے مطابق احمد ہیں، حضرت علی سے یہ بھی منقول ہے کہ ابن ملاعنہ کا وارث اس کی والدہ اور اس کے بطن سے پیدا ہوئے دیگر بہن بھائی ہوں گے اگر کچھ بچ رہے تو وہ بیت المال کا ہوگا یہی زید بن ثابت، جمہور علماء اور اکثر فقہائے امصار کی رائے ہے! مالک کہتے ہیں میں نے اہلِ علم کو اسی پر پایا، شعبی سے نقل کیا کہتے ہیں کہ حضرت عثمان کے عہد میں اہلِ کوفہ نے ایک وفد حجاز بھیجا تا کہ ابن ملاعنہ کی میراث کے بارہ میں دریافت کریں تو انہوں نے بیان کیا کہ وہ اس کی والدہ اور والدہ کے عصبہ کیلئے ہے

ابن عباس عن علی سے وارد ہے کہ انہوں نے اس کا ترکہ اس کی ملاعن والدہ کے حوالے کیا اور اسے اس کا عصبہ قرار دیا بقول ابن عبد البر اہلِ فرائض کے ہاں پہلی روایت ہی اشہر ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ اختلاف اس حدیثِ باب سے ناشئ ہوا ہے کیونکہ اس میں ہے: (وألحق الولد بالمرأة) کیونکہ جب اسے اس کے ساتھ ملحق کیا تو (اس کا مطلب یہ ہوا کہ) اس کے والد (جس نے اسے اپنا بیٹا ماننے کا انکار کیا) کے نسب سے اس کا قطعِ تعلق کیا تو اس کی حیثیت اولادِ زنا کی سی ہوئی جن کا کوئی باپ نہیں ہوتا، دوسروں کا تمسک اس امر سے ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اسے اس کے والد کے قائمقام کر دیا (یعنی اب وہی اس کی ماں بھی ہے اور باپ بھی) تو اسکی والدہ کے عصبہ کو اس کے والد کا عصبہ کر دیا (یعنی ان کا قائمقام) بقول ابن حجر ایک حدیثِ مرفوع قولِ اول کی مؤید ہے چنانچہ ابو

داؤد نے مکحول سے مرسلا اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت نقل کی، کہتے ہیں نبی اکرم نے ابن ملاعنہ کی میراث اس کی والدہ اور اس کے بعد والدہ کے ورثاء کیلئے کی، اصحابِ سنن اربعہ کی واثلہ سے مرفوع حدیث میں ہے کہ عورت تین مواریث کا احاطہ کرے گی اپنے آزاد کردہ کی، اپنے لقیط (یعنی راستہ میں ملے بچہ کو گود میں لیا اور پالا تھا) کی اور اپنے اس بیٹے کی میراث کی جس پر لعان کیا ہو، بیہقی کہتے ہیں یہ حدیث ثابت نہیں بقول ابن حجر ترمذی اور حاکم نے اسے حسن قرار دیا ہے اس کے فقط ایک راوی عمر بن رؤبہ کی بابت اختلاف ہے بخاری کے بقول وہ محلِ نظر ہے (فيه نظر) ایک جماعت نے اسے ثقہ قرار دیا ہے، ابن منذر کے ہاں ابن عمر کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے اسی طرح داود بن ابو ہند عن عبد اللہ بن عبید بن عمیر عن رجل من اہل الشام کے طریق سے منقول ہے کہ نبی اکرم نے اسکی بابت اس کی والدہ کی حوالگی کا فیصلہ دیا اور یہ کہ وہی اسکی ماں اور والد کے بمنزلہ ہے، ایک روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن عبید نے مدینہ کے اپنے ایک دوست کو خط لکھا جس میں ابن ملاعنہ کے بارہ میں دریافت کیا انہوں نے جواب لکھا میں نے اس بابت پوچھا تو مجھے بتلایا گیا کہ نبی اکرم نے اسے اس کی والدہ کے حوالے کرنے کا فیصلہ دیا تھا، یہ طرق ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں

ابن بطال لکھتے ہیں بعض نے اس حدیث سے تمسک کیا جس میں ہے کہ ملاعنہ اسکے والد اور ماں دونوں کے بمنزلہ ہے لیکن اس میں حجت نہیں کیونکہ اسکا معنی یہ ہے کہ تربیت و تادیب اور دیگر ضروریات کے ضمن میں اب وہی اس کی ذمہ دار ہے جہاں تک میراث کا تعلق تو بالاجماع اگر اس کی والدہ لعان نہ کرتی اور وہ پسماندگان میں والدین دونوں کو چھوڑ جاتا تو اسکی والدہ کو سدس ملتا تو اب اگر وہ اس کے والد اور والدہ دونوں کے بمنزلہ ہے تو فقط دو سدس کی حقدار بنے گی، ایک سدس امومت اور ایک سدس ابوت کی وجہ سے! یہی کہا، مگر یہ تصویر و استدلال دونوں لحاظ سے محلِ نظر ہے، جمہور کی حجت جو کتاب اللعان میں گزرا کہ فلیح کی زہری عن سہل سے روایت کے آخر میں ہے: (فكانت السنة في الميراث أن يرثها و تَرِثُ منه ما فُرِضَ لها) (یعنی میراث میں یہی طریقہ رہا کہ وہ لڑکا اسکا اور وہ اسکی وراثت سے وہ حصہ لے گی جو قرآن میں مذکور ہوا) اسے ابو داؤد نے تخریج کیا اسی طرح ابن عباس کی حدیث میں مذکور: (فهو لأولى رجل ذكر) کہ آپ نے اہلِ فروض سے بچا ہوا مال متوفی کے عصبہ کیلئے کیا نہ کہ اسکی والدہ کے عصبہ کیلئے، اگر ابن ملاعنہ کا والد کی جہت سے کوئی عصبہ نہیں تو مسلمان ہی اس کا عصبہ ہیں (لہذا والدہ کے حصہ کے بعد باقی مال بیت المال میں جمع کرایا جائے) حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں گزرا: (من ترك مالا فليرثه عصبته من كانوا)۔

- 18باب الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ حُرَّةً كَانَتْ أَوْ أَمَةً (بچہ اسی کا شمار ہوگا جس کی بیوی یا باندی سے ہوا)

(حرة كانت) یعنی مستفرشہ (یعنی بچے کی والدہ)۔

- 6749حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ عُتْبَةُ عَهِدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدٍ أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةِ زَمْعَةَ مِنِّى فَاقْبِضْهُ إِلَيْكَ فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدٌ فَقَالَ ابْنُ أَخِى عَهِدَ إِلَىَّ فِيهِ فَقَامَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فَقَالَ أَخِى وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِى وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ فَتَسَاوَقَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِى قَدْ

كَانَ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ فَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ ثُمَّ قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ احْتَجِبِي مِنْهُ لِمَا رَأَى مِنْ شَبَهِهِ بِعُتْبَةَ فَمَا رَآهَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ

أطرافه 2053، 2218، 2421، 2533، 2745، 4303، 6765، 6817، 7182 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص:۲۶۴).

(عن عروة) العتق میں شعیب عن زہری کی روایت میں (حدثنی عروة) تھا یہی المغازی کی عبداللہ بن مسلمہ عن مالک کی روایت میں البتہ الوصایا میں اسے (عن عروة) کے ساتھ نقل کیا۔ (كان عتبه الخ) اوائل البیوع کی یحی بن قزعہ عن مالک کی روایت میں دونوں جگہ (ابن أبي الوقاص) بھی مذکور ہے اسی طرح شعیب اور لیث وغیرہما کی زہری سے روایت میں، الإشخاص میں گزری ابن عیینہ عن زہری کی روایت میں تھا: (أوصاني أخي الخ)۔ (إن ابن وليدة زمعة) المظالم کی ابن عیینہ کی زہری سے روایت میں: (ابن أمة زمعة) تھا، ولیدہ اصل میں مولودہ (کے معنی میں) ہے لونڈی پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، میں اس کے نام سے واقف نہ ہو سکا البتہ مصعب زبیری اور ان کے بھتیجے زبیر نے نسبِ قریش میں ذکر کیا ہے کہ یہ یمانی لونڈی تھی، ولیدہ بروزنِ فعیلہ ولادت سے ہے بقول جوہری یہ بچی اور لونڈی کو کہتے ہیں اس کی جمع ولائد ہے! بعض نے کہا یہ غیر امِ ولد (لونڈی) کا اسم ہے، زمعہ زاء کی زبر اور میمِ ساکن کے ساتھ اسے متحرک بھی پڑھا جاتا ہے، بقول نووی تسکین اشہر ہے ابو الولید وقّشی لکھتے ہیں تحریک ہی صواب ہے بقول ابن حجر محدثین کی زبانوں پر جاری اسم میں تحریک اور نسبت میں تحریک ہے، ان کا نسب نامہ یہ ہے: ابن قیس بن عبد شمس قرشی عامری، یہ ام المومنین حضرت سودہ کے والد تھے، (عبد بن زمعة) بغیر اضافت کے ہے مختصر ابن الحاجب میں عبداللہ مذکور ہوا، یہ غلط ہے ہاں وہ ایک اور شخص ہیں طحاوی کے ہاں اسی روایت کے غیرِ عائشہ سے ایک طریق میں (عبد الله بن زمعة) مذکور ہے انہوں نے تنبیہہ کی کہ یہ غلط ہے اور عبداللہ بن زمعہ تو ابن اسود بن مطلب بن اسد بن عبد العزی ہیں بقول ابن حجر یہ وہی جن سے ایک روایت تفسیر والشّمس وضحاھا میں گزری ہے

ابن مندہ عبد الرحمٰن بن زمعہ کے حالات لکھتے ہوئے خبط کا شکار ہوئے اور ادعاء کیا کہ عبد الرحمٰن، عبداللہ اور عبد باہم بھائی اور زمعہ بن اسود کے بیٹے ہیں مگر ایسا نہیں، عبد بغیر اضافت کے اور عبد الرحمٰن تو ایک دوسرے کے بھائی ہیں گویا عامری قرشی ہیں مگر عبد اللہ بن زمعہ ان سے دیگر ہیں، وہ اسدی قرشی ہیں الاصابہ فی تمییز الصحابہ میں اس کی وضاحت کر دی ہے، اس ابنِ مذکور کا نام عبد الرحمٰن تھا، ابن عبد البر نے الصحابہ وغیرہ میں ان کا تذکرہ کیا ہے مدینہ میں ان کی اولاد کا ذکر ملتا ہے! حضرت سعد کے بھائی عتبہ کی صحابیت میں اختلاف ہے عسکری نے صحابہ میں شمار کیا زبیر بن بکار کی کتاب النسب سے نقل کیا کہ مکہ میں ان کے ہاتھوں خون ہو گیا تھا جس پر یہ مدینہ منتقل ہو گئے مرتے وقت حضرت سعد کو یہ وصیت کی تھی، ابن مندہ نے صحابہ میں ان کا ذکر کیا مگر ماسوائے اس قولِ سعد کے کوئی مستند ذکر نہیں کیا کہ (عهد إلي أخي أنه ولده) ابو نعیم نے اس کا استنکار کیا اور ذکر کیا کہ یہ وہی ہے جس نے احد کے روز نبی اکرم کا چہرۂ اقدس زخمی کیا تھا، کہتے ہیں مجھے ان کے اسلام کی بابت کچھ علم نہیں بلکہ عبد الرزاق نے عثمان جزری عن مقسم کے طریق سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم نے اسکے خلاف بد دعا کی تھی کہ سال گزرنے سے پہلے پہلے حالتِ کفر میں فوت ہو جائے تو ایسا ہی ہوا تھا، یہ مرسل ہے ایک اور

طریق کے ساتھ سعید بن میتب سے اس کا نحو نقل کیا، حاکم نے متدرک میں صفوان بن سلیم عن انس سے نقل کیا کہ انہوں نے حاطب بن ابوبلتعہ سے سنا کہ عتبہ نے جب نبی اکرم کے ساتھ یہ کیا تو میں نے اس کا تعاقب کر کے اسے قتل کر ڈالا، یہی کہا، ابن تین اور دمیاطی نے جزم کیا ہے کہ وہ کفر کی حالت میں فوت ہوا تھا بقول ابن حجر عتبہ کی والدہ کا نام ہند بنت وہب بن حارث بن زہرہ جبکہ ان کے بھائی سعد کی والدہ کا نام حمنہ بنت سفیان بن امیہ ہے۔

(فلما كان عام الفتح الخ) یونس عن زہری کی روایت میں ہے: (فلما قدم رسول الله مكة في الفتح) احمد کی معمر عن زہری سے روایت میں ہے جسے مسلم نے ذکر کیا مگر سیاق نقل نہیں کیا، فتح مکہ کے دن حضرت سعد نے (اپنے بھائی سے) مشابہت کی وجہ سے اس لڑکے کو پہچان لیا اور گود میں لیا اور کہا رب کعبہ کی قسم یہ میرا بھتیجا ہے، لیث کی روایت میں ہے: (فقال سعد يا رسول الله هذا ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أنه ابنه) عتبہ جر کے ساتھ ہے (أخي) سے بطورِ بدل یا عطفِ بیان کی وجہ سے، اخی میں ضمیر سعد کیلئے ہے نہ کہ عتبہ کیلئے۔

(فقام عبد بن زمعة الخ) معمر کی روایت میں ہے: (فجاء عبد الخ) روایتِ یونس میں ہے: (يا رسو ل الله هذا أخي هذا ابن زمعة وُلِدَ على فراشه) لیث کی روایت میں یہ زیادت کی: (انظر إلى شبهه يارسول الله) (یعنی یا رسول اللہ اسکی مشابہت دیکھیں) روایتِ یونس میں ہے نبی اکرم نے نظر ڈالی تو عتبہ سے نہایت مشابہ تھا، لیث کی روایت کے الفاظ ہیں: (فرأى شبهاً بَيّناً لِعُتبة) (یعنی عتبہ سے اسکی واضح شباہت دیکھی) ابوداؤد وغیرہ کی ابن عیینہ سے روایت میں بھی یہی ہے! خطابی لکھتے ہیں عیاض اور قرطبی وغیرہما نے بھی ان کی تبع کی کہ اہلِ جاہلیت اپنی لونڈیوں کے ذمہ ضرائب (یعنی لگان اور ٹیکس) عائد کر دیتے جنہیں پورا کرنے کیلئے وہ زنا سے کماتی تھیں اور وہ نسب کا زانیوں سے الحاق کرتے جب وہ مدعی بنتے جیسا کہ النکاح میں گزرا تو زمعہ کی یہ لونڈی جس کے ساتھ وہ خود ہمبستری کرتا تھا، جب حمل سے ہوئی تو عتبہ نے دعوی کیا کہ یہ حمل اس کا ہے اور اپنے بھائی سعد کو وصیت کی کہ اس کے الحاق کا دعوی کریں تو اس ضمن میں عبد بن زمعہ نے ان سے مخاصمت کی، حضرت سعد کا موقف تھا کہ جاہلیت کے عرف کے لحاظ سے یہ میرا بھتیجا ہے جبکہ عبد نے کہا یہ میرا بھائی ہے کہ اسلام میں معاملہ اب یہی مستقر ہوا ہے کہ صاحبِ فراش کے ساتھ الحاق ہوگا تو نبی اکرم نے اسکی رو سے ان کے حق میں فیصلہ دیا اور جاہلیت کے عرف کا بطلان کر دیا

عیاض نے یہ بھی اضافہ وترمیم کی کہ مدعی کے دعوی کے ساتھ ساتھ اگر ماں کا اعتراف بھی ہوتا (کہ ہاں یہ اس کا ہے) قرطبی نے ان دونوں کی کلام پر بنا کرتے ہوئے لکھا جاہلیت میں اس بچے کا عتبہ کے ساتھ الحاق نہ ہوسکا تھا یا تو عدم دعوی کے سبب یا اس لئے کہ والدہ نے عتبہ کے اس دعوی کا اعتراف وقبول نہ کیا تھا، ابن حجر کہتے ہیں النکاح کی حدیثِ عائشہ سے اس امر کی تائید ملتی ہے کہ وہ کئی صورتوں میں والدہ کے استلحاق اور کئی میں قائف وقیافہ شناس، کے فیصلہ پر الحاق کرتے تھے اس میں مذکور گزرا کہ کئی دفعہ دس سے کم افراد پر مشتمل ایک گروہ کسی عورت سے زنا کرتا وضعِ حمل کے کچھ ایام بعد وہ ان سب کو جمع کرتی اور کسی ایک سے کہتی یہ تیرا بیٹا ہے اور وہ اس کا انکار نہ کرسکتا، یہ بھی ذکر کیا: (ونكاح البغايا، كُنَّ ينصبن على أبوابهن رايات) کہ (پیشہ ور) کنجریاں جو اپنے دروازوں پر جھنڈے لگاتیں جو بھی چاہتا ان کے ہاں آسکتا تھا، وضعِ حمل کی صورت میں قیافہ شناس کو بلاتے اور وہ جو فیصلہ کرتا اسے قبول

کرتے تو اس قصہ میں یہ آخری بات ہوئی ہوگی کہ کسی وجہ سے قیافہ شناس کو بلا نہ سکے ہوں گے یا یہ ہے کہ وہ لونڈی پیشہ ور کنجریوں میں سے نہ ہوگی بلکہ عتبہ نے خفیہ طور پر اس سے زنا کیا ہوگا اور وہ دونوں کافر تھے تو حاملہ ہوئی اور ایسا بچہ جنا جو اسکے مشابہ تھا تو عتبہ کا ظنِ غالب یہی ہوا کہ یہ اس کا بیٹا ہے (ظنِ غالب اس لئے کہ اس کا آقا بھی اس سے ہمبستری کیا کرتا تھا) تو استلحاق وغیرہ کی کاروائی کرنے سے قبل ہی اچانک موت نے آلیا اور جاتے جاتے اپنے بھائی حضرت سعد کو وصیت کر گیا کہ وہ اس کا دعوی کریں تو انہوں نے جب موقع ملا براءتِ اصلیہ سے تمسک کرتے ہوئے یہ کام کیا، قرطبی لکھتے ہیں عبد بن زمعہ نے سن رکھا تھا کہ شریعتِ اسلامی میں اب یہ ہے کہ ولد للفراش ہے وگرنہ ان کے عرف میں اس طریقہ سے الحاق نہ تھا، یہی کہا بقول ابن حجر میں نہیں جانتا کیونکر قطعیت سے یہ بات کہی گویا اس کی بنا خطابی کے یہ کہنے پر ہے کہ زمعہ کی یہ لونڈی ان بغایا (یعنی طوائفوں) میں سے تھی جن پر لگی بندھی رقم کما کر دینا عائد تھا تو الحاق اس کے استلحاق کے ساتھ مختص تھا، اس پر جو مذکور گزرا یا پھر قیافہ شناس کے فیصلے پر جیسا کہ حضرت عائشہ کی حدیث میں گزرا لیکن خطابی نے اپنی اس بات کا مستند ذکر نہیں کیا، سیاقِ قصہ سے ظاہر یہ ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا کہ یہ لونڈی زمعہ کی صاحبِ فراش تھی تو مخفی تعلقات قائم کر کے عتبہ نے اس سے زنا کر لیا، اس قسم کے معاملہ میں جاہلیت کا طریقہ یہ تھا کہ اگر آقا دعوائے استلحاق کرے تو اس کے ساتھ ملحق کیا جاتا اور اگر نفی کر دے تو وہ منتفی ہوتا، اگر کوئی اور دعوی کرتا تو اس کا فیصلہ آقا یا قیافہ شناس پہ منحصر ہوتا آمدہ ابن زبیر کی روایت سے اس کی تائید ملتی ہے

جہاں تک ان کا قول کہ عبد بن زمعہ نے شریعت کا یہ نیا قانون سن رکھا تھا تو یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ امر بعید ہے کہ انہوں نے مکہ میں ہو کر اور ابھی اسلام بھی نہیں لائے یہ سن لیا ہو اور سعد جو کہ سابقین میں سے ہیں ان کے علم میں یہ بات نہ ہو اور تقریبا بیس برس سے نبی اکرم کے ساتھ ہیں حتی کہ اگر یہ بات بھی کہیں کہ فتحِ مکہ کے موقع پر نبی اکرم نے یہ فرمایا تھا تب بھی سعد سے قبل عبد تک یہ بات پہنچ جانا بعید ہے بظاہر اس کی شریعت اسی قصہ میں آپ کے فرمان: (الولد للفراش) سے معلوم ہوئی وگرنہ اگر پہلے سے یہ طے ہوتا تو وہ الحاق کا دعوی ہی نہ کرتے بلکہ بظاہر سعد وعتبہ دونوں نے براءتِ اصلیہ پر بناء کی کہ اس قسم کا ولد قابلِ نزاع ہے! ابوداؤد نے حدیثِ باب کے بعد حسن سند سے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ تک نقل کیا کہ ایک شخص کھڑا ہوا اور گویا ہوا یا رسول اللہ فلاں میرا بیٹا ہے جاہلیت میں میں نے اس کی والدہ سے ہمبستری کی تھی تو آپ نے فرمایا: (لا دعوة فی الإسلام، ذهب أمرُ الجاهلية الولد للفراش وللعاهر الحجر) (یعنی اسلام میں جاہلیت کے سب دعاوی ختم ہوئے) اس کے بعض طرق میں ہے کہ یہ واقعہ بھی فتح مکہ کے زمانہ کا ہے اس سے میری کہی بات کی تائید ملتی ہے

اس قصہ سے استدلال کیا گیا ہے کہ استلحاق کا دعوی صرف والد کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ بھائی بھی اس کا مجاز ہے یہی شافعیہ اور جماعت کا قول ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ بھائی کے وہ قبضہ میں ہو یا باقی ورثاء بھی اس کے ہمنوا ہوں اور اس دعوی کے سچا ہونے کا امکان بھی اور یہ کہ اگر وہ لڑکا عاقل وبالغ ہے تو وہ بھی تائید کرے اور یہ کہ وہ معروف الاب نہ ہو، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ زمعہ کے عبد کے علاوہ بھی ورثاء تھے، اس کا جواب ملا کہ سوائے حضرت سودہ اور ان کے کوئی وارث نہ تھا تو اگر زمعہ حالتِ کفر میں مرا تھا تب تو اکیلے عبد ہی اس کے وارث تھے بالفرض اگر اسلام قبول کر لیا تھا اور حضرت سودہ بھی وراثت کی حقدار تھیں تو محتمل ہے کہ انہوں

نے اس ضمن میں اپنے بھائی کو حقِ وکالت دیا ہو یا پھر خود بھی مدعیہ بنی ہوں (اگر چہ اس کا ذکر منقول نہیں ہوا) مالک اور ایک گروہِ اہلِ علم نے استلحاق کو والد کے ساتھ مختص کیا ہے، اس قصہ کا جواب یہ دیا کہ یہ الحاق عبد کے دعوائے استلحاق پر ہی منحصر نہ تھا بلکہ ممکن ہے نبی اکرم بھی کسی طور اس پر مطلع ہو چکے ہوں مثلاً زمعہ کا اعتراف بالوطی اور اس لئے بھی کہ آپ نے (الولد للفراش) مشروع کر رکھا تھا (تو عبد کے دعوئے استلحاق کی ضرورت ہی نہ تھی) کیونکہ اس کی رو سے زانی کے ساتھ الحاق کی نفی کے بعد اب آقا ہی باقی رہا، مزنی مالک کے اس قول پر جاری رہے کہ استلحاق والد کے ساتھ مختص ہے تو لکھا اس امر پر اجماع ہے کہ (لا يقبل إقرار أحدٍ على غيره) (یعنی کسی کا اسکے غیر کی بابت اقرار قبول نہ کیا جائے گا) میرے نزدیک بات یہ ہے کہ اس قصہِ عبد بن زمعہ میں آنجناب نے مسئلہ (کی بابت ان کے استفسار) کا جواب دیا اور انہیں باور کرایا تھا کہ یہ حکم اس شرط کے ساتھ ہے کہ صاحب الفراش اس کا دعوی کرے آپ نے نہ تو حضرت سعد کا اپنے بھائی کی طرف سے کیا دعوی قبول کیا تھا اور نہ عبد بن زمعہ کا زمعہ کی طرف سے بلکہ انہیں اس قسم کے معاملہ میں اسلامی قاعدہ وقانون سے آگاہ کیا، کہتے ہیں تبھی آپ نے حضرت سودہ کو حکم دیا کہ اس سے پردہ کریں .

تعاقب کیا گیا کہ آپ کا عبد سے کہنا: (هو أخوك) اس تاویل کو رد کرتا ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ وصی (یعنی جسے اپنی وصیتیں سونپ کر گیا، وکیل وغیرہ) کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے موصی کی طرف سے استلحاق کا مطالبہ اور دعوی کر کے اور اس کی اس ضمن میں حیثیت وکیل کی سی ہے اس پر کتاب الاشخاص میں ایک ترجمہ بھی باندھا تھا اور اس پر بھی کہ لونڈی وطی کے ذریعہ فراش بنے گی تو اگر آقا نے اس سے وطی کا اعتراف کیا یا کسی طریقہ سے بھی یہ ثابت ہوا پھر اس وطی کے بعد امکانی وضعِ حمل کی مدت میں اس نے بچہ جنا تو بغیر کسی دعوائے استلحاق کے ہی وہ اسی کے ساتھ ملحق ہوگا جیسے بیوی کے ضمن میں ہوتا ہے لیکن بیوی مطلق نکاح کے بندھن ہی سے فراش بن جاتی ہے تو اس کی نسبت استلحاق کے لئے صرف امکان ہی مشروط ہے کیونکہ وطی کے لئے ہی تو اسے لیا جاتا ہے تو عقدِ نکاح کو وطی کی طرح قرار دیا گیا ہے بخلاف لونڈی کے کہ وہ کئی دیگر منافع کے لئے بھی مطلوب ہوتی ہے لہذا اس کی نسبت وطی کی شرط ہے اسی لئے دو بہنوں کے درمیان بالملک جمع کرنا جائز ہے مگر دونوں سے وہ وطی نہیں کر سکتا، یہی جمہور کا قول ہے، حنفیہ سے منقول ہے کہ لونڈی فراش نہ بنے گی مگر جب آقا کی طرف سے بچہ جنے گی اور اسی کے ساتھ اس کا الحاق بھی ہوگا تو اس کے بعد جو بچہ بھی جنے گی آقا کے ساتھ ہی وہ ملحق ہوگا الا یہ کہ (کسی کی) وہ نفی کر دے، حنابلہ سے منقول ہے کہ جس نے وطی کرنے کا اعتراف کیا اور مدتِ امکان میں اس نے جنم دیا تو اسی کے ساتھ بچہ ملحق ہوگا اور اگر اس سے اولاً جن دیا تو اس نے طلبِ لحوق کیا تو اس کا مابعد اس سے ملحق نہ ہوگا مگر اسکی جانب سے نئے اقرارِ (وطی) کے بعد، یہی ان کے ہاں راجح ہے، مذہبِ اول کی ترجیح ظاہر ہے کیونکہ کہیں منقول نہیں کہ زمعہ کا اس لونڈی سے کوئی اور بچہ بھی تھا، سب اس بات پر متفق ہیں کہ وہ (یعنی لونڈی) فراش نہ بنے گی مگر وطی کے ساتھ، نووی کہتے ہیں زمعہ کا مذکورہ لونڈی سے مباشرت کرنا معلوم تھا یا تو بالثبوت یا آنجناب کے اس امر پر مطلع ہونے سے، بقول ابن حجر ابن زبیر کی روایت میں کچھ وہ الفاظ ہیں جن سے اِشعار ہے کہ یہ امر مشہور تھا آگے اس کے الفاظ ذکر کروں گا

اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ سبب خارج نہیں ہوتا اگر چہ ہم کہیں کہ اعتبار عمومِ لفظ کا ہے، غزالی نے اپنے شیخ اور آمدی اور ان کے اتباع کی تبع میں شافعی سے خصوصِ سبب کا قول نقل کیا شافعی سے منقول ایک واقعہ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا کہ کسی

حنفی سے ان کا مناظرہ ہوا تو اس نے کہا ابو حنیفہ نے فراش کو زوجہ کے ساتھ خاص اور (الولد للفراش) کے عموم سے لونڈی کا اخراج کیا ہے تو شافعی نے رد کرتے ہوئے کہا تھا کہ خصوص السبب کا اخراج نہیں ہوسکتا اور حدیث دراصل لونڈی کے حق میں وارد ہوئی ہے لہذا اس کا اخراج جائز نہیں پھر زوجات میں اس کی تعمیم پر اتفاق واقع ہوا ہے لیکن شافعی اور جمہور نے زمانی اور مکانی امکان کی شرط عائد کی ہے، حنفیہ کا موقف ہے کہ مجرد عقد سے ہی وہ فراش بن جائے گی اور بچہ (اگر ہوا تو) اسی کے ساتھ ملحق ہوگا ان کی حجت آپ کے قول: (الولد للفراش) کا عموم ہے کیونکہ یہاں (لصاحب الفراش) کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں کیونکہ فراش سے مراد موطوءۃ ہے، قرطبی نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا کہ فراش موطوءۃ سے کنایہ ہے کہ کیونکہ واطی اپنے اس سے ہمبستری کرنے کے ساتھ اسے اپنے لئے فراش بناتا ہے یعنی فراش کہلانے کے لئے اعتبارِ وطی ضروری ہے اسی کے ساتھ امکانِ وطی ملحق ہے تو اس امکان کے عدم کی صورت میں وہ فراش نہ ہوگی! بعض شراح قرطبی کی اس کلام کا مفہوم خلافِ مراد سمجھے تو لکھا ان کی کلام مجرد فراش سے مراد موطوءۃ ہونے میں مقصودِ جمہور کے حصول کو مقتضی ہے جب کہ یہ مراد نہیں تو معلوم ہوا کہ کسی محذوف کو مقدر ماننا ضروری ہے کیونکہ کہا: فراش موطوءۃ ہے اور اس سے مراد یہ سمجھی جائے گی کہ بچہ واطی کے ساتھ ملحق نہ ہوگا، معترض نے کہا اور یہ تقدیرِ حذف کے ساتھ مستقیم نہیں

بقول ابن حجر میں نے اس کے مستقیم ہونے کی بحمد اللہ تبیین کردی ہے اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ ابن اعرابی لغوی نے نقل کیا کہ عربوں کے ہاں فراش کے لفظ کے ساتھ شوہر اور بیوی دونوں سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کا اکثر اطلاق بیوی پر ہے، مرد سے تعبیر کے ضمن میں جریر کا یہ شعر ہے اس خاتون کی بابت جو اپنے شوہر یا آقا کے قتل کے بعد شادی کرلے: (باتَتْ تُعَانِقُه و بات فراشها خلق للعباء ۃ بالبلاء ثقیلا) کبھی اس کے ساتھ حالتِ افتراش سے تعبیر کیا جاتا ہے، حدیث کو اس پر محمول کرنا بھی محتمل ہے تب حذف متعین نہیں ہاں حدیث کو ہر واطی پر محمول کرنا ممکن نہیں بلکہ وہ جس کے لئے اختصاص بالوطی ہو مثلا شوہر اور آقا، اسی لئے ابن دقیق العید نے لکھا (الولد للفراش) کا معنی ہے کہ وہ فراش کا تابع ہے یا فراش کے لئے وہ محکوم بہ ہے یا جو اس کے مقارب (لفظ و معنی) ہو، بعض نے حنفیہ پر اعتراض وارد کیا کہ ان کے اصولِ مذہب میں سے ہے کہ عموم فی الاحوال کے ساتھ اخراج السبب مع المبالغہ ہوگا، ان کے بعض نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ قوی بالقیاس ظاہر کی تخصیص ہے اور اس کے قاعدہ سے معروف ہے کہ کئی مواضع میں قیاس کو خبرِ واحد پر مقدم رکھا گیا ہے اور یہ انہیں میں سے ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ مشابہت پرکھنے کے ضمن میں قیافہ شناسی پر اسی صورت اعتماد کرنا ہوگا جب اس سے اقوی کوئی اس کے معارض نہ ہو کیونکہ اس واقعہ میں شارع نے ظاہری مشابہت کی طرف مطلقاً التفات نہ کیا جب کہ حضرت زید بن حارث کے قصہ میں اسے قابلِ توجہ سمجھا تھا اسی طرح ملاعنہ کے واقعہ میں مشابہت کی بنیاد پر فیصلہ نہ دیا تھا کیونکہ اس سے اقوی حکم اس کے معارض تھا یعنی لعان کی مشروعیت، اس سے (الولد للفراش) کے عموم کی تخصیص بھی ہوئی، عموم کے ساتھ شعبی اور بعض مالکیہ نے تمسک کیا ہے اور یہ شاذ ہے! شافعی سے منقول ہے کہ آپ کے قول (الولد للفراش) کے دو معانی ہیں ایک یہ کہ بچہ اس کا ہے الا یہ کہ وہ نفی کرے اگر نفی کردی اس امر کے ساتھ جو اس کے لئے مشروع ہے یعنی لعان تب یہ اس کے ساتھ ملحق نہیں، اور دوسرا معنی یہ کہ اگر رب الفراش (یعنی صاحبِ خانہ، اس لونڈی کا آقا) اور عاہر (یعنی زانی) نے باہم تنازع کیا (کہ ہر دو نے کہا بچہ میرا ہے) تو بچہ صاحبِ فراش کا ہے بقول ابن حجر ثانی خصوص واقعہ پر منطبق جب کہ اول اعم ہے۔

(هو لك يا عبد الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے (عبد) کا ضبط گزرا کہ اس میں پیش اور زبر دونوں جائز ہیں، جہاں تک (ابن) تو وہ دونوں صورتوں میں منصوب ہے نسائی کی روایت میں یہ عبارت ہے: (هولك عبدَ بنَ زمعة) حرفِ ندا کے حذف کے ساتھ بعض نے اسے تنوین کے ساتھ پڑھا (یعنی نسائی کی روایت میں عبد کے لفظ کو) اور یہ مردود ہے کیونکہ بخاری کی کتاب المغازی میں گزری یونس کی معلق روایت میں یہ الفاظ تھے: (هولك ، هو أخوك يا عبد) ابوداؤد کے ہاں مسدد عن ابن عیینہ سے روایت میں ہے: (هو أخوك يا عبد) بقول ابن عبدالبر اہلِ حجاز کے نزدیک لونڈی بطورِ فراش ثابت ہے اگر اس کے آقا نے اس سے مباشرت کرنے کا اقرار کیا جب کہ اہلِ عراق کے نزدیک یہ تب اگر اس کے آقا نے بچہ کے اپنے ہونے کا اقرار کیا، مازری کہتے ہیں اس حدیث سے بھائی کا بھائی کے لئے استلحاق بھی متعلق ہے شافعی کے ہاں یہ صحیح ہے اگر اس کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہیں ان کے اصحاب نے اس حدیث سے استناد کیا کیونکہ وارد نہیں کہ زمعہ نے اس کے اپنا بچہ ہونے کا ادعاء کیا ہو اور نہ اس کی والدہ سے وطی کا اعتراف کیا (مگر اس کی تو ضرورت ہی تب پیش آتی اگر وہ حضرت سعد کے ادعاء کے وقت زندہ ہوتا) تو اس قصہ میں معول (یعنی مستدَل بہٖ) عبد بن زمعہ کا دعوائے استلحاق اور اس کا مطالبہ ہی ہے، کہتے ہیں ہمارے ہاں بھائی کا دعوائے استلحاق صحیح نہیں اور اس حدیث میں ان کے لئے کوئی حجت نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ نبی اکرم کے ہاں ثابت ہو کہ زمعہ اپنے اس لونڈی سے ہمبستری کیا کرتا تھا تو بچہ کو اس کے ساتھ ملحق کیا کیونکہ جس کا وطی کرنا ثابت ہو وہ اعتراف بالوطی کا محتاج نہیں، دراصل یہ عراقیوں پر دشوار ہے اور ان کے لئے شافعی کے اس قول سے انفصال مشکل ہے اس وجہ سے جو ہمارے ہاں مستقر ہوا ہے کہ اس لونڈی سے زمعہ کا پہلے کوئی بچہ نہ تھا اور ان کے ہاں مجرد وطی معتبر نہیں لہذا ان کیلئے شافعی کے قول کو تسلیم کرنے سے کوئی چارہ نہیں

کہتے ہیں جب معاملہ ان پر تنگ ہوا تو انہوں نے کہا اس حدیث میں روایت ان الفاظ کے ساتھ ہے: (هو لك عبدٌ بنَ زمعة) اور عبد اور ابن زمعہ کے مابین حرفِ نداء کو محذوف مانا اور اصل میں ہے: (يا ابن زمعه) (اور عبد پر تنوین پڑھی) ان کے ہاں مراد یہ ہے کہ بچہ زمعہ کے ساتھ ملحق نہ ہوا بلکہ وہ اس کے بیٹے (عبد) کا غلام ہے کیونکہ وہ اس کا وارث ہے اسی لئے حضرت سودہ کو اس سے پردہ کرنے کا حکم دیا کیونکہ وہ زمعہ کے ورثاء میں شامل نہ تھیں کیونکہ وہ حالتِ کفر میں فوت ہوا اور یہ مسلمان تھیں، کہتے ہیں یہ روایت جس کا ذکر کیا صحیح نہیں اگر وارد ہوتی تو ہم اسے روایتِ مشہورہ کی طرف رد کرتے اور کہتے بلکہ محذوف حرفِ نداء (لك) اور (عبد) کے درمیان ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے صاحبِ یوسف (یعنی عزیزِ مصر) کا قول نقل کرتے ہوئے کہا: (يوسفُ أعْرِضْ عَنْ هذا)[يوسف : ۲۹] اھ

طحاوی اس ضمن میں ایک اور مسلک پر چلے چنانچہ لکھتے ہیں آپ کے قول: (هولك) کا معنی ہے: (يَدُك عليه) (یعنی یہ تمہارے قبضہ میں رہے گا) یہ نہیں کہ تم اس کے مالک ہو (اور وہ تمہارا غلام ہے) لیکن تم غیر کو اس سے دور رکھو گے تا آنکہ اس کا معاملہ متبین ہو، اس کی نظیر آپ کا صاحبِ اللقطہ سے یہ کہنا : (هي لك) اور ساتھ ہی فرمایا: (إذا جاء صاحبها فأدِّهَا إليه) (یعنی اگر اس کا مالک آ جائے تو اسے لوٹا دینا) کہتے ہیں جب حضرت سودہ عبد کی اس میں شریک تھیں لیکن ان سے اس کی تصدیق نہ جانی اور نہ انہوں نے دعوی کیا (یعنی اپنا حق جتلایا) تو عبد پر لازم کیا وہ جس کا خود انہوں نے اقرار کیا، اسے حضرت سودہ پر حجت نہیں ٹھہرایا تو انہیں

پردہ کرنے کا حکم دیا، ان کی یہ اس روایت کے ساتھ سب کلام متعقَب ہے جس میں صراحت کے ساتھ آپ کا یہ قول مذکور ہے: (ھو أخوك) اس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے گویا وہ اس سے اور حدیثِ ابن زبیر وسودہ سے واقف نہ ہو سکے جو دال ہے کہ حضرت سودہ نے اس دعوی میں اپنے بھائی عبد کی موافقت کی تھی۔

(الولد للفراش الخ) غزوۃ الفتح کے باب میں یونس عن زہری سے معلقا گزرا کہ حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (الولد الخ) یہ منقطع ہے ان کے غیر نے اسے زہری سے موصولا نقل کیا ہے یونس کی روایت میں زہری کے حوالے سے یہ بھی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ اسے علی الاعلان بیان کرتے تھے! وہاں ذکر کیا تھا کہ مسلم نے اسے زہری عن سعید بن مسیّب وابوسلمہ وابو ہریرہ سے موصولا نقل کیا ہے، قولہ: (وللعاهر الحجر) کا معنی ہے یعنی زانی کے لئے خَیبت وحرمان ہے، عَہَر زنا ہے بعض کے مطابق یہ رات کے ساتھ مختص ہے تو خَیبت سے یہاں مراد اس بچہ سے محرومی جس کا اس نے دعوی کیا، عرب خائب وخاسر کیلئے یہ محاورہ استعمال کرتے ہیں: (له الحجر وبفِيهِ الحجر والتراب) اور اس کا نحو! بعض نے کہا حجر سے یہاں مراد رجم ہے، نووی کہتے ہیں یہ ضعیف ہے کیونکہ رجم محصن کے ساتھ مختص ہے پھر اس کے رجم سے نفیِ ولد لازم نہیں اور حدیث دراصل نفیِ ولد کیلئے مسوق ہے، سبکی لکھتے ہیں اول معنی ہی سیاقِ حدیث سے اشبہ ہے تا کہ ہر زانی کی نسبت خیبت کا عموم ہو اور دلیلِ رجم دوسرے موضع سے ماخوذ ہے تو بغیر دلیل تخصیص کی کوئی ضرورت نہیں، بقول ابن حجر اول معنی کی تائید ابو احمد حاکم کی زید بن ارقم سے نقل کردہ یہ مرفوع حدیث بھی کرتی ہے: (الولد للفراش وفي فم العاهر الحجر) ابن حبان کی ابن عمر سے روایت کے الفاظ ہیں: (الولد للفراش و بفي العاهر الأثلب) بعض نے کہا اثلب کا معنی حجر ہے، بعض نے کہا اس کا چورا جبکہ بعض نے کہا مٹی۔

(فما رآها حتى لقي الله) حضرت عائشہ کی روایت میں ہے: (قالت عائشة فو الله ما رآها حتى ماتت) لیث کی روایت میں ہے: (فلم تره سودة قط) یہی مسلم کے ہاں مذکور ہے صحیح ابوعوانہ کی روایتِ ابن جریج بھی اس کا مثل ہے نسخۂ کشمیہنی میں آمدہ حدیثِ لیث کے الفاظ ہیں: (فلم تره سودة بعد) یہ اگر مالک ومعمر کی روایتوں کے ساتھ منضم کی جائے تو مفہوم یہ نکلتا ہے کہ نہایت سختی کے ساتھ اس حکمِ نبوی پر عمل کیا اور اس سے احتجاب میں مبالغہ کیا حتی کہ خود انہوں نے بھی اسے نہ دیکھا چہ جائے کہ وہ دیکھے کیونکہ اس امرِ مذکور میں ان کے اسے دیکھنے سے ممانعت پر دلالت نہ تھی (اس سے چہرے کے پردے کا وجوب بھی ثابت ہوا یقینی امر ہے کہ پردے کے اندر حضرت سودہ کے وجود پر تو آتے جاتے اس کی نظر پڑی ہی ہوگی تو یہ جس رؤیت کی نفی کی جا رہی ہے وہ ان کے چہرے کو اس کا دیکھنا ہے کیونکہ مثلا بازار میں حجاب میں ملبوس خاتون کو دیکھنا حقیقی رؤیت نہ کہلائے گا یہ تبھی ہوگا اگر ننگے چہرہ پر نظر پڑے باقی سارا جسم تو پہلے ہی سے ڈھکا ہوتا ہے)

حنفیہ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ آنجناب نے اس لڑکے کا زمعہ سے الحاق نہ کیا تھا کہ اگر ایسا ہوتا تو وہ حضرت سودہ کا بھائی قرار پاتا اور بھائی سے بہن کو پردہ کا حکم نہیں دیا جاتا، جمہور نے اسکا جواب یہ دیا کہ یہ احتیاطی امر تھا کیونکہ اگرچہ آپ نے فیصلہ یہی دیا کہ وہ ان کا بھائی ہے کیونکہ صحیح طرق میں ہے: (ھو أخوك يا عبد) تو جب ثابت ہے کہ وہ عبد کا والد شریک بھائی ہے تو حضرت سودہ کا بھی والد شریک بھائی ہوا لیکن جب اس میں عتبہ کے ساتھ واضح مشابہت دیکھی تو ازرہِ احتیاط (مولانا انور کاشمیری کی

اصطلاح میں دیانۃً) اس سے پردہ کا حکم دیا خطابی لکھتے ہیں اس میں امہات المومنین کی مزیت ہے کیونکہ اس ضمن میں ان کیلئے وہ (اوامر) ہیں جو دیگر کیلئے نہیں، کہتے ہیں بعض مواطن میں مشابہت کا اعتبار کیا گیا ہے لیکن اس سے اقوی کی موجودی کی صورت میں اس کی بنیاد پر فیصلہ نہ دیا جائے گا، یہ ایسے جیسے کسی پیش آمدہ معاملہ میں از روئے قیاس فیصلہ دیا جائے پھر اس میں نص پائی جائے تو قیاس کو ترک کر دیں

کہتے ہیں اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ وارد ہوئے مگر یہ طریق ثابت نہیں: (احتجبی منه یا سودة فإنه لیس لك بأخ) نووی نے ان کی تبع میں لکھا یہ زیادت باطل ومردود ہے، تعاقب کیا گیا کہ یہ نسائی کی حسن سند کے ساتھ ابن زبیر سے روایت میں ہے اس کے الفاظ ہیں: (کانت لزمعة جاریة یطؤها و کان یظن بآخر أنه یقع علیها فجاء ت بولدٍ یُشْبِهُ الذی کان یظن به فمات زمعة فذکرَتْ ذلك سودةُ للنبی ﷺ فقال الولد للفراش واحتجبی منه یا سودة فلیس لك بأخ) اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں ماسوائے شیخِ مجاہد کے جو کہ یوسف مولی آل زبیر ہیں، بیہقی نے اسکی سند میں طعن کرتے ہوئے لکھا اس میں جریر ہیں جو آخری عمر میں سوئے حافظہ کا شکار قرار دئے گئے اور یوسف ہیں جو غیر معروف ہیں بفرضِ ثبوت یہ حدیثِ عائشہ جس کی صحت پر اتفاق ہے، کے معارض نہیں، ان کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ سند کے راوی جریر وہ نہیں جو آخر العمر میں سوئے حافظہ کے ساتھ متہم ہوئے تھے گویا یہ ان پر جریر بن حازم کے ساتھ مشتبہ ہوئے، اور تطبیق ممکن ہے لہذا ترجیح دینے کی ضرورت نہیں اور یوسف آلِ زبیر کے موالی میں معروف ہیں اس پر اس کی تاویل کرنا ضروری ہے اور یہ وہی جس کی طرف اشارہ گزرا (کہ حقیقۃً اور دیانۃً یہ ان کے بھائی نہیں لہذا پردہ کا حکم دیا)

ابن عربی نے القوانین میں امام شافعی سے ماتقدم کی مانند نقل کیا اور مزید یہ بھی کہ اگر محقق نسب میں ان کے بھائی ہوتے تو انہیں آپ منع نہ کرتے جیسے حضرت عائشہ کو حکم دیا تھا کہ اپنے رضائی چچا سے پردہ نہ کریں، بیہقی کہتے ہیں آپ کے قول: (لیس لك بأخ) کا معنی یہ ہے کہ اگر یہ ثابت ہے، کہ شبہۃً وہ تمہارا بھائی نہیں تو یہ عبد سے آپ کے (هو أخوك) کہنے کے مخالف نہیں، بقول ابن حجر یا آپ کے قول: (لیس لك بأخ) زمعہ کے ترکہ کی نسبت سے تھا کیونکہ وہ کفر کی حالت میں مرا تھا اور پسماندگان میں عبد، یہ لڑکا اور حضرت سودہ کو چھوڑا تو اس کے ترکہ میں حضرت سودہ کا کوئی حق نہ تھا بلکہ عبد کی ملکیت میں وہ اس لڑکے کے استلحاق سے قبل ہی آچکا تھا تو اس لڑکے کی بابت استلحاق ہوا تو وہ بھی اس وراثت میں ان کا شریک ہوا مگر حضرت سودہ نہیں اسی لئے عبد سے فرمایا یہ تمہارا بھائی ہے اور سودہ سے فرمایا تمہارا بھائی نہیں، قرطبی حضرت سودہ کو آپ کا یہ حکم مبنی پر احتیاط ہونے کی تقریر کے بعد لکھتے ہیں محتمل ہے کہ یہ حکم امہات المومنین کے حق میں امرِ حجاب کی تغلیظ کیلئے دیا ہو جیسے آپ کا یہ قول تھا: (أفعَمْیَاوان أنتما) تو انہیں اندھے کو دیکھنے سے منع فرما دیا تھا حالانکہ حضرت فاطمہ بنت قیس سے کہا تم اپنی عدت کے ایام ابن ام مکتوم کے ہاں گزار لو کہ وہ تو اندھا ہے تو یہ ازواج مطہرات کے حق میں حجاب کی تغلیظ کا معاملہ ہے دیگر کیلئے ایسا نہیں، تفسیر الحجاب میں بعض کا یہ قول گزرا کہ پردے کا حکم نازل ہونے کے بعد امہات المومنین کے وجود کا ظہور بھی ان کیلئے حرام تھا چاہے مستور ہی ہوں الا یہ کہ ضرورت کے تحت (کہیں آنا جانا پڑے) دیگر خواتین کی نسبت یہ مشترط نہیں، یہ بھی کہ شوہر کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو اس کے کسی بھی محرم سے ملنے سے منع کر دے تو شائد احتجابِ مذکور سے مراد خلوت میں اس سے ملنا تھا، ابن حزم کہتے ہیں عورت پر واجب نہیں کہ اسے اس کا بھائی دیکھے بلکہ اس پر واجب اس سے صلہ رحمی ہے، اس

سے ان حضرات (یعنی حنفیہ) کا رد بھی ہوا جو (ھولك عبد) میں عبد کو تنوین کے ساتھ پڑھتے اور معنی یہ کرتے ہیں کہ یہ تمہارا غلام ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت سودہ کو اس سے پردہ کا حکم نہ دیتے یا تو اسلئے کہ ان کا بھی اس کی ملکیت میں حصہ تھا (اور اپنے غلام سے پردہ نہیں) اور یا اس لئے کہ ایک قول کے مطابق غلام سے مطلقاً ہی پردہ نہیں (یعنی اپنا ہو یا غیر کا) مزنی کا اس بارے جواب گزرا۔

اس سے بعض مالکیہ نے دو حکموں کے مابین مشروعیتِ حکم پر استدلال کیا ہے اور وہ یہ کہ ایک سے اکثر اصل سے فرع کا مشابہ ہونا مدنظر رکھے تو اسکی تعداد کے لحاظ سے احکام جاری کرے (یعنی فیصلے) اسکی تفصیل یہ کہ فراش اس کے زمعہ کے ساتھ نسب میں جبکہ مشابہت عتبہ کے ساتھ اسکے الحاق کو مقتضی تھی تو فرع کو دو حکموں کے مابین اعطائے حکم کیا چنانچہ نسب میں فراش کو ملحوظ رکھا اور پردے کا حکم دینے میں واضح مشابہت کو، کہتے ہیں دونوں کے ساتھ اس کا الحاق چاہے ایک وجہ سے ہو یہ دونوں میں سے ایک کے ہر وجہ سے الغاء سے اولیٰ ہے، ابن دقیق العید کے بقول اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ صورتِ مسئلہ تب بنے گی جب فرع دو شرعی اصول کے مابین دائر ہو اور یہاں آپ کے فرمان (الولد الفراش) کی وجہ سے الحاق شرعی ہے تو پردے کا حکم دینے میں اشکال باقی رہا کیونکہ یہ الحاق کے مناقض ہے تو متعین ہوا کہ یہ ازرہِ احتیاط تھا نہ کہ بطورِ حکمِ شرعی کے برائے وجوب، اس میں فقط ثبوتِ محرومیت کے باوصف ترکِ مباح ہے، اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا کہ قاضی کا (کسی فریق کے حق میں) فیصلہ (حقیقت) میں امر کو حلال نہ کر دے گا جیسے مثلاً کسی گواہی کی بنیاد پر وہ کوئی فیصلہ دیدے پھر ظاہر ہو کہ وہ جھوٹی گواہی تھی کیونکہ آپ نے (فراش کی بنا پر) فیصلہ دیا کہ وہ عبد کا بھائی ہے اور حضرت سودہ کو عتبہ سے اسکی مشابہت کی وجہ سے حجاب کا حکم دیا تو اگر فیصلہ فی الباطن حلال کرنے والا ہوتا تو انہیں پردہ کا حکم نہ دیتے، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا کہ حرمتِ مصاہرت میں وطیِ زنا کا حکم وطیِ حلال جیسا ہے، یہی جمہور کا قول ہے وجہِ دلالت عبد کا بھائی ہونے کا فیصلہ دینے کے باوجود ام المومنین سودہ کو پردے کا حکم دینا ہے کیونکہ زانی کے ساتھ اس کی مشابہت تھی

مالک سے مشہور قول اور شافعی سے منقول ہے کہ وطیِ زنا کا کوئی اثر نہیں بلکہ زانی اس کی خاتون کی والدہ یا بیٹی سے شادی کر سکتا ہے جس سے زنا کیا ہو! شافعی نے مزید کہا اور ابن ماجشون نے بھی ان کی موافقت کی کہ اس لڑکی سے بھی جو اسکے زنا کے نتیجہ میں پیدا ہوئی چاہے وہ جانتی بھی ہو کہ وہ اسی کا نطفہ ہے! نووی کہتے ہیں یہ استدلال باطل ہے کیونکہ یہ اس تقدیر پر ہے کہ وہ لڑکا ولدِ زنا تھا تو اس لحاظ سے وہ حضرت سودہ کیلئے اجنبی تھا ان کے لئے اس کے سامنے آنا حلال نہ تھا برابر ہے زانی سے اس کا الحاق ہوا ہوتا یا نہیں! تو زنا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی بیٹی کے مسئلہ سے یہ غیر متعلق ہے، یہی کہا اور یہ ردِ اصل کے ساتھ ردِ فرع ہے وگرنہ ان حضرات کی بنا جو انہوں نے قائم کی، صحیح ہے، شافعیہ نے سابق الذکر کے ساتھ اس کا جواب دیا کہ پردے کا حکم احتیاطی تھا اور اس امر کو یا تو ندب پر محمول کیا جائے گا یا (امہات المومنین کے ساتھ) تخصیص پر لہذا کوئی اشکال نہیں، بالفرض اگر ندب پر محمول کریں تو شافعی ولدِ زنا کے بارہ میں اس کے قائل ہیں اگر تخصیص کہیں تب کوئی اشکال نہیں، قائل بالوجوب کو لازم ہے کہ وہ زنا کے پانی سے پیدا ہونے والی بیٹی سے شادی میں بھی اسکا قائل ہو تو مشابہت کے فقدان کی صورت میں اسے جائز اور اس کے وجود کی صورت میں عدم جواز قرار دے، اس سے بت پرست کافر کی کافر لونڈی کی ملکیت کی صحت پر استدلال کیا گیا اور یہ کہ اپنے آقا کا بچہ جننے کے بعد اس (یعنی بچے) کا حکم (حکم القن) ہے (قِن یعنی جو خود غلام ہو یا اسکے والدین) کیونکہ عبد اور سعد دونوں نے اس کے لئے (أمة) اور (ولیدة) کے لفظ

استعمال کئے اور نبی اکرم نے ان کا ردنہ فرمایا جیسا کہ بخاری نے کتاب العتق میں اس حدیث کے عقب میں اشارہ دیا جہاں اس پر اس عنوان سے ترجمہ لائے تھے: (باب أم الولد) لیکن اکثر نسخوں میں یہ موجود نہیں، جواب دیا گیا کہ ام ولد کا آقا کے مرنے کے بعد آزاد قرار پانا دیگر ادلہ سے ثابت ہے، بعض نے کہا بخاری کی اس کے ایراد سے غرض یہ ہے کہ بعض حنفیہ کو جب الزاماً کہا گیا کہ متنازع ام ولد آزاد تھی تو اس نے اسکا رد کیا اور کہا بلکہ وہ آزاد کی گئی، تو اس کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ وہ (أمة) تھی تو جو اسکے آزاد کئے جانے کا دعوی کرتا ہے اسکے ذمہ ہے کہ ثبوت پیش کرے۔

- 6750 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْوَلَدُ لِصَاحِبِ الْفِرَاشِ

طرفہ - 6818

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا نومولود بستر والے [یعنی صاحبِ خانہ] کا ہوتا ہے۔

یحی سے قطان اور محمد بن زیاد سے مراد جمحی ہیں۔ (لصاحب الفراش) اس روایت میں یہی ہے آدم نے شعبہ سے یہ زیادت کی: (وللعاهر الحجر) اسماعیلی نے بھی معاذ عن شعبہ سے اسے ذکر کیا، اس حدیث کا ابن زمعہ کے اس قصہ کے علاوہ بھی سبب ہے چنانچہ ابو داؤد وغیرہ نے حسین معلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا کہ فتحِ مکہ کے بعد ایک شخص کھڑا ہوا اور کہا فلاں میرا بیٹا ہے تو نبی اکرم نے فرمایا جاہلیت کے امور اب ختم ہوئے اسلام میں اس بابت کوئی دعوی نہیں: (الولد للفراش الخ)

بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں (الولد للفراش) کی بابت ابن عبد البر لکھتے ہیں یہ آنجناب سے مروی صحیح ترین روایات میں سے ہے بیس سے زائد صحابہ کرام نے اسے روایت کیا ہے بخاری نے اس باب میں حضرات عائشہ وابو ہریرہ کے طرق نقل کئے، ترمذی ابو ہریرہ کی روایت نقل کر کے لکھتے ہیں اس باب میں حضرات عمر، عثمان، ابن مسعود، ابن زبیر، ابن عمرو، ابو امامہ، عمرو بن خارجہ، براء اور زید بن ارقم کی روایات بھی ہیں ہمارے شیخ (یعنی ابن ابو جمرہ) نے حضرات معاویہ اور ابن عمر کے ناموں کا اضافہ کیا ابو القاسم بن مندہ نے اپنے تذکرہ میں معاذ بن جبل، عبادہ بن صامت، انس بن مالک، علی، حسین بن علی، عبد اللہ بن حذافہ، سعد بن ابو وقاص اور حضرت سودہ کے اسماء بھی ذکر کئے، میرے لئے یہ ابن عباس، ابو مسعود بدری، واثلہ بن اسقع اور زینب بنت جحش کی روایت سے بھی واقع ہے میں نے ان ائمہ کیلئے رموز وضع کئے اور لکھے ہیں جنہوں نے اسکی تخریج کی چنانچہ (طب) طبرانی فی الکبیر، (طس) طبرانی فی الاوسط)، (بز) بزار کی علامت (ص) ابو یعلی موصلی اور (تم) تمام کی فوائد کی علامت ہے ان سب کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (الولد للفراش وللعاهر الحجر) ان میں سے بعض نے پہلے جملہ پر اقتصار کیا، حدیثِ عثمان اور حدیثِ علی میں قصہ بھی مذکور ہے حضرت معاویہ کی روایت میں ایک اور قصہ درج ہے نصر بن حجاج اور عبد الرحمٰن بن خالد بن ولید سے متعلق، نصر نے ان سے کہا تھا زیاد (یعنی ابن سمیہ جو ابن ابیہ کے ساتھ معروف ہوا، والدِ حضرت معاویہ، حضرت ابو سفیان نے اعتراف کیا تھا کہ ان کا بیٹا ہے چنانچہ حضرت علی کی شہادت کے بعد حضرت معاویہ نے اس دعوی کی بنیاد پر اسے اپنا بھائی ڈکلئیر کیا) کو معاویہ نے اپنے نسب کے ساتھ ملحق کیا ہے تو انہوں نے جواب دیا نبی اکرم کا فیصلہ معاویہ کے فیصلے سے بہتر ہے (کیونکہ ابن زمعہ بارے اس فیصلہ کی رو سے زیاد ابو سفیان کا بیٹا قرار نہیں پا سکتا تھا، اس لئے یہ بات

کہی دراصل زیاد حضرت علی کا زبردست حمایتی اور بہترین منتظم تھا اور ان کی شہادت کے باوجود امیر معاویہ کی خلافت قبول نہ کی بلکہ عراق کے ایک حصہ پر اپنا تسلط مستحکم کر کے برابر ایک برس ان سے نبرد آزمار ہا انہوں نے سیاسی حکمت عملی کے تحت اپنے والد ابوسفیان کے اس اعتراف کا فائدہ اٹھا کر اسے اپنا بھائی قرار دیا اور یوں اسے اپنا حمائتی بنایا اسی لئے کہا نبی اکرم کا فیصلہ امیر معاویہ کے فیصلہ سے بہتر ہے)

ابوامامہ، ابن مسعود اور عبادہ کی روایتوں میں کئی اور احکام بھی مذکور ہیں، عبداللہ بن حذافہ کی روایت میں اس کا اپنے والد کے نام کی بابت (نبی اکرم سے کئے ہوئے) اپنے سوال کا ذکر ہے، ابن زبیر کی روایت میں بالاختصار حضرت عائشہ کی روایت میں مذکور قصہ کا نحو ہے، اس کی طرف اشارہ گزر چکا حدیثِ سودہ بھی اس کے نحو ہے احمد کی روایت میں ان کا نام مذکور نہیں بلکہ کہا: (عن بنت زمعة) حدیثِ زنیب میں واقعہ تو مذکور ہے لیکن ان کے والد کا نام مذکور نہیں بلکہ کہا: (عن زينب الأسدية) کبار تابعین میں سے ایک عبید بن عمیر سے یہ مرسلا بھی مروی ہے، اسے ابن عبدالبر نے ان تک صحیح سند سے نقل کیا۔

- 19باب الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَمِيرَاثُ اللَّقِيطِ

(غلام ولونڈی کا ترکہ حقدار انہیں آزاد کرنے والا ہے اور راستہ میں ملے بچہ کی میراث کا بیان)

وَقَالَ عُمَرُ اللَّقِيطُ حُرٌّ (حضرت عمرؓ نے کہا [راستے میں ملا لاوارث] لڑکا آزاد ہے [یعنی کوئی کسی کو اس طرح اٹھا کر اپنا غلام نہ بنالے])۔

یہ ترجمہ میراثِ لقیط بارے قائم کیا اور جمہور کے موقف کی ترجیح کا اشارہ دیا کہ لقیط آزاد ہے اور اس کی ولاء بیت المال کے حوالے ہوگی، نخعی سے منقول ہے کہ اسکی ولاء اس کے لئے جس نے اسے ملتقط کیا (یعنی جس نے راستہ سے اٹھایا) حضرت عمر کے ابو جمیلہ سے یہ کہنے سے احتجاج کیا اس شخص کی بابت جس نے اس کا التقاط کیا تھا کہ (اذهب فهو حرٌّ وعلينا نفقته ولك وَلاؤه) (یعنی وہ آزاد ہے اس کا خرچ ہمارے ذمہ اور اس کی ولاء تمہارے لئے ہے) یہ اثر بتمامہ معلقا کتاب الشہادات کے اوائل میں گزرا وہاں اسے موصول کرنے والا کا ذکر کیا تھا، اس کا جواب یہ دیا تھا کہ حضرت عمر کے (ولك ولاؤه) کہنے کا معنی یہ تھا کہ تمہی اس کی تربیت و نگہداشت کے فرائض کے متولی ہوتو یہ ولایتِ اسلام تھی نہ کہ دلایتِ عتق، اس کے لئے حجت یہ صریح حدیثِ مرفوع ہے: (إنما الولاء لمن أعتق) تو اس کا اقتضاء ہے کہ جس نے آزاد نہیں کیا اس کے لئے ولاء نہیں کیونکہ عتق سابق ملکیت کو متدعی ہے اور دار الاسلام سے لقیط کا ملتقط مالک نہیں ہوتا اور اس لئے کہ لوگوں میں اصل ان کا آزاد ہونا ہے کیونکہ ایسے راستہ میں ملا بچہ اس امر سے خالی نہیں کہ کسی حرہ کا بیٹا ہوتو اسے غلام نہیں بنایا جا سکتا یا پھر کسی لونڈی کا بیٹا ہوتو اس کی میراث کا حقدار اس لونڈی کا مالک ہے تو جب یہ سب معلوم نہیں تو بیت المال کے حوالے کیا جائے گا اور ملتقط کیلئے اس پر کوئی حقِ ملکیت نہیں! حضرت علی سے منقول ہے کہ لقیط (مولی من شاء) ہے (یعنی وہ جسے چاہے اپنا وارث بنادے) یہی حنفیہ نے کہا، تا آنکہ کوئی اس کی طرف سے کوئی دیت چکادے تو اب اس سے اس کی ولایت منتقل نہ ہوگی، یہ سب اسماعیلی پر مخفی رہا تو انہوں نے کہا ترجمہ میں میراثِ لقیط کا ذکر کیا ہے مگر حدیثِ باب میں اس کا کوئی ذکر ہی نہیں اور نہ اس پر کوئی دلالت ہے، ان کی مراد یہ کہ حضرات عائشہ اور ابن عمر کی روایتیں ترجمہ کے (جزوِ اول کے) مطابق ہیں یعنی (إنما الولاء لمن أعتق) اور دونوں میں لقیط کی میراث کا کوئی ذکر نہیں

کرمانی بھی اسی پر چلے تو لکھا اگر کہو لقیط کی میراث کا ذکر کہاں؟ تو میں کہوں گا ترجمہ میں اسے ذکر تو کیا مگر اس سے متعلق حدیث کا ایراد نہ کر سکے بقول ابن حجر یہ سب بحسبِ ظاہر ہے لیکن تدقیقِ نظر اور ابواب المواریث میں اس کے ایراد کی مناسبت کے لحاظ سے بیان وہی جو اوپر گزرا، ابن منذر کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ لقیط آزاد ہے صرف نخعی سے ایک قول اس کے برخلاف منقول ہے ان سے جماعت کی مانند قول بھی منقول ہے اسی طرح حنفیہ سے منقول کی مانند بھی، شریح سے اول کی نحو منقول ہے اور اسکے ابن راہویہ قائل ہیں۔

- 6751حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ اشْتَرِيهَا فَإِنَّ الْوَلاَءَ لِمَنْ أَعْتَقَ وَأُهْدِىَ لَهَا شَاةٌ فَقَالَ هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ قَالَ الْحَكَمُ وَكَانَ زَوْجُهَا حُرًّا ، وَقَوْلُ الْحَكَمِ مُرْسَلٌ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَأَيْتُهُ عَبْدًا ۔ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۴۱۱)

أطرافه 456، 1493، 2155، 2168، 2536، 2560، 2561، 2563، 2564، 2565، 2578، 2717، 2726، 2729، 2735، 5097، 5279، 5284، 5430، 6717، 6754، 6758، 6760.

حکم سے ابن عتیبہ، ابراہیم سے نخعی اور اسود سے مراد ابن یزید ہیں، تینوں کوفی اور تابعی ہیں۔ (قال الحکم وکان زوجها الخ) یہ حکم تک اسی اسناد کے ساتھ موصول ہے اسماعیلی کے ہاں ابو ولید عن شعبہ سے یہ حدیث میں مدرجاً منقول ہے، حکم نے یہ بات اپنے پاس سے نہیں کہی اگلے باب میں ذکر ہوگا کہ اسود نے بھی یہ بات کہی تھی تو حکم کے اس میں سلف وہی ہیں۔ (وقول الحکم مرسل) یعنی حدیث کی راویہ حضرت عائشہ تک یہ مسند نہیں کہ متصل ومرفوع کے حکم میں ہوتا۔ (وقال ابن عباس الخ) آمدہ باب میں یہ زیادت بھی ہے: (وقول الأسود منقطع) کیونکہ انہوں نے یہ بات حضرت عائشہ کے حوالے سے نہیں کہی جبکہ ابن عباس کا یہ قول اصح ہے کیونکہ ذکر کیا کہ اسے دیکھا ہے! صحیحاً ثابت ہے کہ وہ اس قصہ کے حاضر وشاہد ہیں لہذا جو اس کا شاہد نہیں اسکے مقابلہ میں ان کا قول راجح ہے، اسود نبی اکرم کے عہد میں مدینہ نہیں آسکے جبکہ حکم تو پیدا ہی بہت بعد میں ہوئے ہیں، بخاری کے قول کہ: (قول الأسود منقطع) سے اس لفظ کے مرسل پر اطلاق کا جواز اخذ کیا جا سکتا ہے برخلاف اسکے جو استعمال کے لحاظ سے مشہور ہوا کہ منقطع کا اطلاق اس امر کے ساتھ خاص ہے کہ اثنائے سند ایک راوی منقطع ہوا ہو جبکہ مرسل صحابی کے سقوط کے ساتھ خاص ہے، یہ ان کے ہاں مرسل کہلاتا ہے، بعض نے تابعی کبیر سے مختص کیا مگر بخاری نے تابعِی صغیر حکم کے بارہ میں کہا: (وقول الحکم مرسل) اس کے ساتھ احمد سے منقول دو میں سے ایک قول کیلئے استدلال کیا گیا ہے کہ جس نے کسی کی طرف سے آزاد کیا تو ولاء معتَق کیلئے اور اجر معتَق عنہ کیلئے ہوگا، اس بابت باب (ما یرث النساء من الولایة) کے تحت بحث آئے گی۔

- 6752حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِى مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ إِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

أطرافه 2156، 2169، 2562، 6757، - 6759 (سابقہ)

20 - باب مِيرَاثِ السَّائِبَةِ (سائبہ کی میراث)

سائبہ بروزنِ فاعلہ، تفسیر المائدہ میں اس کا بیان گزرا یہاں اس سے مراد وہ غلام جسے اسکا آقا کہے تجھ پر کسی کیلئے ولاء نہیں یا ''تم سائبہ ہو'' اور مراد اس کی آزادی ہو اس طور کہ کسی اور کیلئے اس کی ولاء (یعنی وراثت) نہیں، کبھی اسے کہہ سکتا ہے: (أعتقتك سائبة) یا (أنت حرٌّ سائبةٌ) تو پہلے دونوں جملوں میں اس کی آزادی کا انحصار کہنے والے کی نیت پر ہے جبکہ ان دو کی رو سے وہ آزاد ہوا (یعنی آزادی کی صراحت ہے) شرط کے بارہ میں اختلاف ہے تو جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں بعض نے شاذ طور پر اسے مباح کہا اس کی ولاء بارے اختلاف ہے آمدہ باب میں اسکی تبیین آئے گی۔

6753 - حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ بْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي قَيْسٍ عَنْ هُزَيْلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِنَّ أَهْلَ الإِسْلاَمِ لاَ يُسَيِّبُونَ وَإِنَّ أَهْلَ الْجَاهِلِيَّةِ كَانُوا يُسَيِّبُونَ

ترجمہ: عبداللہ (ابن مسعود) کہتے ہیں اہلِ اسلام کسی کو سائبہ نہیں بناتے، اہلِ جاہلیت ایسا کر لیتے تھے۔

(عن هزيل) یزید بن ابو حکیم مدنی کی سفیان سے اسماعیلی کے ہاں روایت میں صیغۂ تحدیث ہے: (حدثني هزيل بن شرحبيل) سفیان سے مراد ثوری اور ابو قیس، عبدالرحمٰن ہیں، راویٔ حدیث ابن مسعود ہیں۔ (إن أهل الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے اسماعیلی نے بتمامہ عبدالرحمٰن بن مہدی عن سفیان سے اسی سند کے ساتھ ہزیل تک نقل کیا اس میں ہے کہ ایک شخص ابن مسعود کے پاس آیا اور کہا میں نے سائبۃً ایک غلام آزاد کیا تھا جو مر گیا اور ترکہ میں کچھ مال ہے اور اس کا اپنا کوئی وارث نہیں ہے، اس پر عبداللہ نے کہا۔۔۔۔ یہی ذکر کیا یہ زیادت بھی: (وأنت وَلِيُّ نِعْمَتِهِ فلك ميراثه) (یعنی تمہی اسکے ولیِ نعمت۔ یعنی جس نے اسے آزاد کیا۔ لہذا تمہارے لئے اسکی میراث ہے) ہاں اگر تمہیں اس میں کوئی تاثم وحرج محسوس ہو رہا ہے تو ہم اسے قبول کرتے اور بیت المال میں رکھوا دیتے ہیں، تأثم سے مراد کہ اثم میں وقوع کا خدشہ ہو! سائبہ بارے میں یہی رائے حسن بصری، ابن سیرین اور شافعی کی ہے عبدالرزاق نے بسند صحیح ابن سیرین سے نقل کیا کہ سالم مولی ابو حذیفہ کو ایک انصاریہ صحابیہ نے سائبۃً آزاد کیا تھا اور انہیں اختیار دیا کہ اپنی ولاء جسے چاہو سونپ دو تو انہوں نے ابو حذیفہ (جنہوں نے انہیں اپنا متبنّیٰ بنایا ہوا تھا) کو سونپ دی تو جب سالم معرکۂ یمامہ (جو صدیق اکبر کے دور میں مسیلمہ کذاب کے خلاف برپا ہوا) میں شہید ہو گئے تو ابو حذیفہ نے ان کی میراث اس انصاریہ یا ان کے بیٹے کے حوالے کر دی (یعنی رضاکارانہ طور پر وگرنہ چونکہ سالمؓ نے اپنی ولاء ان کے نام موسوم کر دی تھی تو وہی اسکے حقدار تھے) ابن منذر نے بکر بن عبداللہ مزنی کے طریق سے نقل کیا کہ ابن عمر کے پاس ان کے ایک آزاد کردہ غلام کا ترکہ لایا گیا جو فوت ہو گیا تھا، کہنے لگے ہم نے تو سائبۃً اسے آزاد کر دیا تھا تو حکم دیا کہ اس مال سے غلام ولونڈی خرید کر آزاد کر دئے جائیں، محتمل ہے ان کا یہ فعل علی سبیل الوجوب ہو یا علی سبیل الندب، اسکے ظاہر سے عطاء نے اخذ کیا اور کہا اگر سائبۃً (آزاد کیا ہوا) غلام کوئی وارث نہ چھوڑے تو اسے آزاد کرنے والے کو بلایا جائے اگر یہ اس کا مال قبول کر لے تو ٹھیک وگرنہ اس سے گردنیں خرید کر آزاد کرادی جائیں، اس میں ایک اور مذہب بھی ہے وہ یہ کہ اس کی ولاء اہلِ اسلام کیلئے ہو گی وہ اس کے وارث بنیں گے اور (اس سے اگر کوئی جرم وقصور ہوا تو) اسکی طرف سے تاوان ادا کریں گے، یہ عمر بن عبدالعزیز، زہری اور مالک کی رائے ہے شعبی، نخعی اور کوفیوں سے منقول ہے کہ سائبہ کی ولاء بیچنے اور

ہبۂ کسی کو دینے میں کوئی حرج نہیں بقول ابن منذر (الولاء لمن أعتق) کے ظاہر کی اتباع اولیٰ ہے بقول ابن حجر اسی طرف بخاری نے قصہِ بریرہ بارے حدیثِ عائشہ لاکر اشارہ کیا جس میں ہے: (فإنما الولاء لمن أعتق) اس میں اسود کا قول مذکور ہوا کہ ان کا شوہر آزاد مرد تھا۔

- 6754حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ أَنَّ عَائِشَةَ اشْتَرَتْ بَرِيرَةَ لِتُعْتِقَهَا وَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا وَلاَءَ هَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّى اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ لأُعْتِقَهَا وَإِنَّ أَهْلَهَا يَشْتَرِطُونَ وَلاَءَ هَا فَقَالَ أَعْتِقِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ أَوْ قَالَ أَعْطَى الثَّمَنَ قَالَ فَاشْتَرَتْهَا فَأَعْتَقَتْهَا قَالَ وَخُيِّرَتْ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا وَقَالَتْ لَوْ أُعْطِيتُ كَذَا وَكَذَا مَا كُنْتُ مَعَهُ قَالَ الأَسْوَدُ وَكَانَ زَوْجُهَا حُرًّا قَوْلُ الأَسْوَدِ مُنْقَطِعٌ وَقَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ رَأَيْتُهُ عَبْدًا .أَصَحُّ

أطرافه 456، 1493، 2155، 2168، 2536، 2560، 2561، 2563، 2564، 2565، 2578، 2717، 2726 ، 2729، 2735، 5097، 5279، 5284، 5430، 6717، 6751، 6758، - 6760 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۴۱۱)

- 21 باب إِثْمِ مَنْ تَبَرَّأَ مِنْ مَوَالِيهِ (اصل مالک کی بجائے کسی اور سے نسبت جوڑنے والے کا اثم)

یہ ترجمہ ایک حدیث کے الفاظ پر مشتمل ہے جسے احمد اور طبرانی نے سہل بن معاذ بن انس عن ابیہ سے نقل کیا کہ اللہ کے ایسے کچھ بندے ہیں اللہ جن سے کلام نہ کرے گا، اس ضمن میں فرمایا: (ورجل أنعَمَ عليه قومٌ فكَفرَ نِعمَتَهم وتَبرَّأ منهم) عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے احمد کے ہاں مرفوع روایت میں ہے: (كفرٌ بالله تبرُّؤٌ مِنْ نسب وإنْ دَقَّ) (یعنی حقیقی نسب سے تھوڑا سا انحراف بھی اللہ کے ساتھ کفر ہے) صدیق اکبر کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے حدیثِ باب میں جو الفاظ مذکور ہیں ان کا مثل احمد اور ابن ماجہ۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، کی ابن عباس سے روایت میں ہے، ابوداؤد کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (فعليه لعنة الله المتتابعة إلى يوم القيامة) ،حدیث کی شرح (فضائل المدينة) اور (الجزية) میں گزری آگے الدیات میں بھی نقل ہوگی، حضرت علی کی اس حدیث کے ہم معنی حضرت عائشہ کی یہ مرفوع حدیث ہے: (مَنْ تَوَلّىٰ إلى غير مواليه فليتبوأ مقعده من النار) اسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا۔

- 6755حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِىِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ عَلِىٌّ مَا عِنْدَنَا كِتَابٌ نَقْرَؤُهُ إِلاَّ كِتَابُ اللَّهِ غَيْرَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ .قَالَ فَأَخْرَجَهَا فَإِذَا فِيهَا أَشْيَاءُ مِنَ الْجِرَاحَاتِ وَأَسْنَانِ الإِبِلِ قَالَ وَفِيهَا الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مَا بَيْنَ عَيْرٍ إِلَى ثَوْرٍ فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا أَوْ آوَى مُحْدِثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يُقْبَلُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفٌ وَلاَ عَدْلٌ وَمَنْ وَالَى قَوْمًا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ

وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ وَذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ فَمَنْ أَخْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ

أطرافه 111، 1870، 3047، 3172، 3179، 6903، 6915، 7300 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص:۲۷)

ابراہیم تیمی کے والد کا نام یزید بن شریک تھا حضرت علی سے اسے ایک جماعت نے روایت کیا ہے جن میں ابوجحیفہ وہب بن عبداللہ سوائی بھی ہیں ان کی روایت کتاب العلم میں گزری وہاں اور فضائل المدینہ میں حضرت علی سے رواۃ کے اس صحیفہ کے مندرجات بارے باہمی اختلاف کا ذکر کیا تھا اور نتیجہ یہ نکالا تھا کہ ان کے والد (یعنی حضرت علی) نے انہیں ایک صحیفہ دے کر حضرت عثمان کے پاس بھیجا تھا جس میں فرائض الصدقات بارے ہدایاتِ نبوی تھیں، احمد کے ہاں طارق بن شہاب عن علی کی روایت جو حدیثِ باب کے نحو ہے، میں بھی فرائض الصدقۃ کا ذکر ہے، العلم میں حضرت علی کے یہ بیان کرنے کا سبب بھی ذکر کیا تھا اور (إلا كتاب الله) کا اعراب بھی اور صحیفہ کی اور عقل کی تفسیر بھی، العلم کی روایت میں ایک جملہ یہ بھی تھا: (لايقتل مسلم بكافر) اس کی شرح کتاب الدیات تک موخر کی تھی! حدیثِ باب میں اس صحیفہ کے مندرجات کے ضمن میں چار امور مذکور ہیں اول: زخموں اور اسنان الإبل بارے مسائل، اسکی شرح الدیات میں آئے گی کہ کیا یہ ابلِ خراج یا زکات سے متعلقہ ہیں یا اس سے اعم! دوم: مدینہ کا حرم ہونا، اس بارے متعلقہ بحث اداخر الحج کے باب (فضل المدينه) میں گزری، وہیں صرف وعدل کے مفہوم بارے اختلافِ اقوال کا ذکر کیا تھا، سوم: (ومن والى قوما) یہاں یہی مقصودِ ترجمہ ہے، (بغير إذن مواليه) بارے وہاں ذکر کیا تھا کہ خطابی کا ادعاء تھا کہ اس کا ایک خاص مفہوم ہے وہ یہ کہ اس نے اپنے موالی سے اس کی اذن طلب کی ہو اور انہوں نے منع کر دیا ہو، کہتے ہیں پھر میں نے تفصیل سے خطابی کی کلام کی مراجعت کی تو عیاں ہوا اذنِ موالی ادعائے نسب اور ولاء میں شرط نہیں جو نہ اس سے ہے اور نہ اسکی طرف، اس کا ذکر تحریم کی تاکید کیلئے ہوا ہے اور اسلئے کہ اس نے جب ان سے اذن مانگی تو انہوں نے منع کر دیا اور اسکے اور جو وہ کر رہا ہے کے مابین حائل ہو گئے تو بات اب ختم ہوئی اور یہ مطرد نہیں (یعنی ہر صورت میں لاگو نہیں ہوتا) کیونکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ وہ کسی غرض کے مدنظر اس پر اظہارِ رضامندی کر دیں تو اولی وہی جوان کے غیر نے کہا کہ تعبیر بالاذن حکم کی عدم اذن کے ساتھ تقیید اور اسی پر اسے مقصور کرنے کیلئے نہیں دراصل یہ کلام اکثر وغالب پر وارد ہوئی ہے

اور یہ بھی محتمل ہے کہ (من تولى) موالات سے معنائے اعم کیلئے شامل ہو اور یہ کہ اس میں سے مطلق نصرت، اعانت اور ارث ہے اور قولہ: (بغير إذن مواليه) اپنے مفہوم کے ساتھ ماسوائے میراث سے متعلق ہو، اسکے اخراج کی دلیل حدیث: (إنما الولاء لمن أعتق) ہے گویا بخاری نے اسے ملحوظ رکھا تو اس کے عقب میں ولاء کی بیع اور ہبہ سے نہی بارے ابن عمر کی حدیث نقل کی تو اس سے اس میں عدم اعتبارِ اذن بطریقِ اولیٰ ماخوذ کیا جائیگا کیونکہ جب آقا کو ولاء کی بیع سے منع کیا ہے حالانکہ اس کے لئے اس کا عوض حاصل ہوتا ہے اور اسے ہبہ کرنے سے بھی پھر اس کے سر پہ اسکا اس وجہ سے احسان الگ تو بغیر عوض ومانہ (یعنی احسان) اذن سے منع کرنا اولیٰ ہے اور یہ ہبہ میں مندرج ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ نیچے کسی کی طرف سے آزاد کردہ غلام ولونڈی کا اوپر کے کسی اپنے غیر

مولی فرد کی طرف انتساب حرام ہے اس لئے کہ اس میں کفرانِ نعمت اور ارث بالولاء اور عقل (یعنی دیت) وغیرہ کے حق کی تضییع ہے، اسی سے مالک نے استدلال کیا جیسا کہ ابن وہب نے اپنے موطا (کے نسخہ) میں میں ان سے نقل کیا کہتے ہیں ایک غلام کی بابت ان سے سوال کیا گیا جو اس شرط پر اپنے آپ کو اپنے آقا سے خرید لے کہ وہ جسے چاہے اپنا مولی قرار دے تو کہا یہ جائز نہیں اور ابن عمر کی حدیث سے احتجاج کیا پھر کہا یہی وہ ہبہ ہے جس سے نہی وارد ہے، اس حدیث کے مفہوم کے اخذ کے ساتھ عطاء بن ابو رباح نے شذوذ اختیار کیا چنانچہ عبد الرزاق نے ابن جریج عنہ کے حوالے سے نقل کیا کہ اگر کسی نے اپنے آزاد کردہ کو اجازت دیدی کہ جسے چاہے اپنا مولی بنا لے تو یہ جائز ہے اور اس حدیث سے یہ استدلال کیا، ابن بطال کہتے ہیں فقہاء کی جماعت ان کے اس قول کے برخلاف موقف رکھتی ہے

کہتے ہیں حدیث علی اس امر پر محمول ہے کہ وہ جاری علی الغالب ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ) [الإسراء: ۳۱] اور اس امر پر اجماع ہے کہ قتلِ اولاد حرام ہے چاہے خشیتِ املاق ہو یا نہ ہو (یعنی املاق کا ذکر مجرائے غالب کے طور سے ہے) اور یہ ولاء کی بیع اور اسے ہبہ کرنے کی نہی والی حدیث سے منسوخ ہے، بقول ابن حجر عطاء سے قبل حضرت عثمان نے بھی یہی موقف اختیار کیا تھا چنانچہ ابن منذر نے نقل کیا کہ حضرت عثمان کے سامنے یہ قضیہ پیش کیا گیا تو آزاد کئے گئے سے کہا: (وَالِ مَنْ شِئْتَ) (یعنی جسے چاہو اپنی ولایت سونپ دو) اور یہ کہ حضرت میمونہ نے اپنے موالی کی ولاء حضرت عباس اور ان کی اولاد کے نام ہبہ کر دی تھی، حدیثِ صحیح ان سب پر مقدم ہے تو شائد انہیں یہ پہنچ نہ پائی یا پہنچی مگر انہوں نے تاویل کی بہر حال اجماع ان کے قول ورائے کے برخلاف واقع ہوا ہے

ابن بطال لکھتے ہیں حدیث سے ظاہر ہوا کہ عتیق کیلئے جائز نہیں کہ وہ (فلان بن فلان) لکھے یعنی اپنے آپ کو آزاد کرنے والے کا ابن قرار دے بلکہ اسے چاہئے کہ کہے: (فلان مولی فلان) ہاں یہ جائز ہے کہ اس کے نسب وقبیلہ کی طرف اپنا انتساب کر لے مثلاً قرشی وغیرہ! کہتے ہیں اولی یہی ہے کہ اس کا بھی افصاح کرے مثلاً کہے: (قرشیٌّ بالولاء) یا (مولاهم)، کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ جس نے علم کے باوجود ایسا کیا اسکی شہادت ساقط ہوئی کیونکہ اس پر وعید مترتب ہے اور اس پر توبہ واستغفار لازم ہے، اس سے اہلِ فسق پر عمومی انداز میں چاہے وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہوں، لعنت بھیجنے کا جواز بھی ملا، چوتھا مسئلہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ (ذمة المسلمين واحدة الخ) کتاب الجزیہ میں اس پر مبسوط بحث گزری۔

- 6756حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْوَلَاءِ وَعَنْ هِبَتِهِ

طرفه - 2535 (یعنی نبی پاک نے ولاء کو بیچ دینے یا اور اسے ہبہ کرنے سے منع کیا)

یہ کتاب العتق میں گزری وہاں لکھا تھا کہ الفرائض میں اس کی مفصل شرح کروں گا، سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (عن عبد الله بن دينار) سفیان ثوری کے حفاظ تلامذہ نے یہی ان سے نقل کیا مثلاً ابن مہدی، وکیع اور عبد اللہ بن نمیر وغیرہم۔ (عن ابن عمر) اسماعیلی کی احمد بن سنان عن عبد الرحمٰن بن مہدی عن شعبہ وسفیان عن ابن دینار سے روایت میں: (سمعت ابن عمر) ہے یہ

حدیث ابن دینار سے مشہور ہوئی حتی کہ مسلم نے اپنی صحیح میں اس کی تخریج کے بعد لکھا: (الناس فی ھذا الحدیث عیالٌ علیه) (یعنی لوگ۔ یعنی محدثین۔ اس حدیث میں ان کے عیال یعنی محتاج ہیں) ترمذی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں یہ حسن صحیح ہے، ہم اسے عبد اللہ بن دینار ہی کے حوالے سے جانتے ہیں ان سے سعید، سفیان اور مالک نے اسے روایت کیا، شعبہ سے منقول ہے کہ کہا جب عبد اللہ بن دینار نے اس کی تحدیث کی تو میری خواہش تھی کہ مجھے اپنے سر کو بوسہ دینے کی اجازت دیں بقول ترمذی اسے یحی بن سلیم نے بھی عبید اللہ بن عمر عن عبد اللہ بن دینار عن ابن عمر سے روایت کیا، بقول ابن حجر یحی کی یہ روایت ابن ماجہ نے موصول کی ہے یحی اسکے ساتھ منفرد نہیں بلکہ ابوضمرہ انس بن عیاض و یحی بن سعید اموی کلاھما عبید اللہ بن عمر سے ان کے متابع ہیں، ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں ان کا طریق نقل کیا لیکن دونوں نے عبد اللہ بن دینار کے ساتھ نافع کو بھی مقرون کیا، اسے ابن حبان نے الثقات میں احمد بن ابو اوفی کے ترجمہ میں ذکر کیا اور ان کے طریق سے شعبہ عن عبد اللہ بن دینار و عمرو بن دینار جمیعا عن ابن عمر سے اسکی تخریج کی اور کہا اس میں عمرو بن دینار کا ذکر غریب ہے، ابونعیم اصفہانی نے عبد اللہ بن دینار سے اس کے طرق جمع کرنے کا اہتمام کیا تو ان سے اسے روایت کرنے والے پینتیس نفوس ذکر کئے ان میں کئی اکابر بھی ہیں مثلا یحی بن سعید انصاری، موسی بن عقبہ، یزید بن الہاد اور عبید اللہ عمری اور یہ سب صغار تابعین ہیں پھر ان سے کمتر طبقہ سے مسعر، حسن بن صالح بن حی، ورقاء، ایوب بن موسی، عبدالرحمٰن بن عبد اللہ بن دینار، عبد العزیز بن مسلم اور ابو اویس، کئی حضرات کے اسماء ان سے رہ گئے مثلا ابن جریج، ان کی روایت ابوعوانہ نے نقل کی اور سلیمان بن بلال، ان کی روایت مسلم کے ہاں ہے اور احمد بن حازم ہروی، ان کی روایت طبرانی کے طریق سے جزءِ ہروی میں ہے۔

(عن ابن عمر) اسماعیلی کے ہاں ابو داؤد حضری عن سفیان سے (سمعت ابن عمر) منقول ہے یہی العتق میں شعبہ کے طریق سے گزرا اور مسندِ طیالسی میں شعبہ سے ہے کہ میں نے ابن دینار سے کہا کیا آپ نے اسے ابن عمر سے سنا ہے؟ کہا ہاں، ان کے بیٹے نے ان سے اس بابت سوال کیا تھا (جس پر یہ حدیث بیان کی) ابوعوانہ نے اسکا ذکر بہز بن اسد عن شعبہ سے کیا اس میں ہے کہ ان کے بیٹے حمزہ نے ان سے پوچھا تھا، ابونعیم کی عفان عن شعبہ سے روایت میں بھی یہی ہے اسے انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ نقل کرتے ہوئے کہا کہ میں نے ابن دینار کو قسم دے کر پوچھا کیا آپ نے اسے ابن عمر سے سنا تو قسم کھائی، ابن عیینہ سے کہا گیا شعبہ عبد اللہ بن دینار سے قسم اٹھواتے تھے تو کہا لیکن ہم نے ان سے قسم نہیں اٹھوائی، کئی بار میں نے ان سے اس کا سماع کیا ہے، مسندِ حمیدی میں سفیان کی روایت موجود ہے! دارقطنی نے اسے غرائبِ مالک میں حسن بن زیاد لؤلؤی عن مالک عن ابن دینار عن حمزہ بن عبد اللہ بن عمر کے طریق سے نقل کیا، کہتے ہیں انہوں نے اپنے والد سے ولاء کی خرید و فروخت کے بارہ میں پوچھا تو یہی حدیث ذکر کی، اس کا ظاہر یہ کہ ابن دینار نے ابن عمر سے اس کا سماع نہیں کیا مگر ایسا نہیں، ابن عربی شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں اس حدیث کے ساتھ عبد اللہ بن دینار منفرد ہیں اور یہ احادیث کے درجہِ ثانیہ میں ہے کیونکہ انہوں نے لفظِ نبوی ذکر نہیں کئے گویا آپ کے فرمان: (إنما الولاء لمن أعتق) کا معنی و مفہوم ذکر کر دیا بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابن عمر نے حضرت عائشہ سے حضرت بریرہ کے قصہ بارے نقل کی حدیث جو العتق میں گزری ہے لیکن ان سے ایک اور طریق میں صیغہِ تحدیث بھی وارد ہے اسے نسائی اور ابوعوانہ نے لیث عن یحی بن ایوب عن مالک سے نقل کیا اور اس میں ہے: (سمعت النبی ﷺ ینھی عن بیع الولاء وعن ھبته) (یعنی

نبی اکرم نے ولاء فروخت یا ہبہ کرنے سے منع کیا) محمد بن ابوسلیمان کی مشار الیہ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (الولاء لایباع ولا یوهب) عتبان بن عبید کی شعبہ سے روایت میں اس کا مثل ہے اسے ابونعیم نے ذکر کیا محمد بن سلیمان خراز نے ابن عمر کے بعد (عن عمر) کا اضافہ بھی ذکر کیا اور یہ ان کا وہم ہے اسے بھی دارقطنی نے تخریج کیا اور اس کی تضعیف کی، تمام جن کا ہم نے ذکر کیا ان الفاظ پر متفق ہیں البتہ ابویوسف قاضی نے مخالفت کی چنانچہ انہوں نے عبداللہ بن دینار عن ابن عمر سے یہ الفاظ ذکر کئے: (الولاء لُحمَةٌ کلُحمة النسب) (یعنی ولاء بھی نسبی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے) اسے شافعی نے تخریج کیا اور ان کے طریق سے حاکم پھر بیہقی نے، بشر بن ولید نے ابویوسف اور ابن دینار کے درمیان عبیداللہ بن عمر کو داخل کیا ان کی روایت ابویعلی نے اپنی مسند میں نقل کی، صحیح ابو حبان میں بھی ابویعلی کے حوالے سے مذکور ہے، اسے ابونعیم نے عبداللہ بن جعفر بن اعین عن بشر سے نقل کرتے ہوئے متن میں (لا یباع ولا یوهب) بھی مزاد کیا، عبداللہ بن نافع عن عبداللہ بن دینار کے حوالے سے یہ الفاظ ذکر کئے: (إنما الولاء نسبٌ لا یَصِحُّ بَیْعُهُ ولا هِبَتُهُ) اس ضمن میں محفوظ وہ جسے عبدالرزاق نے ثوری عن داؤد بن ابوہند عن سعید بن میسّب کے موقوفاً نقل کیا، اس کے الفاظ ہیں: (الولاء لحمة کلحمة النسب) اسی طرح جو بزار اور طبرانی نے سلیمان بن علی بن عبداللہ بن عباس عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعاً روایت کیا، یہ الفاظ ذکر کئے: (الولاء لیس بمنتقل ولا متحول) اس کی سند میں مغیرہ بن جمیل ہیں جو مجہول ہیں ہاں ابن عباس کے قول سے منقول ہے کہ: (الولاء لمن أعتق لا یجوز بیعه ولا هبته)

ابن بطال لکھتے ہیں علماء کا اجماع ہے کہ نسب کی تحویل جائز نہیں تو جب ولاء کا حکم نسب کے حکم کی مانند ہے تو جیسے نسب منتقل نہیں ہوسکتا اسی طرح ولاء بھی، جاہلیت میں بیع وغیرہ کے ذریعہ ولاء منتقل کر لیتے تھے تو شرع نے اس سے منع کر دیا، ابن عبدالبر کہتے ہیں جماعت حدیثِ ہذا کے عمل پر متفق ہے مگر جو ام المومنین میمونہ سے مروی ہوا کہ انہوں نے سلیمان بن یسار کی ولاء ابن عباس کو ہبہ کر دی تھی، عبدالرزاق نے ابن جریج عن عطاء سے نقل کیا کہ آقا کیلئے جائز ہے کہ اپنے غلام کو جسے وہ چاہے مولی بنانے کا اختیار دیدے، اس بارے سابقہ باب میں بحث گزری، بقول ابن بطال وغیرہ حضرت عثمان سے اور عروہ سے بھی بیعِ ولاء کا جواز منقول ہے حضرت میمونہ سے ہبہ کا جواز منقول ہے اسی طرح ابن عباس سے بھی تو شائد انہیں یہ حدیث نہ پہنچ سکی، ابن حجر کے بقول ابن مسعود نے حضرت عثمان کے زمانہ میں اس کا انکار کیا تھا چنانچہ عبدالرزاق نے ان سے نقل کیا کہ آیا تمہارا کوئی اپنا نسب بیچ سکتا ہے؟ حضرت علی سے منقول ہے کہ ولاء نسب کی ایک شاخ ہے، حضرت جابر سے منقول ہے کہ انہوں نے ولاء کی بیع و ہبہ کا انکار کیا عطاء کے طریق سے ہے کہ ابن عمر بھی اسکے منکر تھے عطاء کے حوالے سے ابن عباس سے بھی عدم جواز مروی ہے اس کی سند صحیح ہے اسی لئے ابن عباس سے منقول کے ضمن میں محدثین نے بیع اور ہبہ کا تفرقہ کیا ہے (یعنی ان کے ہاں اس کی بیع منع جبکہ ہبہ جائز ہے) ابن عربی لکھتے ہیں (الولاء لحمة الخ) کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرمت الی النسب کے ساتھ اس کا اخراج کیا ہے جیسے والد کا نطفہ کے ساتھ عالمِ وجود میں حکماً حساً اخراج کیا کیونکہ غلام احکام کے حق میں کالمعدوم تھا، نہ قاضی بن سکتا ہے اور نہ والی اور نہ گواہ تو اس کے آقا نے اسے آزاد کر کے ان اختیارات کا اسے اہل بنایا تو جب نسب کے حکم اس سے ملا تو اسے آزاد کرنے والے کے ساتھ جوڑ دیا گیا اسی لئے فرمایا: (إنما الولاء لمن أعتق) اور رتبہِ نسب سے اس کا الحاق کر دیا تو اسکی خرید وفروخت اور اسے ہبہ کرنے سے منع کر دیا، قرطبی کہتے ہیں جمہور کیلئے حدیثِ

باب سے استدلال کیا گیا ہے وجہِ دلالت یہ کہ وہ امرِ وجودی ہے جس سے انفکاک صحیح نہیں جیسے نسب کا معاملہ، تو جس طرح ابوت وجدودت کا انتقال (جائز وممکن) نہیں اسی طرح ولاء کا بھی البتہ ولاء صحیح نہیں ، اکثر وہ جو میراث سے اس پر مترتب ہے جیسے کوئی غلام کسی کی آزاد کردہ لونڈی سے شادی کر لے جس سے اس کی اولاد ہوتو وہ اولاد آزاد متصور ہوگی کیونکہ ان کی ماں آزاد ہے اوران کی ولاء اسکے موالی کیلئے ہوگی اگر اسی حالت میں انتقال ہوجائے! اسی طرح (مثلا) اگر آقا نے بچہ کی وفات سے قبل اس کے والد کو آزاد کردیا تو اس کی ولاء بالاتفاق اس کے والد کو آزاد کرنے والے کیلئے منتقل ہو جائے گی اھ، یہ اس اصلِ مذکور میں قادح نہیں کہ ولاء لحمہِ نسب کی مانند لحمہ ہے کیونکہ تشبیہہ ہر اعتبار سے تسویہ کو مستلزم نہں ہوتی، اس کے بارہ میں اختلاف ہے جس نے اپنے آپ کو اپنے مالک سے خرید لیا مثلا مکاتَب تو جمہور کے نزدیک اسکی ولاء اسکے مالک کیلئے ہے بعض نے کہا اسکی کوئی ولاء ہے ہی نہیں۔

- 22 باب إِذَا أَسْلَمَ عَلَى يَدَيْهِ (کسی کو مسلمان کرنے والا کیا اس کی وراثت کا مالک بنے گا)

وَكَانَ الْحَسَنُ لَا يَرَى لَهُ وِلَايَةً وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَيُذْكَرُ عَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ رَفَعَهُ قَالَ هُوَ أَوْلَى النَّاسِ بِمَحْيَاهُ وَمَمَاتِهِ وَاخْتَلَفُوا فِي صِحَّةِ هَذَا الْخَبَرِ (حسن کی رائے میں اس کیلئے حقِ ولایت نہ تھا، فرمانِ نبوی ہے کہ حقِ ولایت اسی کیلئے جس نے آزاد کیا، تمیم داری سے مرفوعاً نقل کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا وہی اسکی زندگی موت میں سب لوگوں سے زیادہ حق رکھتا ہے، اس حدیث کی صحت مختلف فیہ ہے)

فربری نے (رجل) بھی مزاد کیا، کشمیہنی کے نسخہ میں (الرجل) ہے، نکرہ اولیٰ ہے۔ (وکان الحسن الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے نسخہِ کشمیہنی میں (ولاء) ہے ولایۃ سے بھی یہی مراد ہے! حسن کا یہ اثر جو کہ بصری ہیں ثوری نے اپنی جامع میں مطرف عن شعبی وعن یونس بن عبید عن الحسن کے حوالے سے موصول کیا اس شخص کی بابت جو اہلِ اسلام کے ساتھ ولاء قائم کرے تو کہا: (ھو بین المسلمین) بقول سفیان میری بھی یہی رائے ہے اسے ابوبکر بن ابوشیبہ نے وکیع عن سفیان سے نقل کیا، دارمی نے بھی ابونعیم کے طریق سے اسے سفیان سے نقل کیا، ابن ابوشیبہ نے یونس عن حسن سے یہ بھی نقل کیا کہ وہ اس کا وارث نہ بنے گا ہاں اگر چاہے تو اس کے لئے اپنے ترکہ کی وصیت کرسکتا ہے۔ (ویذکر عن تمیم الخ) اس حدیث سے مصنفینِ اطراف غافل رہے اسی طرح بخاری کے رواۃ کے مصنفین بھی کہ تمیم داری کو ان صحابہ میں ذکر نہیں کیا جن سے انہوں نے تخریج کی ہے حالانکہ سب نسخ میں اس مقام پر یہ ثابت ہے، بخاری نے ان سے منقول ایک حدیث کتاب الایمان میں بھی نقل کی ہے مگر ایک باب کے ترجمہ کے بطور اور وہ ہے : (باب الدین النصیحۃ) اسے مسلم نے تمیم کے حوالے سے تخریج کیا اور یہ ان کے ہاں ان کی واحد حدیث ہے وہاں اس بارے کلام کی تھی ، ابو ہریرہ وغیرہ کے حوالے سے بھی اس کا مروی ہونا ذکر کیا تھا لہذا تمیم میں مراد متعین نہیں، ان کا نسب نامہ یہ ہے: ابن اوس بن خارجہ بن سواد لخمی ثم داری، بنی دار بن لخم کی طرف منسوب ہیں اہلِ شام میں سے تھے جاہلیت میں پیشہِ تجارت سے منسلک تھے نبی اکرم کو تحفے بھی دیتے جنہیں آپ شرفِ قبولیت سے نوازتے، سن نو میں اسلام قبول کیا نبی اکرم نے منبر پر کھڑے ان کے حوالے سے جساسہ اور دجال کا واقعہ بیان کیا، اسے ان کی منقبت شمار کیا گیا ہے اور یہ اکابر عن اصاغر سے روایت کی قبیل سے ہے، غیرِ تمیم کے حوالے سے بھی نبی اکرم کے بیانات مجھے ملے ہیں جیسے مثلا ابوعبداللہ بن مندہ نے معرفۃ الصحابہ میں زرعہ بن سیف بن ذی یزن کے ترجمہ میں زرعہ تک

اپنی سند کے ساتھ نقل کیا کہ نبی اکرم نے انہیں خط میں لکھا کہ مالک بن مزرد رہاوی نے مجھے بتلایا ہے کہ تم نے اسلام قبول کرلیا ہے اور اب مشرکین کے خلاف جہاد میں مشغول ہو، میں تمہیں خیر کی بشارت دیتا ہوں!

تمیم داری فاضل صحابہ میں سے ہیں ان کے کئی مناقب ہیں انہی نے سب سے قبل مساجد میں روشنی کا بندو بست کیا اور اول قاضی علی الناس تھے، دونوں باتیں طبرانی نے نقل کیں، تمیم نے بیت المقدس سکونت اختیار کر لی تھی نبی اکرم سے درخواست کی تھی کہ بیت المقدس فتح ہونے کے بعد (یعنی جب بھی فتح ہو) وہاں کے کئی چشمے وغیرہ ان کے نام کر دیں تو آپ نے یہ درخواست قبول کی اور حضرت عمر کے عہد میں جب قدس فتح ہوا تو ان کی مراد پوری ہوئی، ابن سعد وغیرہ نے یہ ذکر کیا، سن چالیس ہجری میں ان کی وفات ہوئی، ان کا قول (رفعه) قال رسول اللہ اور اس کے نحو کے معنی میں ہے، اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابو داؤد نے موصول کیا ہے اسی طرح ابن ابو عاصم، طبرانی اور مسندِ عمر بن عبدالعزیز میں باغندی نے عنعنہ کے ساتھ، ان سب نے عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز سے نقل کیا کہ میں نے عبداللہ بن موہب کو سنا کہ عمر بن عبدالعزیز کے حوالے سے قبیصہ بن ذؤیب عن تمیم داری سے نقل کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ اس شخص کے بارہ میں کیا سنت ہے جو کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام قبول کرے؟ فرمایا: (هو أولى الناس لِمَحْيَاهُ و مماته) (یعنی وہی اسکی موت وحیات کا زیادہ حقدار ہے) بخاری کہتے ہیں بعض نے ابن موہب سے (سمع تميما) نقل کیا اور یہ نبی اکرم کے فرمان: (الولاء لمن أعتق) کے مدنظر صحیح نہیں، شافعی کہتے ہیں یہ حدیث ثابت نہیں اسے عبدالعزیز بن عمر ابن موہب سے روایت کرتے ہیں اور ابن موہب معروف نہیں اور نہ ہمارے علم میں ہے کہ ان کی حضرت تمیم سے ملاقات ہوئی ہو اور اس کا مثل ثابت قرار نہیں دیا جا سکتا، خطابی کہتے ہیں احمد نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا اسے احمد، دارمی، ترمذی اور نسائی نے وکیع وغیرہ کی روایت سے عبدالعزیز عن ابن موہب عن تمیم سے نقل کیا، بعض نے ابن موہب کے تمیم سے سماع کی تصریح کی ہے، ترمذی لکھتے ہیں اس کی اسناد متصل نہیں! کہتے ہیں بعض نے ابن موہب اور تمیم کے مابین قبیصہ کا واسطہ داخل کیا اسے یحیی بن حمزہ نے روایت کیا، بقول ابن حجر انہی کے حوالے سے تخریج کیا ہے جس کے ذکر سے میں نے ابتدا کی، بعض نے کہا وہ قبیصہ کے ذکر میں متفرد ہیں اسے ابو اسحاق سبیعی نے ابن موہب سے حضرت تمیم کے حوالے کے بغیر ذکر کیا اسے بھی نسائی نے تخریج کیا، بقول ابن منذر یہ حدیث مضطرب ہے کہ کیا یہ ابن موہب عن تمیم سے ہے یا یہ کہ دونوں کے مابین قبیصہ ہیں؟ بعض رواۃ نے اس کی سند میں عبداللہ بن موہب اور بعض نے ابن موہب کہا ان سے اس کے راوی عبدالعزیز حافظ نہیں ہیں

بقول ابن حجر وہ رجالِ بخاری میں سے ہیں جیسا کہ الاشربہ میں گزرا البتہ مکثر نہیں، جہاں تک ابن موہب ہیں تو وہ تمیم کے مدرک نہیں، نسائی نے اشارہ کیا ہے کہ وہ روایت جس میں تمیم سے ان کے سماع کی تصریح ہے خطا ہے لیکن بعض نے انہیں ثقہ قرار دیا، عمر بن عبدالعزیز نے انہیں عہدۂ قضاء پر فائز کیا تھا، ابو زرعہ دمشقی نے اپنی تاریخ میں بسند صحیح اوزاعی سے نقل کیا کہ وہ اس حدیث کو رد کرتے اور اسے کچھ وقعت نہ دیتے تھے خود ابو زرعہ نے اسے صحیح قرار دیا اور کہا یہ حسن المخرج متصل ہے، اسی طرف بخاری اپنے قول: (واختلفوا فی صحة هذا الخبر) کے ساتھ اشارہ کیا ہے، التاریخ میں قطعیت کے ساتھ اسے غیر صحیح قرار دیا کیونکہ یہ (إنما الولاء لمن أعتق) کے معارض ہے، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اگر اس کی سند صحیح ہوتی تب یہ معارض نہ قرار پاتی (بلکہ اس کی تاویل

کر لی جاتی) علی التنزل (یعنی بالفرض اگر یہ تسلیم کریں تو) تطبیق کے ضمن میں تردد ہے کہ آیا کہ یہ اس متفق علی الصحت حدیث کے عموم کیلئے مخصص ہے تو اس سے کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے والے کا استثناء کر لیا جائے یا پھر آپ کے قول (أولى الناس) میں اولویت کی تاویل کر لی جائے اور اسے بمعنی نصرت اور معاونت اور جو اس کے مشابہ ہو، کے معنی میں سمجھا جائے نہ کہ میراث کے معنی میں، اور متفق علی الصحت حدیث اپنے عموم پر باقی رہے؟ جمہور ثانی کی طرف مائل ہیں اور یہی راجح ہے اسی پر ابن قصار نے جزم کیا جیسا کہ ابن بطال نے ان سے نقل کیا، لکھتے ہیں اگر حدیث صحیح ہے تو اس کی تاویل یہ ہوگی کہ وہ نصرت و اعانت اور اسکے ساتھ ہمدردی کے ضمن میں اسکے موالات کا احق ہے اس کی موت وغیرہ کی صورت میں (اور حالتِ حیات میں بھی) اگر حدیث (أحق بميراثه) کے الفاظ کے ساتھ وارد ہوتی تو اول حدیث کی تخصیص واجب ہو جاتی

ابن منذر لکھتے ہیں جمہور نے اس بارہ میں حسن کا قول اختیار کیا ہے جبکہ حماد، ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اور نخعی سے بھی یہی منقول ہے، کہتے ہیں اس کی ولاء جاری رہے گی اگر (کسی موقع پہ) اس کی طرف سے تاوان بھر دیا اور اگر ایسا نہیں ہوا تب اسے اختیار ہے کہ اس کے غیر کی طرف متحول ہو جائے اور یہ ثانی اب مستحق بن جائے گا وھلم جرا، نخعی سے ایک اور قول بھی منقول ہے کہ اسے تحول کا حق حاصل نہیں ان سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر موت تک وہ مستمر رہے تو اس سے تحول کر سکتا ہے یہی اسحاق اور عمر بن عبدالعزیز کی رائے ہے اس کا ذکر باغندی کے سابق الذکر طریق میں موجود ہے دیگر میں ہے کہ انہوں نے اس شخص کو جس کے ہاتھ پہ اسلام قبول کیا پھر فوت ہوا اور ایک بیٹی چھوڑی، نصف ترکہ دیا اس مال کا جو بیٹی کا حصہ دینے کے بعد باقی بچا۔

- 6757حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ جَارِيَةً تُعْتِقُهَا فَقَالَ أَهْلُهَا نَبِيعُكِهَا عَلَى أَنَّ وَلاَءَ هَا لَنَا فَذَكَرَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لاَ يَمْنَعُكِ ذَلِكِ فَإِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

أطرافه 2156، 2169، 2562، 6752، - 6759 (اسی کا سابقہ حوالہ)

غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (فإن الولاء لمن أعتق) سے ہے کیونکہ اس میں لام برائے اختصاص ہے یعنی ولاء معتق کے ساتھ مختص ہے، اس کی توجیہہ بیان ہو چکی۔ (لا يمنعك) کشمیہنی کے ہاں: (لا يمنعنك) ہے۔

- 6758حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا وَلاَءَ هَا فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ أَعْتِقِيهَا فَإِنَّ الْوَلاَءَ لِمَنْ أَعْطَى الْوَرِقَ قَالَتْ فَأَعْتَقْتُهَا -قَالَتْ -فَدَعَاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَخَيَّرَهَا مِنْ زَوْجِهَا فَقَالَتْ لَوْ أَعْطَانِي كَذَا وَكَذَا مَا بِتُّ عِنْدَهُ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا

أطرافه 456، 1493، 2155، 2168، 2536، 2560، 2561، 2563، 2564، 2565، 2578، 2717، 2726، 2729، 2735، 5097، 5279، 5284، 5430، 6717، 6751، 6754، 6760 (ایضاً)

اسی قصہ بریرہ بارے حضرت عائشہ کی روایت، اس کے آخر میں ہے کہ ان کے شوہر آزاد مرد تھے، ایک باب قبل ایک اور

طریق کے ساتھ منصور سے مذکور گزرا کہ اس بات کے قائل اسود ہیں اس سے قبل کے باب میں ان کے حوالے سے یہی مذکور تھا، اس بارے کلام گزری ہے اس کے شیخِ بخاری کی بابت ابوعلی غسانی کہتے ہیں کہ وہ ان شاء اللہ ابن سلام ہیں اور جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں بقول ابن حجر الاستقراض میں: (حدثنا محمد حدثنا جریر) واقع ہوا اکثر کے ہاں یہ غیر منسوب ہیں، ابوعلی بن شبویہ عن فربری کے نسخہ میں: (محمد بن سلام) ہے، ابوذر کی کشمیہنی سے روایتِ جامع صحیح میں (محمد بن یوسف) یعنی بیکندی ہے، پوری صحیح میں (محمد عن جریر) انہی دو مواضع میں ہے اور مرجح یہی ہے کہ وہ ابن سلام ہیں، ابونعیم نے غرابت سے کام لیا جب اس حدیث کو عثمان بن ابوشیبہ عن جریر سے تخریج کیا پھر لکھا بخاری نے بھی اسے عثمان سے تخریج کیا ہے، میرا خیال ہے یہ ذہول ہے۔

- 23 باب مَا يَرِثُ النِّسَاءُ مِنَ الْوَلاَءِ (خواتین آزاد کر کے بوجہِ حقِ ولاء وارث بنیں گی)

- 6759حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ ؓ قَالَ أَرَادَتْ عَائِشَةُ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَقَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ إِنَّهُمْ يَشْتَرِطُونَ الْوَلاَءَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اشْتَرِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

أطرافه 2156، 2169، 2562، 6752، - 6757 (ایضاً)

- 6760حَدَّثَنَا ابْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْطَى الْوَرِقَ وَوَلِيَ النِّعْمَةَ

ترجمہ: حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا ولاء اس کیلئے جس نے قیمت چکائی اور احسان کیا (یعنی آزاد کیا)۔

سابقہ باب کی دونوں حدیثیں ایک اور دیگر طریق کے ساتھ نقل کیں دوسری میں اس جملہ پر اقتصار کیا: (لمن أعطى الورق وولي النعمة) یہ وکیع عن ثوری عن منصور کے الفاظ ہیں، اسے ترمذی نے عبدالرحمٰن بن مہدی عن سفیان سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أنها أرادت أن تشتري بريرة فاشترطوا الولاء فقال النبي الخ) تو اسے ذکر کیا، اسماعیلی نے وکیع اور ابن مہدی جمیعا عن سفیان تاماً کے طریق سے اسکی تخریج کی اور کہا دونوں کا سیاق ایک جیسا ہے تو اس سے علم ہوا کہ وکیع کبھی مختصرا اس کی تحدیث کرتے تھے، یہ بھی معلوم ہوا کہ قصہِ بریرہ میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے، اصحابِ منصور مثلا ابوعوانہ نے: (إنما الولاء لمن أعتق) کے الفاظ نقل کئے اسی طرح اصحابِ ابراہیم جیسے حاکم، اعمش اور اصحابِ اسود اور اصحابِ عائشہ نے، ان سب کی روایات صحاح ستہ میں موجود ہیں، ثوری اور جریر نے ان کی متابعت کی، وہ منصور سے اس سیاق کے ساتھ متفرد ہیں تو محتمل ہے کہ منصور نے دونوں کیلئے بالمعنی اسکی تحدیث کی ہو، ثوری اس زیادت کے ساتھ بھی متفرد ہیں: (و ولي النعمة)، (أعطى الورق) کا معنی ہے قیمت چکائی، ورق کے ساتھ اس لئے تعبیر کی کہ (اس زمانہ میں) یہی غالب الاستعمال تھی (یعنی دراہم جو چاندی کے بنے ہوئے تھے) (ولي النعمة) کا معنی ہے: (أعتق) کہ آزاد کیا، (یہاں حاشیہِ مولانا احمد علی سہارنپوری میں لکھا ہے: أعتق سے مراد یہ کہ قیمت چکائی یعنی خرید لیا پھر آزاد کر دیا کیونکہ ولایتِ نعمت جسکی وجہ سے وہ میراث کا مستحق بنے گا، عتق کے ساتھ ہی ہوتی ہے) (الولاء لمن أعتق)

کے ساتھ اس کی مطابقت یہ ہے کہ (الولاء لمن أعتق) مقتضی ہے کہ ولاء ہر معتق کیلئے ہے مرد ہو یا عورت! یہ بالا جماع ہے جہاں تک جرِ ولاء تو ابہری نے کہا فقہاء کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ خواتین کیلئے کوئی ولاء نہیں مگر جو ان کی جوانہوں نے آزاد کئے ان کی اور ان کی اولاد کی، البتہ مسروق سے منقول ہے کہ کہا ذکور ہی ان لوگوں کی ولاء کے ساتھ مختص نہیں جن کے آباء آزاد کئے گئے بلکہ اس میں مرد وعورت برابر ہیں جیسے دہ میراث میں ہیں، ابن منذر نے طاوس سے اس کا مثل نقل کیا اسی پر سحنون نے اقتصار کیا جیسا کہ ابن تین نے نقل کیا، انہوں نے اس حصر کا تعقب کیا ہے جو ابہری نے سخنوں وغیرہ کی تبع میں ذکر کیا کہ ان پہ عورتوں کی آزاد کردہ خواتین کی اولاد کا ہونا وارد ہوتا ہے، کہتے ہیں صحیح عبارت یہ تھی کہ کہا جاتا: (إلا ما أعتقن أوجَرَّهٗ إليهن من أعتقن بولادة أو عتق) تا کہ احتراز ہو اس عورت سے جس کیلئے ولدِ زنا ہے یا جو ملاعنہ تھی یا اس کا شوہر غلام تھا کیونکہ ان سب کی اولاد کی ولاء معتق الأم (یعنی ماں کو آزاد کرنے والے) کیلئے ہے

جمہور کی حجت صحابہ کرام کا اتفاق ہے، من حیث النظر بھی عورت فروض (یعنی شرعی حصوں کی رو سے) سب مال کا استیعاب نہیں کرتی جو کہ تعصیب سے آکد ہے (تو ولاء جو کہ مثلِ تعصیب ہے، کے باعث کیونکر تمام مال کی مالک بن سکتی ہے) تو ولاء کے ساتھ وہی مختص ہیں جو تمام مال کے وارث بن سکنے کے مجاز ہیں اور وہ مرد ہیں، خواتین اپنے آزاد کردوں کی وارث اسلئے بنیں کیونکہ ان کی آزادی خود ان کی طرف سے عمل میں آئی ہے نہ کہ بوجہ میراث ان تک پہنچنے سے، آپ کے قول: (الولاء لمن أعطى الورق) سے ان حضرات کے قول پر استدلال کیا گیا جنہوں نے کسی کی وصیت کے بموجب آزاد کرنے کی بابت کہا کہ ولاء معتق کیلئے ہے (یعنی جس نے بالفعل کسی کو آزاد کرایا چاہے ذاتی پیسے سے چاہے کسی کی طرف سے) آپ کے قول: (الولاء لمن أعتق) کے عموم کا اخذ کرتے ہوئے، وجہِ دلالت آپکا قول: (الولاء لمن أعطى الورق) ہے تو یہ دال ہے اسی امر پر کہ آپ کے قول: (لمن أعتق) سے مراد وہ بوقتِ آزادی جس کی مِلک میں تھا نہ کہ اس کے لئے جس نے فقط آزاد کرنے کا فعل کیا (یعنی کسی کا نمائندہ اور وکیل بن کر آزاد کیا)۔

- 24 باب مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَابْنُ الأُخْتِ مِنْهُمْ

(کسی قوم کی طرف سے آزاد کیا گیا انہی میں شمار ہوگا اور بھانجا بھی انہی سے ہے)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (وابن الأخت الخ) یعنی ان کے بعض مثلا صرف والدہ، کی طرف ہی منتسب نہ ہوگا۔

- 6761حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ قُرَّةَ وَقَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ أَوْ كَمَا قَالَ

ترجمہ: انس بن مالک راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا کسی گھرانے کا غلام اسی کا ایک فرد ہے۔

(حدثنا معاوية وقتادة) آدم عن شعبہ کی روایت میں اسی طرح مقروناً ہے جبکہ اکثر رواۃ نے اکیلے قتادہ عن انس ذکر کیا، اس کا بیان مناقبِ قریش میں گزرا جہاں اسے مختصراً نقل کیا تھا اسی طرح غزوہ حنین میں ایک اور طریق کے ساتھ شعبہ عن قتادہ سے مطولا گزری وہیں اور کتاب الجزیہ میں اس کے فوائد ذکر ہوئے ہیں، اسماعیلی نے اسے کئی طرق کے ساتھ شعبہ عن قتادہ سے تخریج کیا اور کہا

شعبہ سے (مولی القوم الخ) کے ضمن میں معروف یہی ہے کہ یہ ان کی قتادہ سے روایت ہے اور معاویہ بن قرہ، علی بن جعد صرف شعبہ عن معاویہ بن قرہ ذکر کرنے میں متفرد ہیں بقول ابن حجر ایسا نہیں بلکہ ابونضر نے بھی شعبہ عن معاویہ سے یہ روایت نقل کی ہے اسے احمد نے اپنی مسند میں ان سے نقل کیا اور یہ افادہ بھی دیا کہ آپ نے یہ بات نعمان بن مقرن مزنی کی بابت کہی تھی جن کی والدہ انصاریہ تھیں، (ابن أخت الخ) سے استدلال کیا گیا ہے کہ ذوی الارحام بھی وارث بن سکتے ہیں جیسے عصبات بنتے ہیں مگر اس کے عدم قائلین نے اسے سابق الذکر تاویل ومعنی پر محمول کیا گویا بخاری نے اس حدیث کے ایراد سے جواب کی طرف رمز کیا کیونکہ اگر آپ کے قول: (ابن أخت القوم منهم) کے ساتھ میراث مراد لینے پر استدلال صحیح ہوتا تو اس کے ساتھ یہ استدلال بھی صحیح ہوتا کہ عتیق آزاد کرانے والے کی میراث میں حصہ دار ہے کیونکہ اس کا مثل اس کے حق میں بھی وارد ہے تو دلالت ملی کہ (من أنفسهم)اور(منهم) سے مراد معاونت، انتصار، برّ وشفقت اور ان جیسے امور ومعاملات ہیں نہ کہ میراث، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اس کے ذکر میں حکمت جاہلیت میں ان کی روش کا ابطال ہے کہ وہ بیٹیوں کی اولاد کو قابلِ التفات نہ سمجھتے تھے چہ جائیکہ بہنوں کی اولاد کو سمجھیں، حتی کہ ان کے ایک قائل نے کہا: (بنونا بنو أبناء نا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد) (یعنی ہمارے بیٹے وہ جو ہمارے بیٹوں کے بیٹے ہیں جبکہ ہماری بیٹیوں کے بیٹے تو دوسرے مردوں کی اولاد ہیں) تو اس کلام کے ساتھ اقارب کے درمیان محبت والفت کی تحریض وترغیب مقصود ہے بقول ابن حجر جہاں تک موالی بارے آپ کا قول ہے تو اس میں حکمت جس کا ذکر گزرا عبد کی اپنے مولی کی طرف نسبت کا جواز ہے جو بلفظ بِنوت نہ ہو کیونکہ اپنے والد کے غیر کی طرف منتسب ہونے والے کے حق میں وعید ثابت ہے، آگے اسکا ذکر ہوگا اسی طرح اپنے مولی کے نسب (وقبیلہ) کی طرف بھی بلفظِ نسبت جوازِ انتساب ہے تو اس طرح تمام روایات کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے۔

- 25 باب مِيرَاثِ الأَسِيرِ (قیدی کا حقِ وراثت)

قَالَ وَكَانَ شُرَيْحٌ يُوَرِّثُ الأَسِيرَ فِي أَيْدِي الْعَدُوِّ وَيَقُولُ هُوَ أَحْوَجُ إِلَيْهِ .وَقَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَجِزْ وَصِيَّةَ الأَسِيرِ ، وَعَتَاقَهُ وَمَا صَنَعَ فِي مَالِهِ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ عَنْ دِينِهِ فَإِنَّمَا هُوَ مَالُهُ يَصْنَعُ فِيهِ مَا يَشَاءُ (شریح دشمن کی قید میں موجود شخص کو وراثت میں حصہ دلاتے تھے اور کہتے تھے وہ تو اس کا زیادہ محتاج ہے، عمر بن عبدالعزیز نے حکم دیا کہ اسیر کی وصیت، اسکا اپنا غلام آزاد کرنا اور اپنے مال میں دیگر تصرفات نافذ العمل ہیں جب تک وہ اپنا دین نہ بدل لے کیونکہ وہ اسی کا مال ہے جو چاہے تصرف کرے)

چاہے ایسا قیدی ہو جس کے بارہ میں معلومات موجود ہیں یا کوئی مجہول الحال ہو۔ (و کان شریح) یہ ابن حارث کندی کوفی مشہور قاضی تھے۔ (یورث الخ) اسے ابن ابوشیبہ اور دارمی نے داؤد بن ابو ہند عن شعبی عن شریح سے موصول کیا، ابن ابوشیبہ نے یہ زیادت بھی ذکر کی: (قال شريح أحوج ما يكون إلى ميراثه وهو أسير) (یعنی حالتِ اسیری میں تو وہ اپنے حقِ وراثت کا زیادہ محتاج ہے)۔ (وقال عمر الخ) اسے عبدالرزاق نے معمر عن اسحاق بن راشد سے موصول کیا کہتے ہیں عمر نے انہیں یہ بات خط میں لکھی، اسے دارمی نے ابن مبارک عن معمر عن اسحاق بن راشد عن عمر بن عبدالعزیز سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (أجِزْ له وصيته ما دام على الإسلام لم يتغير عن دينه) (یعنی اگر اسکا اسلام قائم ہے تو اسکی وصیت روبعمل لائی جائے گی) ابن بطال کہتے ہیں

جمہور کا قول ہے کہ اسیر کیلئے اگر کسی میراث میں حصہ ہو تو اسے اس کیلئے باقی رکھا جائے ، سعید بن مسیب دشمنوں کے ہاں قیدی کیلئے وراثت میں حصہ داری کے قائل نہ تھے ، کہتے ہیں جماعت کا قول اولیٰ ہے کیونکہ اگر وہ مسلمان ہے تو (من ترك مالا فلورثته) کے عموم میں داخل ہے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کے ایراد سے بخاری اسی طرف اشارہ کرتے ہیں ، اس کی شرح کچھ قبل گزری پھر بطور ایک مسلمان فرد کے اس پر اہلِ اسلام کے احکام جاری ہوں گے لہذا کسی دلیل کے ساتھ ہی اس کا اخراج ممکن ہو سکے گا جیسا کہ عمر بن عبد العزیز نے اشارہ کیا ، نہ یہ کافی ہوگا کہ وہ مرتد ہو گیا حتی کہ یہ بھی ثابت ہو کہ وہ بغیر جبر و اکراہ کے مرتد ہوا ہے بصورت دیگر اس کے مال کے اس سے خروج کا فیصلہ نہ کیا جائے گا ، ابن بطال نے جو سعید بن مسیب سے نقل کیا اسے ابن ابو شیبہ نے نقل کیا ہے ان سے انہوں نے اس کے وارث بنائے جانے کا قول بھی نقل کیا زہری سے بھی دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں نخعی سے منقول ہے کہ وہ وارث نہ بنے گا

- 6762حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ أَوْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ

ترجمہ: انس بن مالک سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہر قوم کا بھانجا اسی قوم میں شمار ہوگا۔

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اواخر النکاح کے باب (حكم المفقود في أهله وماله) میں قیدی سے متعلق کئی مسائل کا ذکر گزرا جن کا تعلق اسکی بیوی اور اس کے مال سے تھا چنانچہ ذکر ہوا کہ اسکی بیوی (آگے کسی سے) شادی نہیں کر سکتی اور جب تک اس کی حیات بارے معلوم ہے اس کا مال تقسیم نہیں کیا جا سکتا ، ہاں اگر اسکی خبر منقطع ہو جائے تب وہ مفقود الخبر ہو ، اوہاں اس کے حکم بارے اختلاف کا بھی ذکر ہوا تھا۔

- 6763حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيٍّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ وَمَنْ تَرَكَ كَلاًّ فَإِلَيْنَا

أطرافه 2298، 2398، 2399، 4781، 5371، 6731، 6745 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۵۹۰)

- 26 باب لاَ يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلاَ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ وَإِذَا أَسْلَمَ قَبْلَ أَنْ يُقْسَمَ الْمِيرَاثُ فَلاَ مِيرَاثَ لَهُ

(مسلمان و کافر ایک دوسرے کی وراثت میں حقدار نہیں اگر عین تقسیمِ وراثت سے قبل مسلمان ہو گیا تو بھی وراثت سے حصہ نہیں ملے گا)

حدیث کے الفاظ کو ہی ترجمہ کا عنوان بنایا پھر کہا : (وإذا أسلم قبل الخ) تو اشارہ کیا کہ اسکا عموم اس صورت کو (بھی) متناول ہے تو جس نے وراثت ابھی تقسیم نہ ہونے کی قید لگائی وہ دلیل کا محتاج ہے ! جماعت کی حجت یہ ہے کہ میراث موت واقع ہوتے ہی (تقسیم کی) مستحق ہو گئی تو جب وہ متوفی کی مِلک سے اس کی موت کے باعث منتقل ہو گئی ہے تو اسکی تقسیم کا انتظار نہ کیا جائے گا کیونکہ

اب ترکہ کے وارث اسکے مستحق ہوگئے ہیں چاہے ابھی اسے تقسیم نہیں کیا گیا، ابن منیر کہتے ہیں صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان فوت ہوا اور مثلا اس کے دو بیٹے تھے ایک مسلمان اور دوسرا کافر تو کافر بیٹا ترکہ کی تقسیم سے قبل مسلمان ہوگیا، ابن منذر لکھتے ہیں جمہور بابِ ہذا میں مذکور حدیثِ اسامہ کے عموم کے مدلول کے اخذ کی طرف مائل ہیں مگر جو معاذ سے منقول ہوا کہ مسلمان تو کافر سے وارث بنے گا البتہ عکس صحیح نہیں، ان کا احتجاج یہ تھا کہ انہوں نے نبی کریم سے سنا فرماتے تھے: (الإسلام يَزِيْدُ ولا ينقص) (یعنی اسلام زیادت کرتا ہے کمی نہیں) اسے ابو داؤد نے۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، یحیی بن یعمر عن ابو اسود دؤلی عنہ سے تخریج کیا، بقول حاکم یہ صحیح الاسناد ہے مگر تعاقب کیا گیا کہ ابو الاسود اور حضرت معاذ کے درمیان انقطاع ہے لیکن ان کا ان سے سماع ممکن ہے!

جوزقانی کا دعوی ہے کہ یہ باطل ہے اور یہ مجازفت (یعنی بے تکی بات) ہے! قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہ کلامِ محکی ہے جو مروی نہیں، یہی کہا مگر اسے مذکورین نے روایت کیا ہے گویا وہ اس سے واقف نہ ہو سکے، احمد بن منیع نے قوی سند کے ساتھ حضرت معاذ سے نقل کیا کہ دو بھائیوں نے ان کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کیا ایک مسلمان اور ایک یہودی تھا جن کا والد یہودیت پر فوت ہوگیا تھا تو یہودی بیٹے نے اس کا سارا ترکہ اپنے قبضہ میں لے لیا تھا جس پر اس کے مسلمان بھائی نے اس سے نزاع کیا (اور کیس حضرت معاذ کے پاس لے گیا جو اس وقت یمن کے قاضی تھے) تو انہوں نے اسے بھی ترکہ سے حصہ دیا، ابن ابو شیبہ نے عبد اللہ بن معقل کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے حضرت معاویہ کے فیصلہ سے احسن فیصلہ نہیں دیکھا جنہوں نے کہا ہم اہلِ کتاب کے وارث بنیں گے وہ ہمارے وارث نہ ہوں گے جیسے ان کے ہاں ہمارا شادی کرنا حلال ہے ان کا ہمارے ہاں حلال نہیں، یہی رائے مسروق، سعید بن مسیب، ابراہیم نخعی اور اسحاق کی ہے! جمہور کی حجت یہ ہے کہ یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے اور وہ صریح فی المراد ہے لہذا اس کی موجودی میں قیاس نہیں ہوسکتا، جہاں تک حدیث ہے تو یہ نص فی المراد نہیں بلکہ محمول ہے کہ وہ دیگر ادیان سے افضل ہے اِرث سے اس کا کوئی تعلق نہیں،

ایک اور قیاس اس کے معارض ہے وہ یہ کہ توارث ولایت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور مسلمان اور کافر کے مابین اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی رو سے کوئی ولایت نہیں: (لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُوْدَ وَالنَّصٰرٰٓى اَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ) [المائدة: ۵۱] اور یہ کہ ذمی حربیہ سے شادی کرسکتا ہے مگر اس کا وارث نہ بنے گا، یہ بھی کہ دلیل منقلب ہو جائے اس صورت میں کہ اگر ذمی کہے میں بھی مسلمان کا وارث بنوں گا کیونکہ وہ ہمارے ہاں شادی کرتا ہے، اس میں ایک تیسرا قول بھی ہے اور وہ ہے تقسیمِ میراث کا اعتبار، یہ حضرات عمر، عثمان، عکرمہ، حسن اور جابر بن زید سے منقول ہے احمس سے بھی ایک روایت یہی ہے بقول ابن حجر حضرت عمر سے اس کا خلاف بھی ثابت ہے جیسا کہ کتاب الحج کے باب (توريث دُورِ مكة) میں گزرا اس میں حدیثِ باب مطولا ذکر کرنے کے بعد عقیل بن ابو طالب کے ذکر میں گزرا کہ حضرت عمر کہا کرتے تھے..........تو یہی مذکور نقل کیا۔

- 6764حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

أطرافه 1588، 3058، - 4282

ترجمہ: فرمایا مسلم اور کافر ایک دوسرے کے ورثہ سے حصہ نہ پائیں گے۔

(عن علي حسين) یہ زین العابدین کے لقب سے ملقب تھے ، عمرو بن عثمان حضرت عثمان کے بیٹے ہیں ، کتاب الحج میں ان حضرات کے اسماء گزرے جنہوں نے زہری سے تصریح بالاخبار کے صیغہ کے ساتھ زہری عن علی اور علی عن عمرو سے اسے نقل کیا ، زہری سے رواۃ متفق ہیں کہ عمرو بن عثمان عین کی زبر اور میم ساکن کے ساتھ ہے البتہ اکیلے مالک نے (عمر) کہا ، غیرِ مالک سے روایات جو اس کے وقف پر ہیں ، شاذ ہیں مالک سے سب طرق جمہور رواۃ کے موافق ہیں (یعنی اس کا مرفوع ہونا) اسے ابن عبدالبر وغیرہ نے بیان کیا ، بخاری نے مالک کی یہ روایت تخریج نہیں کی ، علوم الحدیث میں ابن صلاح نے اسے ان کے مناکیر کی امثلہ میں شمار کیا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے ، ہمارے شیخ نے النکت میں اس کا ایضاح کیا میں نے الافصاح میں اس پر مزید بحث کی ہے۔

(لا يرث المسلم الخ) المغازی میں دونوں جگہ (المؤمن) کا لفظ ہے نسائی نے ہشیم عن زہری کی روایت سے (لا يتوارث أهل ملتين) کے الفاظ نقل کئے ، ابن عیینہ عن زہری کی ایک شاذ روایت بھی اس کے مثل ہے ترمذی کے ہاں حدیثِ جابر سے اس کا شاہد ہے اسی طرح ابویعلی کی حدیثِ عائشہ اور سنن اربعہ کی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت بھی ، ابوداؤد کی عمرو تک سند صحیح ہے ، اس سے ان حضرات نے تمسک کیا جو کہتے ہیں کہ دو کافر ملتوں کے افراد بھی ایک دوسرے کے وارث نہیں بن سکتے ، جمہور نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ ایک ملتِ اسلام ہے اور دوسری کفر (یعنی غیرِ اسلام ہر دین وملت) تو یہ حدیثِ باب کے الفاظ کیلئے مساوی ہو جائے گا ، یہ اسے اسکے ظاہرِ عموم پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے ! شافعیہ کے ہاں اصح یہ ہے کہ کافر کسی دوسرے کافر کا وارث بن سکتا ہے یہی حنفیہ اور اکثر کا قول ہے ، اس کا مقابل احمد و مالک سے منقول ہے ، ان سے ایک قول ذمی کافر اور حربی کافر کے مابین تفرقہ کا بھی ہے ، شافعیہ سے بھی یہ منقول ہے ، ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ حربی ذمی کا وارث نہیں بن سکتا ، اگر دونوں حربی ہیں تب شرط یہ ہے کہ دونوں ایک ہی دار (یعنی محلّہ) کے ہوں ! شافعیہ کے ہاں یہ فرق نہیں ، ان سے ایک قول حنفیہ کی مانند بھی منقول ہے ، ثوری ، ربیعہ اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ کفر تین ملل ہیں ایک یہودیت دوم نصرانیت اور سوم ان کے ماسوا تو ان میں سے کسی ملت کا فرد باقی دو ملل کے کسی فرد کا وارث نہیں بن سکتا ، اہلِ مدینہ و بصرہ کے علماء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ کفار کا ہر فریق ملت ہے تو ان کے ہاں مجوسی بت پرست اور یہودی عیسائی کا وارث نہیں ہو سکتا ، یہی اوزاعی کا موقف ہے انہوں نے تو مبالغہ کیا اور کہا ایک ہی دین کے پیروکاروں میں سے ایک نحلہ (یعنی مسلک) کا فرد کسی دیگر مسلک کے فرد کا وارث نہیں ہو سکتا جیسے نصرانیوں میں مثلاً یعقوبیہ اور ملکیہ مسالک کے لوگ ایک دوسرے کے وارث نہ ہو سکیں گے ! مرتد کے بارہ میں اختلاف ہے تو شافعی اور احمد کے نزدیک اس کے مرنے پر اس کا ترکہ مسلمانوں کیلئے فئ کی حیثیت میں ہو جائے گا بقول مالک فئ ہو گا الا یہ کہ اس کا مرتد ہونے سے قصدا اپنے مسلمان ورثاء کو وراثت سے محروم کرنا ہو تب یہ ان کے مابین تقسیم کیا جائے گا یہی انہوں نے زندیق کے بارہ میں کہا ، ابو یوسف اور محمد کے نزدیک اس کا ترکہ اس کے مسلمان ورثاء کیلئے ہے ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ جو اس نے قبل از ارتداد کمایا وہ اس کے مسلمان وارثوں میں تقسیم ہو گا اور جو مال ارتداد کے بعد کمایا وہ بیت المال میں جمع ہو گا بعض تابعین جیسے علقمہ سے منقول ہے کہ اس کے ترکہ کے مستحق وہ اہلِ دین ہونگے جو اس نے مرتد ہو کر اختیار کیا ، داؤد کہتے ہیں اس کا ترکہ اس کے ان ورثاء کیلئے ہے جو اس کے ارتداد کے بعد اختیار کئے گئے دین پر ہیں ، تو اس طرح چھ مذاہب حاصل ہوئے جس کی تفصیل ماوردی نے تحریر کی ہے

المفہم میں قرطبی نے اپنے مذہب کیلئے اس آیت سے احتجاج کیا: (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا) [المائدۃ: ۴۸] تو یہ مللِ متعددہ اور شرائعِ مختلفہ ہیں، کہتے ہیں جہاں تک آیت: (وَلَنْ تَرْضىٰ عَنْكَ الْيَهُوْدُ وَلَاالنَّصَارىٰ حَتّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ)[البقرۃ: ۱۲۰] سے ان کا احتجاج کہ اس آیت میں یہود و نصاری دونوں کی نسبت ایک ملت کا لفظ استعمال کیا تو اس میں حجت نہیں کیونکہ لفظاً یہ وحدت ہے مگر معنی میں کثرت ہے کیونکہ یہ مفید الکثر ت کی طرف اضافت ہے جیسے قائل کہے: اس نے علمائے دین سے ان کا علم اخذ کیا، تو مراد ان میں سے ہر ایک کا علم، کہتے ہیں انہوں نے (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُوْن) سے بھی حجت اخذ کی، اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے مخاطب کفارِ قریش تھے جو اہلِ وثن تھے (یعنی بت پرست گویا ایک ملتِ کافرہ کے پیرو کار) اور جو انہوں نے حدیث: (لايَتَوَارَثُ أهلُ مِلَّتَيْنِ) کا جواب دیا کہ اس سے مراد ملتِ کفر اور ملتِ اسلام ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ حدیثِ اسامہ کی نسبت سے صحیح ہے تو دیگر کی روایات کی نسبت سے مردود ہے، آپ کے قول: (لايَرِثُ الكافرُ المسلمَ) سے خبرِ واحد کے ساتھ عمومِ قرآن کی تخصیص کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ: (يُوْصِيْكُمُ اللهُ فِيْ أَوْلَادِكُمْ) عام فی الاولاد ہے تو اس حدیث نے اولادِ کافر کا استثناء کر دیا جو اس کی رو سے مسلمان کی وراثت کے مستحق نہیں، جواباً کہا گیا کہ یہ ممانعت اجماع کے ساتھ حاصل ہے اگر خبرِ واحد کے موافق پر اجماع قائم ہو جائے تو یہ بالا جماع استثناء و تخصیص قرار پائے گی نہ کہ فقط خبرِ واحد کی بنیاد پر! بقول ابن حجر اس کی شقِ ثانی کے ساتھ احتجاج کرنے والا جواب کا محتاج ہے، بعض حذاق نے کہا کہ یہاں طریق العام قطعی اور ہر فرد پر اس کی دلالت ظنی ہے جبکہ طریق الخاص یہاں ظنی اور ہر فرد پر اس کی دلالت قطعی ہے لہذا دونوں باہم متعادل ہوئے پھر خاص اس امر کے ساتھ مترجح ہوگا کہ اس پر عمل دونوں مذکور دلیلوں کے مابین جمع و تطبیق کو مستلزم ہے، بخلاف اس کے عکس کے۔

27 - باب مِيرَاثِ الْعَبْدِ النَّصْرَانِيِّ وَمُكَاتَبِ النَّصْرَانِيِّ وَإِثْمِ مَنِ انْتَفَى مِنْ وَلَدِهِ

28 - باب مَنِ ادَّعَى أَخًا أَوِ ابْنَ أَخٍ

(عیسائی غلام یا مکاتَب کی میراث کا مسئلہ، اور اپنی اولاد کا انتفاء کرنے والے کا اثم)

(جس نے کسی کے اپنا بھائی یا بھتیجا ہونے کا دعوی کیا)

اکثر کے ہاں پہلا باب بغیر حدیث کے ہے ابو ذر کی مستملی اور کشمیہنی سے صحیح بخاری کے نسخہ میں یہاں صرف دوسرا باب ہے اور اس کے تحت کوئی حدیث ذکر نہیں کی پھر بعد ازاں اپنے تینوں مشائخ سے باب (ميراث العبد النصراني والمكاتب النصراني) نقل کیا اور اس کے تحت بھی کوئی حدیث نقل نہیں کی پھر ان سے باب (إثم من انتفى من ولده) نقل کیا جس کے تحت حضرت سعد اور عبد بن زمعہ کے قصہ والی حدیث لائے تو ابن بطال اور ابن تین (باب من انتفى الخ) کے حذف پر چلے اور قصہِ ابن زمعہ والی روایت کو باب (من ادعى أخا) کے تابع کیا اور باب (ميراث العبد) کیلئے کوئی حدیث ذکر نہیں کی جیسا کہ اکثر کے ہاں واقع ہے! جہاں تک اسماعیلی ہیں تو ان کے ہاں باب (ميراث العبد النصراني) موجود ہی نہیں بلکہ اس کی بجائے (

إثم من انتفى الخ) ہے اور کہا یہ بلا حدیث ہے پھر کہا: (باب من ادعى أخا الخ) اور اس کے تحت عبد بن زمعہ کا قصہ نقل کیا، ابو نعیم کے ہاں (باب میراث النصرانی ومن انتفى من ولده ومن ادعى أخا الخ) ہے اور یہ سب فربری عن بخاری کے نسخہ کی طرف راجع ہے جہاں تک نسفی ہیں تو ان کے ہاں (باب میراث العبد النصرانی والمکاتب النصرانی) واقع ہے، لکھتے ہیں اس کے تحت کوئی حدیث نہیں لکھی اس کے عقب میں باب (من انتفى الخ) لائے جس کے تحت ابن زمعہ والا قصہ نقل کیا تو اس سب سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اکثر نے ابن زمعہ والی روایت باب (من ادعى أخا الخ) کیلئے لکھی اور اس میں کوئی اشکال نہیں جبکہ باقی دونوں تراجم میں سے بعض کے ہاں ایک ساقط ہے، ابن بطال کہتے ہیں بخاری نے اس رسم کے تحت کوئی حدیث داخل نہیں کی، علماء کا مذہب یہ ہے کہ نصرانی غلام اگر مر جائے تو اس کا ترکہ اس کے آقا کیلئے بالرق (یعنی بوجہ غلامی) ہوگا کیونکہ غلام کی مِلک غیر صحیح وغیر مستقر ہے تو وہ اس کے مالک کا مال ہے جو اس کا مستحق ہوگا لیکن بطریق المیراث نہیں کیونکہ بطریق المیراث استحقاق تب ہوتا جب موروث عنہ کی مِلک میں مستقر مال ہوتا، ابن سیرین سے منقول ہے کہ اس کا ترکہ بیت المال کیلئے ہے اور آقا اگر کسی اور ملت و دین کا ہے تو اسکے لئے اس میں کوئی حصہ نہیں

جہاں تک مکاتَب غلام تو اگر ادائے کتابت سے قبل اس کا انتقال ہو گیا اور اسکا اتنا ترکہ ہے کہ معاہدہ کے مطابق رقم ادا ہو سکے تو سب سے پہلے اس کی ادائیگی ہوگی پھر اگر کچھ باقی بچا تو وہ بیت المال کیلئے ہوگا، بقول ابن حجر مکاتب کے ضمن میں اختلاف ہے جو اس اختلاف سے ناشئ ہے کہ اگر معاہدہ کے مطابق کچھ رقم کی ادائیگی ہو چکی ہے تو آیا اسی بقدر وہ آزاد متصور ہوگا یا کلی غلامی قائم ودائم ہے جب تک پوری رقم کی ادائیگی نہیں ہوتی؟ اس بارے کتاب العتق میں بحث گزری، ابن منیر کہتے ہیں محتمل ہے کہ بخاری کی مراد یہ ہو کہ اس ترجمہ کو اس حدیث پر قائم کریں جو اس سے قبل نقل کی کیونکہ اس میں نظر و بحث محتمل ہے بایں طور کہ کہا جائے وہ (یعنی آقا) اس کا سب ترکہ لے گا کیونکہ غلام اس کی ملک ہے وہ اسکی حالت حیات میں بھی اسکا کمایا مال لے سکنے کا مجاز تھا تو اس کی موت کی صورت میں کیوں نہیں لے سکتا؟ حدیث: (لا یرث المسلم الکافر) کے عموم کے پیش نظر عدمِ اخذ قرار دینا بھی محتمل ہے مگر اول اوجہ ہے بقول ابن حجر اس کی توجیہہ گزر چکی، کرمانی کی شرح ابو نعیم کے ہاں واقع کے مطابق جاری ہوئی تو لکھا یہاں تین پیدر پے تراجم ہیں اور حدیث ان میں سے تیسرے کیلئے ظاہر ہے یعنی (من ادعى أخا الخ) لکھتے ہیں یہ اس امر کیلئے مؤید ہے جو ذکر کیا کہ بخاری کئی دفعہ کئی تراجم اکٹھے لاتے ہیں اور ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ان کیلئے احادیث لائیں گے مگر کسی باعث اس کا اتمام ممکن نہ ہو سکا اور کبھی وہ دو تراجم کے درمیان خالی جگہ چھوڑتے ہیں تو ناقلین نے ایسوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا، ابن حجر کے بقول ممکن ہے اصل میں (میراث العبد النصرانی والمکاتب النصرانی) (لا یرث المسلم الکافر الخ) کے ساتھ مضموم ہو، اس کے بعد باعثِ اشکال (من انتفى من ولده) کا ترجمہ ہی رہ جاتا ہے بالخصوص ابو ذر کے نقل کردہ سیاق پر، آمدہ باب میں اس کا ذکر کروں گا

تکمیل کے عنوان سے لکھتے ہیں بخاری نے اس نصرانی غلام کی میراث بارے ذکر نہیں کیا جو مسلمان آقا کا آزاد کردہ ہو، ابن تین نے اس بابت آٹھ اقوال ذکر کئے ہیں چنانچہ عمر بن عبد العزیز، لیث اور شافعی کا قول ہے کہ وہ مسلمان مولی کی طرح ہی ہے اگر اس کے ورثاء ہوں بصورت دیگر اس کا ترکہ اسکے آقا کیلئے ہوگا، بعض نے کہا صرف اس کا بیٹا اگر ہے تو وہ وارث بنے گا بعض نے والد بھی کہا، بعض نے

بھائیوں کو بھی اس میں شامل کیا بعض نے کہا یہ سب بھی اور عصبہ بھی، بعض نے کہا اس کا ترکہ ذوی رحم کیلئے ہے جبکہ بعض نے کہا وہ بطورِ فئَ بیت المال کیلئے ہے! بعض نے کہا روک رکھا جائے تو نصاری میں سے جو اس کا دعوی کرے اسکے لئے ہوگا انہوں نے شافعی کے حوالے سے جو نقل کیا وہ ان کے اصحاب کے ہاں غیر معروف ہے، اسکے عکس میں بھی اختلاف ہے چنانچہ جمہور کے نزدیک اگر کافر آقا نے مسلمان غلام کو آزاد کر دیا تو وہ بالولاء اس کا وارث نہیں ہوگا احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ اسکا وارث ہے اس کا مثل حضرت علی سے بھی منقول ہے نسائی اور حاکم نے جو ابوزبیر عن جابر سے مرفوعا نقل کیا: (لا يرث المسلم النصراني إلا أن يكون عبده أو أمته) تو ابن حزم نے اسے ابو زبیر کی تدلیس کے ساتھ معلل قرار دیا ہے لیکن یہ مردود ہے کیونکہ عبدالرزاق نے ابن جریج عن ابوالزبیر کے حوالے سے (أنه سمع جابرا) کے الفاظ سے نقل کیا ہے تو اس میں ہر دو مسئلوں کیلئے کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ ظاہر فی الموقوف ہے۔

(باب إثم من انتفى الخ) اس کے تحت حضرت سعد اور عبد بن زمعہ کے قصہ پر مشتمل حدیثِ عائشہ نقل کی۔

- 6765حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتِ اخْتَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فِي غُلَامٍ فَقَالَ سَعْدٌ هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِي عُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَهِدَ إِلَيَّ أَنَّهُ ابْنُهُ انْظُرْ إِلَى شَبَهِهِ وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ هَذَا أَخِي يَا رَسُولَ اللَّهِ وُلِدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِي مِنْ وَلِيدَتِهِ فَنَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى شَبَهِهِ فَرَأَى شَبَهًا بَيِّنًا بِعُتْبَةَ فَقَالَ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ بِنْتَ زَمْعَةَ قَالَتْ فَلَمْ يَرَ سَوْدَةَ قَطُّ

أطرافه 2053، 2218، 2421، 2533، 2745، 4303، 6749، 6817، 7182 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص:۲۶۴)

اس کی مفصل شرح باب (الولد للفراش) میں گزر چکی ہے اس ترجمہ کی اس حدیث کیلئے توجیہ (یعنی مطابقت) مخفی ہے، اس امر پر تخریج محتمل ہے کہ عتبہ بن ابو وقاص حالتِ اسلام میں فوت ہوئے ہوں اور جس امر نے انہیں تحریک دی کہ اپنے بھائی (حضرت سعد) کو ولیدہِ زمعہ کا بیٹا اپنے قبضہ میں لینے کی وصیت کریں وہ ان کا یہ ڈر کہ ان کا اس سے سکوت ان کے اس اعتقاد کے باوجود کہ وہ ان کا بیٹا ہے، بمنزلہِ نفیِ ولد متنزل ہے کہ ایسا کرنے والے کیلئے وعید سن رکھی تھی تو اس سے بچنے کیلئے اپنے بھائی کو بتلا گئے کہ وہ ان کا بیٹا ہے لہذا اس کے اپنے ساتھ استلحاق کا دعوی کر دیں، اس تقدیر پر کہ وہ حالتِ کفر میں فوت ہوئے ہوں تو محتمل ہے کہ یہی حضرت سعد کے اس دعوائے استلحاق کا باعث رہا ہو اور بھتیجے کا انتفاء اولاد کے انتفاء سے ملحق ہوا کیونکہ بعض احوال میں بھتیجے کا بھی اپنے چچا کے ترکہ میں حصہ ہوتا ہے جیسا کہ اپنے والد کے ترکہ میں بھی، اپنی اولاد سے انتفاء کرنے والے کے حق میں وعید وارد ہے چنانچہ مجاہد عن ابن عمر کی مرفوع روایت میں ہے جس نے اس ڈر سے انتفائے ولد کیا کہ کہیں رسوائی نہ ہو اللہ اسے حشر کے دن رسوا کرے گا، اس کی سند میں جراح ہیں جو وکیع کے والد ہیں اور یہ مختلَف فیہ ہیں، اس کا ابن عمر سے ایک اور طریق بھی ہے جسے ابن عدی نے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (من انتفى من ولده فليتبوأ مقعده من النار) اسکی سند میں محمد بن ابوالزعیزعہ ہیں جو نافع سے اس کے راوی ہیں ابو حاتم نے انہیں منکر الحدیث قرار دیا ہے، حضرت ابوہریرہ کی حدیث سے اسکا شاہد بھی ہے جسے ابو داؤد اور نسائی نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا،

ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (وأيُّمَا رجلٍ جَحَدَ وَلَدَهُ وهو ينظر إليه اِحتَجَبَ اللهُ منه) (یعنی جس نے اپنی اولاد کا انکار کیا اللہ اس سے محجب ہوگا) اس کی سند میں عبیداللہ بن یوسف حجازی ہیں ان سے سوائے یزید بن الہاد کے کسی نے روایت نہیں کی۔

- 29 باب مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيرِ أَبِيهِ (جعلی نسبت کا دعوی کرنے والا)

شائد (إثم من ادعى الخ) مراد ہو جیسا کہ سابق الذکر میں تصریح کی یا مطلق رکھا کیونکہ اس میں کفر کے ساتھ وعید واقع ہے تو اسے (یعنی حکم کو) اس کی تاویل کی کوشش کرنے والے کی دقتِ نظری پر موقوف رکھا۔

- 6766 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا خَالِدٌ هُوَ ابنُ عَبدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَن أَبِي عُثمَانَ عَن سَعدٍ قَالَ سَمِعتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعلَمُ أَنَّهُ غَيرُ أَبِيهِ فَالجَنَّةُ عَلَيهِ حَرَامٌ

طرفه - 4326

- 6767 فَذَكَرتُهُ لأَبِي بَكرَةَ فَقَالَ وَأَنَا سَمِعَتهُ أُذُنَايَ وَوَعَاهُ قَلبِي مِن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

طرفه - 4327

ترجمہ: سعد بن ابی وقاص ؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا جس نے غیر کو اپنا باپ بنایا اور وہ جانتا ہے کہ یہ میرا باپ نہیں ہے تو اس پر جنت حرام ہے، راوی کہتے ہیں میں نے یہ حدیث ابو بکرہ ؓ سے بیان کی تو انھوں نے کہا کہ میرے کانوں نے بھی یہ حدیث نبی پاک سے سنی اور اس کو یاد رکھا۔

(خالد هو ابن عبد الله) یعنی واسطی طحان، ان کے شیخ خالد، ابن مہران حذاء اور ابو عثمان سے نہدی اور سعد سے ابن ابو وقاص مراد ہیں ان تک پوری سند بصری رواۃ پر مشتمل ہے (فذكرته لأبي بكرة) کے قائل نہدی ہیں، مسلم کے ہاں ہیثم عن خالد حذاء کی روایت کے شروع میں قصہ ہے جو یہ کہ زیاد نے دعوی کیا (یعنی زیاد بن ابیہ جس کی بابت ابو سفیان کا دعوی تھا کہ یہ ان کا بیٹا ہے) تو میری ابوبکرہ سے ملاقات ہوئی تو میں نے کہا یہ کیا آپ لوگوں نے کیا؟ میں نے سعد بن ابو وقاص سے سنا ہے۔۔۔ آگے یہی مرفوع حدیث ذکر کی، تو ابوبکرہ نے کہا میں نے بھی رسول اکرم سے اس کا سماع کیا ہے، زیاد سے مراد جو زیاد بن سمیہ کے نام سے پکارا جاتا تھا، سمیہ حارث بن کلدہ کی لونڈی تھی جس نے اپنے آزاد کردہ غلام عبید سے اس کی شادی کر دی تو اسکے فراش پر اس نے زیاد کو جنم دیا، یہ طائف کا واقعہ ہے اور ابھی اہلِ طائف نے اسلام قبول نہ کیا تھا، حضرت عمر کی خلافت کے دور میں ان کے پاس ابو سفیان نے زیاد کی تقریر سنی وہ نہایت بلیغ شخص تھا، تو وہ از حد متاثر ہوئے اور کہا میں جانتا ہوں: (من وضعه في أمه) (یعنی اس کا حقیقی والد کون ہے) اگر چاہوں تو اس کا نام لے دوں مگر میں حضرت عمر سے ڈرتا ہوں، معاویہ جب خلیفہ بنے زیاد اس وقت حضرت علی کی طرف سے فارس (یعنی ایران) کا امیر تھا تو انہوں نے اس کی مدارات چاہی تو اسے طمع دلائی کہ ابو سفیان کے ساتھ اس کا الحاق کر دیں گے (یعنی ان کا بیٹا قرار دلوائیں گے) زیاد نے ان کی بات پر توجہ دی تو کئی مراحل گزرے تا آنکہ حضرت معاویہ نے اسکا ادعاء کیا (یعنی دعوی

کیا کہ زیاد ان کا بھائی ہے) اور اسے بصرہ کا امیر بنا دیا پھر کوفہ کا بھی اور نہایت اکرام کیا، زیاد نے اپنے مشہور طریقۂ سیاست سے عراق کا نظم ونسق چلایا، کثیر صحابہ وتابعین حدیث (الولد للفراش) سے احتجاج کرتے ہوئے حضرت معاویہ کے اس اقدام کی نکیر کرتے تھے، ابوعثمان نہدی نے بطور خاص ابوبکرہ کو اس لئے طعنہ دیا کہ وہ زیاد کے ماں شریک بھائی تھے، ابوبکرہ کا زیاد کے ساتھ ایک قصہ بھی ہے جس کی طرف کتاب الشہادات میں اشارہ گزرا، یہ حدیث غزوہ حنین کے باب میں عاصم احول عن ابوعثمان کے حوالے سے گزری ہے وہاں (سمعت سعدا و أبا بكرة) کے الفاظ تھے وہیں ابوبکرہ سے متعلق کچھ معلومات پیش کیں۔

(من ادعى إلى الخ) مسلم کے ہاں عاصم کی مشار الیہ روایت میں ہے: (من ادعى أبا في الإسلام غير أبيه) ثانی بھی اسکا مثل ہے اسکی شرح مناقبِ قریش میں حضرت ابوذر کی حدیث کی شرح کے اثناء گزری جس میں یہ الفاظ تھے: (ومن ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر) وہاں (إلا كفر بالله) واقع ہوا اس بارے بحث گزری، صدیق اکبر کی ایک حدیث میں وارد ہے: (كَفَرَ بالله مَنْ انتفىٰ مِنْ نَسَبٍ وإنْ دَقَّ) (یعنی جس نے اپنے نسب کا انتفاء کیا چاہے دقیق سا اس نے اللہ کے ساتھ کفر کیا) اسے طبرانی نے نقل کیا۔

- 6768حَدَّثَنَا أَصْبَغُ بْنُ الْفَرَجِ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رَبِيعَةَ عَنْ عِرَاكٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِيهِ فَهُوَ كُفْرٌ

ترجمہ: ابوہریرہؓ نبی پاک سے راوی ہیں، فرمایا (اے لوگو) تم اپنے باپوں سے بیزار مت ہو کیونکہ باپ سے بیزار ہونا کفر ہے۔

عمرو سے ابن حارث اور عراک سے مراد ابن مالک ہیں۔ (عن أبي هريرة) مسلم کی ہارون بن سعید عن ابن وہب کی روایت میں: (أنه سمع أبا هريرة) ہے۔ (لا ترغبوا الخ) اکثر ناقلینِ بخاری اور مسلم کے ہاں یہی عبارت ہے کشمیہنی کے نسخہ میں: (فقد كفر) ہے آگے باب (رجم الحبلىٰ من الزنا) میں حضرت عمر کی طویل حدیث میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (لا ترغبوا عن آبائكم فهو كُفرٌ بربكم) ابن بطال لکھتے ہیں ان دونوں حدیثوں کا مصداق وہ نہیں جو غیرِ والد کی طرف نسبت سے (یعنی غیر ارادی طور پر) مشہور ہو گیا تو وہ بھی اس وعید میں شامل ہے جیسے مقداد بن اسود، دراصل مراد وہ شخص ہے جو جان بوجھ کر اپنے اختیار وقصد سے اپنے والد کی طرف نسبت سے کسی اور کی طرف متحول ہو گیا، جاہلیت میں یہ فعل مستنکر نہ سمجھا جاتا تھا کہ کسی کے بیٹے کو کوئی اپنا متبنیٰ بنالے اور وہ اسی کی طرف منسوب ہو حتی کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا: (أُدْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ)[الأحزاب: ۵] اسی طرح یہ آیت: (وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَ كُمْ أَبْنَاءَ كُمْ)[الأحزاب: ۴] تو ہر ایک اپنے حقیقی والد کی طرف منسوب ہو گیا اور متبنی کی طرف انتساب کی روش متروک ہوئی لیکن بعض حضرات اسی متبنی والی نسبت سے مشہور باقی رہے تو اسکا ذکر بقصدِ تعریف وتعارف کیا جاتا تھا نہ کہ حقیقی نسب بیان کرنے کے قصد سے جیسے مقداد بن اسود کا معاملہ، اسود ان کے حقیقی والد نہیں انہوں انہیں اپنا متبنی بنایا ہوا تھا ان کے حقیقی والد کا نام عمرو بن ثعلبہ بن مالک بن ربیعہ بہرانی ہے ان کے والد کندہ کے حلیف ہونے کے سبب کندی کہلائے پھر وہ اسود بن عبد یغوث زہری کے حلیف بن گئے جنہوں نے مقداد کو متبنی بنالیا جس پر وہ ابن اسود کہلائے جانے

لگے اھ ملخصا وموضحاً، کہتے ہیں کفر سے مراد حقیقتِ کفر نہیں جس کا مرتکب ہمیشہ جہنم میں رہے گا اس بارے خاصی تفصیل سے کلام کی، اس کی توجیہہ مناقبِ قریش اور کتاب الایمان میں گزری ہے بعض شراح نے لکھا یہاں کفر کے اطلاق کا سبب یہ ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھا گویا کہہ رہا ہے کہ اللہ نے مجھے فلاں کے نطفہ سے پیدا کیا ہے جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہے (تو اس لحاظ سے یہ اللہ پر جھوٹ ہوا) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ سابق الذکر حدیث (ابن أخت القوم من أنفسهم) اور (مولی القوم من أنفسهم) اپنے عموم پر نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو جائز تھا کہ مثلا اپنے ماموں کی طرف انتساب کرے اور یہ حدیثِ باب کے معارض ہے جس میں اس شخص کے حق میں شدید وعید کی تصریح ہے جو یہ کرے تو معلوم ہوا کہ یہ خاص ہے اور (منهم) سے شفقت و براور معاونت وغیرہ کے ضمن میں ان میں سے ہونا ہے۔

- 30 باب إِذَا ادَّعَتِ الْمَرْأَةُ ابْنًا (عورت کا کسی کے اپنا بیٹا ہونے کا دعوی)

- 6769 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ كَانَتِ امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا جَاءَ الذِّئْبُ فَذَهَبَ بِابْنِ إِحْدَاهُمَا فَقَالَتْ لِصَاحِبَتِهَا إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ وَقَالَتِ الْأُخْرَى إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ فَتَحَاكَمَتَا إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَضَى بِهِ لِلْكُبْرَى فَخَرَجَتَا عَلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَأَخْبَرَتَاهُ فَقَالَ ائْتُونِي بِالسِّكِّينِ أَشُقُّهُ بَيْنَهُمَا فَقَالَتِ الصُّغْرَى لَا تَفْعَلْ يَرْحَمُكَ اللَّهُ هُوَ ابْنُهَا فَقَضَى بِهِ لِلصُّغْرَى قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَاللَّهِ إِنْ سَمِعْتُ بِالسِّكِّينِ قَطُّ إِلَّا يَوْمَئِذٍ وَمَا كُنَّا نَقُولُ إِلَّا الْمُدْيَةَ

طرفه - 3427 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۱۴۸)

اسکی مفصل شرح احادیث الانبیاء کے ترجمہِ سلیمانؑ میں گزری، ابن بطال کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ والدہ شوہر سے اس کے الحاق کے دعوی کا استحقاق نہیں رکھتی جس کا وہ انکار کرتا ہے ہاں اگر اس کے حبالہِ عقد میں ہوتے ہوئے کوئی ثبوت پیش کر دے تو یہ قبول ہوگا اور اگر شوہر والی نہیں اور کسی بچہ کی بابت ۔ جس کا باپ معروف نہیں، کہہ دے کہ یہ میرا بچہ ہے اور کوئی اس دعوی میں اس کا منازع بھی نہیں تو یہ قبول ہے! دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے اور اس کے ماں شریک بھائی بھی اس کے ترکہ کے حقدار ہوں گے، ابن تین نے ان سے منازعت کی اور ابن قاسم سے نقل کیا کہ اگر کسی لقیط کے بارہ میں یہ دعوی کیا تو اسے قبول نہ کیا جائے گا، نسائی نے سنن کبریٰ میں اس حدیث سے کئی اشیائے نفیسہ مستنبط کی اور یہ ترجمہ قائم کیا: (نقض الحاكم ما حكم به غيره ممن هو مثله أو أجل إذا اقتضى الأمر ذلك) پھر علی بن عیاش عن شعیب کے طریق سے اسی سندِ مذکور کے ساتھ یہ حدیث نقل کی اور ابو الزناد اور اعرج اور ابو ہریرہ کے مابین تصریحِ تحدیث کی اور ابوالیمان کے سیاق کا مثل نقل کیا، یہ ترجمہ بھی قائم کیا کہ حاکم محکوم لہ کے

اعتراف کے برخلاف فیصلہ کر سکتا ہے جب اس کے لئے ظاہر ہو کہ معاملہ اسکے اعتراف کے برعکس ہے، اسکے تحت مسکین بن بکیر عن شعیب کے حوالے سے یہی حدیث نقل کی اس میں ہے کہ جب کہا اسے دو حصوں میں کاٹ دو آدھا اسے اور آدھا اسے دے دو تو بڑی کہنے لگی ہاں یہ ٹھیک ہے ایسا ہی کرو مگر چھوٹی بولی کا ٹو مت، یہ اس کا بچہ ہے تو اس بات پر چھوٹی کے حق میں فیصلہ کر دیا تو چھوٹی کے کہنے کہ یہ اس کا بچہ ہے، سے مذکورہ ترجمہ مستنبط کیا کیونکہ حضرت سلیمان نے اس کے اس اعتراف پر دھیان نہ دیا اور اسے اپنے فیصلہ کی بنیاد بنا کر بڑی کے حق میں فیصلہ نہ دیا، اس پر اس عنوان سے بھی ترجمہ لائے: (التوسعة للحاكم أن يقول للشیء الذی لا یفعله أفعل لیستبین له الحق) (یعنی قاضی حق تک پہنچنے کیلئے جھوٹ موٹ سے بھی کام لے سکتا ہے) پھر اسے محمد بن عجلان عن ابوالزناد کے طریق سے نقل کیا، اسے مسلم نے بھی ابو زناد کے طریق سے تخریج کیا مگر سیاق نقل نہیں کیا بلکہ ورقاء عن ابوالزناد کی روایت پر اسکا اِحالہ کر دیا، اس کے مندرجات بارے ترجمہِ سلیمانؑ میں ذکر ہو چکا، اس عنوان سے بھی ترجمہ لائے: (الفهم فی القضاء والتدبر فيه والحكم بالاستدلال) اس کے تحت بشیر بن نہیک عن ابوہریرہ کا طریق نقل کیا اور مختصرا یہ حدیث ذکر کی، آخر میں حضرت سلیمان کا بڑی سے یہ کہنا بھی ذکر کیا کہ اگر یہ تمہارا ہوتا تو تم اسے کاٹے جانے پر راضی نہ ہوتی۔

- 31 باب الْقَائِفِ (قیافہ شناس)

قائف جو مشابہتیں پہچانتا ہے، اسے یہ نام اس لئے دیا گیا کہ (یقفو الأشیاء) یعنی ان کا پیچھا کرتا (یعنی کھوج لگاتا) ہے گویا یہ قافی سے مقلوب ہے، اصمعی کے بقول (هو الذی یقفو الأثر ویقتافه) قفوا وقيافةً، اس کی جمع قافة ہے، غریبین اور نہایہ میں بھی یہی ہے۔

- 6770حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَيَّ مَسْرُورًا تَبْرُقُ أَسَارِيرُ وَجْهِهِ فَقَالَ أَلَمْ تَرَىْ أَنَّ مُجَزِّزًا نَظَرَ آنِفًا إِلَى زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ وَأُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ ، فَقَالَ إِنَّ هَذِهِ الأَقْدَامَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ

.أطرافه 3555، 3731، - 6771 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۸۵)

- 6771حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ مَسْرُورٌ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ أَلَمْ تَرَىْ أَنَّ مُجَزِّزًا الْمُدْلِجِيَّ دَخَلَ فَرَأَى أُسَامَةَ وَزَيْدًا وَعَلَيْهِمَا قَطِيفَةٌ قَدْ غَطَّيَا رُءُوسَهُمَا وَبَدَتْ أَقْدَامُهُمَا فَقَالَ إِنَّ هَذِهِ الأَقْدَامَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ

أطرافه 3555، 3731، - 6770 (ایضاً)

(عن الزهری) حمیدی عن سفیان کی روایت میں (حدثنا الزهری) ہے اسے ابونعیم نے تخریج کیا۔ (أساریر

وجهه) اس کی شرح صفۃ النبی میں گزری۔ (ألم تری إلی مجزز) یہاں رؤیت سے مراد اخبار یا علم ہے، مناقبِ زید میں ابن عیینہ عن زہری کے طریق سے: (ألم تسمعی ما قال المدلجی) کے الفاظ گزرے، صفۃ النبی میں ابراہیم بن محمد عن زہری سے یہ الفاظ مذکور گزرے: (دخل علی قائف) مسلم کی معمر اور ابن جریج عن زہری سے روایت میں ہے: (وکان مجزز قائفا) مجزز میم کی پیش اور زائے ثقیلہ کے کسر کے ساتھ ہے اس کا فتحہ بھی محکی ہے آخر میں پھر زاء ہے، یہی مشہور ہے بعض نے مُحرِز کہا، یہ ابن اعور بن جعدہ ہے جو مدلج بن مرہ بن عبد مناف بن کنانہ کی طرف منتسب تھا ان کی اور بنی اسد کی قیافہ شناسی مشہور تھی عربوں کو اس کا اعتراف تھا، صحیح یہی ہے کہ یہ ان کے ساتھ خاص نہ تھی، یزید بن ہارون نے الفرائض میں سعید بن مسیّب تک بسند صحیح نقل کیا کہ حضرت عمر بھی قیافہ شناس تھے ان کا ایک قصہ نقل کیا اور وہ نہ مدلجی اور نہ اسدی ہیں نہ اسدِ قریش اور نہ اسدِ خزیمہ سے ان کا تعلق ہے، مجزز مذکور علقمہ بن مجزز کے والد ہیں جن کا ذکر المغازی کے باب (سرية عبد الله بن حذافة) میں گزرا، مصعب زبیری اور واقدی نے ذکر کیا کہ انہیں مجزز اس لئے کہا گیا کہ جاہلیت میں اگر کوئی قیدی ان کے ہاتھ آتا تو اس کی پیشانی سے کچھ بال کاٹ کر اسے آزاد کر دیتے، یہ ان کے اسم کی زائے اولی کے فتحہ کا دافع ہے اس پر یہ ان کا لقب ٹھہرا نام کوئی اور ہو گا مگر کسی کے ہاں اسے نہیں دیکھا، ابن یونس نے ذکر کیا کہ (عمرو بن عاص کے ہمراہ) فتحِ مصر میں موجود تھے، لکھتے ہیں ان سے کوئی روایت معلوم نہیں۔

(إلی زید الخ) ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے کہ دونوں چادر اوڑھے لیٹے ہوئے تھے اس زیادت میں بعض کے اس توہم کا رد ہے جو کہتا ہے کہ شائد اس لئے اس کی بات پر پسندیدگی ظاہر کی کیونکہ بعض لوگ اسامہ کے نسب میں شک کرتے تھے۔

(بعضها من بعض) کشمیہنی کے نسخہ میں (لَمِنْ بعض) ہے ابو داؤد کہتے ہیں احمد بن صالح نے اہلِ نسب سے نقل کیا کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ اسامہ کے نسب کو مشکوک سمجھتے تھے کیونکہ ان کا رنگ نہایت سیاہ جبکہ ان کے والد زید کا رنگ روئی جیسا سفید تھا تو جب مجزز نے رنگوں کے اس اختلاف کے باوجود یہ بات کہی تو اس سے آنجناب کو خوشی ہوئی کیونکہ قیافہ شناسی پر ان کے اعتماد کی وجہ سے ان کے اس طعن کے رد کیلئے یہ بات کافی تھی، عبدالرزاق نے ابن سیرین کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت اسامہ کی والدہ ام ایمن جو نبی اکرم کی آزاد کردہ لونڈی تھیں، سیاہ رنگ کی تھیں اسی لئے اسامہ کا رنگ بھی سیاہ ہوا، بخاری میں زہری سے منقول ہے کہ ام ایمن حبشیہ تھیں اور والدِ رسول حضرت عبداللہ کی وصیفہ (یعنی لونڈی) تھیں، کہا جاتا ہے ان حبشی قیدیوں کے ہمراہ مکہ وارد ہوئیں جو عام الفیل میں آئے (یعنی جب ابرہہ نے ہاتھیوں کے ساتھ کعبۃ اللہ ڈھانے کیلئے مکہ پر چڑھائی کی) تو عبدالمطلب کے حصہ میں آئیں جنہوں نے اپنے بیٹے عبداللہ کو ہبہ کر دی، زید سے قبل عبید حبشی کی منکوحہ تھیں جن سے ان کے بیٹے ایمن پیدا ہوئے انہی کے نام پر ام ایمن کنیت رکھی اور اس کے ساتھ مشہور ہوئیں، انہیں ام الظباء بھی کہا جاتا تھا اواخر الہبہ میں ان کا تذکرہ گزرا، عیاض کہتے ہیں اگر یہ بات صحیح ہے کہ ام ایمن سیاہ رنگ کی تھیں تو لوگ ان کے بیٹے اسامہ کے برنگِ سیاہ ہونے پر شکوک وشبہات کا اظہار نہ کرتے کیونکہ ایسا تو ممکن وعام ہے کہ سیاہ رنگ کی بیوی سفید رنگ کے شوہر سے سیاہ رنگ کا بچہ جنم دے سکتی ہے، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ محتمل ہے یہ صافیہ ہوں (یعنی رنگ اتنا زیادہ سیاہ نہ ہو بلکہ سانولی ہوں) اور اسامہ کا رنگ نہایت سیاہ ہوا جس کے باعث اس قسم کی طعن بازی کی

حدیث سے کسی کی منقبت پر جوازِ شہادت اور بغیر چہرہ دیکھے اس کی معرفت پر اکتفاء ثابت ہوا، ایک ہی جگہ اور ایک چادر

اوڑھے باپ بیٹا کا اکٹھے لیٹنا بھی جائز ثابت ہوا اسی طرح گواہی طلب کئے جانے سے قبل کسی کے کوئی گواہی دینے کا جواز بھی جب ایسا شخص ہو جو لوگوں کے ہاں متہم نہیں، حاکم کا ظہورِ حق پر کسی ایک فریق کیلئے خوشی کا اظہار کرنا بھی ثابت ہوا، کتاب اللعان کے باب (إذا عرض بنفي الولد) میں حدیثِ ابو ہریرہ کے ذیل میں ایک شخص کا ذکر گزرا جس نے نبی اکرم سے آ کر کہا تھا کہ میری بیوی نے سیاہ رنگ کا لڑکا جنا ہے جس پر آپ کا جواب تھا: (لعله نزعه عرق) وہیں اس کی شرح گزری

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الفرائض میں اس حدیث کے ایراد سے مقصد ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں (اس باب میں) قائف کے قول کا اعتبار نہیں کیونکہ اس صورت میں ملحق اور ملحق بہ کے مابین توارث کا حصول لازم آئے گا۔

خاتمہ

کتاب الفرائض کل (43) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے جن میں سے صرف ایک روایت جو تمیم داری کی ہے، معلق ہے! مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (37) ہے، صرف دو متفق علیہ ہیں ان میں سے ایک حدیثِ ابو ہریرہ (في الجنين غرة) اور دوسری ابن عباس کی روایت (الحقو الفرائض بأهلها)، بہن اور بیٹی کی توریث میں حدیثِ معاذ، پوتی کی توریث اور سائبہ بارے حدیثِ ابن مسعود اور تمیم واری کی معلق روایت بخاری کے اَفراد میں سے ہیں، اس میں (24) آثارِ صحابہ وغیرہم بھی مذکور ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

- 86 كتاب الحدود (شرعی حدود کا بیان)

حدود حد کی جمع ہے یہاں مذکور زنا، شراب نوشی اور چوری کی حدیں ہیں بعض علماء نے سترہ اشیاء میں حصر کیا ہے جن کی بابت وجوبِ حد کہا گیا ان میں سے کچھ متفق علیہ ہیں مثلاً ارتداد، جنگ پہ تل جانا اگر قابو میں آنے سے قبل توبہ نہ کی، زنا اور اس کے ساتھ تہمت لگانا، شراب نوشی چاہے نشہ چڑھا ہو یا نہیں اور چوری وہ اشیاء جن کے بارہ میں اختلاف ہے: جحد العاریۃ (یعنی ادھار لے کر مکر جانا)، غیرِ شراب ایسی چیز پینا جس کا کثیر مسکر ہو، غیرِ زنا کسی معاملہ کی تہمت دھرنا، تعریض بالقذف (یعنی اشارۃً الزام لگانا) لواطت چاہے اس کے ساتھ جس سے اس کا نکاح حلال ہے اور چاہے جانوروں سے وطی کرنا، عورت کا بندر وغیرہ کسی جانور سے اپنے آپ کو وطی کرانا، جادو کرنا، سستی کے مارے ترکِ نماز اور رمضان کے روزے نہ رکھنا، یہ سب اس سے خارج ہے جس میں قتال مشروع ہے جیسے مثلاً کوئی قوم زکات دینے سے انکار کر دے اور جنگ پر آمادہ ہو جائے، اصلِ حد جو دو اشیاء کے مابین حاجز ہو اور انہیں باہم اختلاط سے روکے، اسی سے (حدُّ الدار ما يُمَيِّزُها) (یعنی گھر کی حد بندی یا مثلاً ملکوں کی حد بندی جنہیں سرحدیں کہا جاتا ہے) (حَدُّ الشيء وصفه) یعنی کسی شئ کا ایسا وصف جو اسے محیط ہو اور دیگر سے اس کی تمییز کرے، زانی وغیرہ کی عقوبت کو اس لئے حد کہا گیا کیونکہ یہ اسے معاودت (یعنی پھر سے یہ کرنے) سے مانع ہے یا اس لئے کہ یہ شارع کی طرف سے مقدرت ہے، اس سے بواب (دربان) کو حداد کہا جاتا ہے کیونکہ وہ (بغیر اجازت) لوگوں کو اندر جانے سے روکتا ہے، راغب کہتے ہیں حدود کا اطلاق کر کے اس سے نفسِ معاصی مراد ہوتا ہے جیسے اس آیت میں: (تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا)[البقرة: ۱۸۷] اور ایسے فعل پر بھی اطلاق ہے جس میں شئ مقدر ہے جیسے کہا: (وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه) [الطلاق: ۱] گویا جب یہ حلال و حرام کے مابین فاصل ہوئیں تو حدود کہلائیں، تو ان میں سے کچھ وہ جن کے فعل سے زجر ہے اور کچھ وہ جن پر کمی و بیشی کرنے سے زجر ہے، جہاں تک اللہ کا یہ فرمان: (اِنَّ الَّذِيْنَ يُحَآدُّوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ) [المجادلة: ۲] تو یہ ممانعت سے ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد استعمالِ حدید ہو مقاتلت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔

- 1 باب مَا يُحْذَرُ مِنَ الْحُدُودِ (موجبِ حد گناہ سے تحذیر)

مستملی کے نسخہ میں یہ بطورِ باب اور بغیر کسی حدیث کے ہے جب کہ دیگر کے ہاں یہ واوِ عاطفہ کے ساتھ (الحدود) کے ساتھ متصل ہے، نسفی کے نسخہ میں بسملہ کو کتاب اور باب کے مابین کیا پھر کہا: (لا يشرب الخمر و قال ابن عباس الخ)۔

- 2 باب لَا يُشْرَبُ الْخَمْرُ (شراب نوشی)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُنْزَعُ مِنْهُ نُورُ الإِيمَانِ فِي الزِّنَا (ابن عباس نے کہا حالتِ زنا میں نورِ ایمان اس سے الگ کر لیا جاتا ہے)

یعنی ان کا عادی بننے اور ارتکاب سے تحذیر، یہ اکیلے مستملی کے نسخہ میں ہے۔ (وقال ابن عباس الخ) اسے ابو بکر بن ابو

شیبہ نے کتاب الایمان میں عثمان بن ابوصفیہ کے طریق سے موصول کیا اس میں ہے کہ ابن عباس اپنے غلمان کو باری باری بلا کر کہتے کیا تمہاری شادی نہ کرادوں؟ پھر کہتے: (مابین عبدٍ یزنی إلا نزع الله منه نور الإیمان) ، یہ مرفوعا بھی مروی ہے، ابوجعفر طبری نے مجاہد عن ابن عباس سے: (سمعت النبی ﷺ یقول) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا کہ: (من زنی نزع الله نور الإیمان من قلبه فإن شاء أن یَرُدَّهٗ إلیه رَدَّه) (یعنی جس نے زنا کیا اللہ اس سے ایمان کا نور چھین لیتا ہے پھر اگر چاہے تو اسے واپس لوٹاتا ہے) ابوداؤد کے ہاں حدیثِ ابو ہریرہ سے اس کا شاہد ہے۔

6772 - حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَنْتَهِبُ نُهْبَةً يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

أطرافه 2475، 5578، - 6810 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۶۶۷)

6772م - وَعَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَأَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِمِثْلِهِ إِلاَّ النُّهْبَةَ

ابوبکر بن عبد الرحمٰن سے مراد ابن حارث بن ہشام مخزومی ہیں، مسلم کی روایت میں جو (شعیب بن لیث عن أبیه حدثنی عقیل بن خالد قال قال ابن شهاب) کے حوالے سے ہے ہشام تک نسب نامہ مذکور ہے۔ (وهو مؤمن) زنا کے ارتکاب کی حالت کے ساتھ نفیِ ایمان کو مقید کیا، اسکا مقتضا ہے کہ فراغت کے بعد (نفیِ ایمان والی) یہ حالت مستمر نہیں اور یہی ظاہر ہے، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ اس کا زوال اسی صورت ہوگا جب وہ کلی طور سے اسکا ترک کرے لیکن ایک دفعہ کر کے پھر ارادہ قائم ہے تو وہ مرتکب کی مانند ہے تو نفیِ ایمان والی حالت کا استمرار متجہ ہے، اس کی تائید اس کے بعض طرق کے الفاظ سے ہوتی ہے جیسا کہ المحاربین میں ابن عباس کیا اس قول سے مذکور ہوگا: (فإن تاب عاد إلیه) (یعنی اگر توبہ کرلی تو وہ واپس آجاتا ہے) لیکن طبری نے نافع بن جبیر بن مطعم عن ابن عباس سے نقل کیا: (لایزنی حین یزنی وهو مؤمن فإذا زال رجع إلیه الإیمان لیس إذا تاب منه و لکن إذا تاخر عن العمل به) (یعنی حالتِ زنا میں وہ مومن نہیں رہتا جب یہ حالت زائل ہوجائے تو ایمان کی واپسی ہوجاتی ہے اس سے مراد توبہ کرنا نہیں بلکہ جب وہ اس فعل یعنی زنا سے متاخر ہو) اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ مصر (یعنی جس کا ارادہ ابھی قائم ہے) کا اگرچہ اثم مستمر ہے لیکن اس کا اثم اس کی مانند نہیں جو مباشرِ فعل ہے (یعنی جو فعل کر رہا ہے) جیسے مثلا چوری کرنا۔

(ولایشرب الخ) الاشربہ میں گزری روایت میں (ولایشربها) تھا یہاں شرب سے اسم فاعل ذکر نہیں کیا جیسے زنا وسرقہ میں کیا ہے (سرقہ میں بھی نہیں کیا) اس پر الاشربہ میں کلام ہوچکی، ابن مالک کہتے ہیں اس میں دلالتِ کلام اگر ہو، کی صورت میں حذفِ فاعل کا جواز ہے، تقدیر ہے: (ولا یشرب الشارب الخمر الخ) زانی کی طرف ضمیر عائد نہیں تاکہ یہ اس کے ساتھ مختص نہ ہو بلکہ ہر شرابی (چاہے وہ زانی نہ بھی ہو) کے حق میں عام ہے، یہی توجیہہ (لا یسرق ، لایقتل) اور (لا یغل) کی بابت ہے، نفی کے بعد

حذفِ فاعل کی نظیر آیت: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ)[آل عمران : ۱۹۶] کی قراءتِ ہشام ہے جو شروع کی یاء کی زبر کے ساتھ ہے ای (لا یحسبن حاسبٌ) ۔

(ولا ینتهب الخ) نہبۃ نونِ مضمومہ کے ساتھ مالِ منہوب (لوٹا گیا مال) اس سے مراد جو جبراً اور قہراً چھینا گیا (یعنی ڈاکہ مارنے کے ذریعہ) احمد کی روایتِ ہمام میں ہے: (والذی نفس محمد بیده لاینتهبن أحد کم نهبة) رفعِ بصر کے ساتھ ان لوگوں کی حالت کی طرف اشارہ کیا جن پر ڈاکہ ڈالا گیا یعنی وہ ڈاکوؤں کو (سراسیمہ نظروں سے) دیکھ رہے ہیں مگر دفاع کی قدرت نہیں رکھتے، یہ بھی محتمل ہے کہ عدم التستر بذلک سے کنایہ ہو (یعنی علی الاعلان یا دن دیہاڑے ڈاکہ ڈالنا) تب یہ نہب کی صفتِ لازمہ ہو گی بخلاف چوری اور اختلاس (یعنی چپکے سے چیز ادھر ادھر کر لینا اور اچک لینا) کے کہ یہ مخفی طور سے ہوتی ہے، انتہاب اس لئے اشد ہے کہ اس میں مزید جرات اور عدم مبالات ہے، یونس بن یزید کی زہری سے روایت جس کا تذکرہ اس کے عقب میں ہو گا، میں: (ذات شرف) اضافہ کیا (یعنی بڑا ڈاکہ) تبھی (یرفع الناس الخ) کے ساتھ اس کا وصف کیا، (یشرف) شین کے ساتھ ہی صحیحین وغیرہما کی اکثر روایات میں ہے مسلم کے بعض ناقلین نے اسے سین کے ساتھ مقید کیا اور ابراہیم حربی سے بھی یہی منقول ہے، یہ بقول ابن صلاح تفسیر اول کی طرف راجع ہے۔

(وعن ابن شهاب الخ) یہ اسی سندِ مذکور کے ساتھ موصول ہے، اسے مسلم نے شعیب عن لیث سے : (قال ابن شهاب وحدثنی سعید بن المسیب وأبو سلمة بن عبدالرحمن عن أبی هریرة عن رسول الله بمثل حدیث أبی بکر هذا إلا النهیة) کے الفاظ سے نقل کیا، الاشربہ میں یونس بن یزید عن ابن شہاب سے: (سمعت أبا سلمة بن عبدالرحمن و ابن المسیب یقولا ن قال أبو هریرة) کے الفاظ کے ساتھ مرفوعاً مذکور گزری اس کے بعد ہے: (قال ابن شهاب و أخبرنی عبدالملك بن أبی بکر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن أبا بکر یعنی أباه کان یحدثه عن أبی هریرة ثم یقول: کان أبو بکر یُلْحِقُ معهن : ولا ینتهب نهبة ذات شرف) اور باقی اسی کی مانند جو یہاں ہے ! الاشربہ میں گزرا کہ مسلم نے اسے اوزاعی عن ابن شہاب عن ابن میسّب عن ابی سلمہ وابی بکر بن عبدالرحمٰن کے حوالے سے نقل کیا، یہ تینوں ابو ہریرہ سے اس کے راوی ہیں اور بغیر تفصیل کے ایک ہی مساق میں یہ سب ذکر کیا، ابن صلاح مسلم پر اپنی کلام میں کہتے ہیں قولہ: (و کان أبو هریرة یلحق معهن ولا ینتهب) موہم ہے کہ یہ ابو ہریرہ پر موقوف ہے، ابو نعیم نے اپنی مسلم پر مستخرج میں اسے ہمام عن ابو ہریرہ عن النبیؐ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (والذی نفس محمد بیده لاینتهب أحد کم نهبة) تو اس کے رفع کی تصریح کی اور اسے مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کیا لیکن بجائے سیاق نقل کرنے کے کہا: (مثل حدیث الزهری) لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (یرفع إلیه المؤمنون أعینهم فیها) کہتے ہیں یہ زیادت بھی کی: (ولا یغل أحد کم حین یغل وهو مؤمن فإیا کم إیا کم) المحاربین میں ابن عباس سے اس روایت میں مزید (ولا یقتل) بھی ذکر ہو گا، اس کی تاویل میں کہی گئی بعض کلام کی طرف کتاب الاشربہ کے شروع میں اشارہ ہوا یہاں ان شاء اللہ استیعاب کے ساتھ بقیہ شرح ذکر کردوں گا

طبری لکھتے ہیں رواۃ نے اس حدیث کے الفاظ کی ادائیگی میں باہم اختلاف کیا ہے بعض نے اس کے حدیثِ نبوی ہونے کا

انکار کیا پھر اس کی تاویل میں اختلاف کا ذکر کیا، اسے اس کے ظاہر سے پھیرنے پر محمول کرنے کی اقوی ترین دلیل زنا میں ایجابِ حد کا مختلف الانحاء ہونا ہے تو آزاد محصن (یعنی شادی شدہ) کی حد الگ ہے اور کنوارے آزاد اور غلام کی الگ الگ، تو اگر نفیِ ایمان سے مراد ثبوتِ کفر ہوتا تو سزا میں یہ مذکورین برابر ہوتے کیونکہ ایمان و کفر کے ساتھ تعلق کے تناظر میں سب مکلفین بابر ہیں تو جب واجب عقوبت باہم مختلف ہے تو یہ اس امر پہ دال ہے کہ اسکا مرتکب حقیقۃ کافر نہیں ہو جاتا، نووی لکھتے ہیں علماء نے اس حدیث کے مفہوم کی تحدید میں باہم اختلاف کیا ہے صحیح وہی جو ان کے محققین نے کہا کہ اس کا معنی ہے کہ ان معاصی کا ایسا شخص ارتکاب نہیں کرتا جو کامل الایمان ہو، یہ ان الفاظ میں سے ہے جن کا نفی الشیَ پر اطلاق ہوتا ہے اور مرادِ نفیِ کمال ہے جیسے کہا جاتا ہے: (لا علمَ إلا ما نَفَعَ ولا مال إلا ما يغل ولا عيش إلا عيش الآخرة) ہم نے یہ تاویل حضرت ابوذر سے مروی صحیح حدیث کے مدنظر کی ہے جس میں ہے: (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق) اسی طرح حضرت عبادہ کی یہ مشہور صحیح حدیث کہ صحابہ کرام نے نبی کریم سے بیعت کی کہ نہ چوری کریں گے اور نہ زنا، اس کے آخر میں ہے: (ومن فعل شيئا من ذلك فعوقب به في الدنيا فهو كفارةٌ ومن لم يعاقب فهو إلى الله إنْ شاءَ عفا عنه و إن شاء عَذَّبَهُ) (یعنی جس سے کوئی گناہ سرزد ہوا تو دنیا میں اسے اسکی پاداش میں سزا بھگتنا پڑی تو یہ اس کیلئے کفارہ ہوا اور جس کیلئے ایسا نہ ہوا تو وہ اللہ کی طرف ہے چاہے تو اسے معاف کر دے اور چاہے تو اسے عذاب دے) تو یہ اللہ تعالی کے اس فرمان کے تناظر میں: (اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ)[النساء: ١١٦] اور اہل سنت کا اس امر پر اجماع ہے کہ کبائر کا مرتکب کافر قرار نہیں دیا جائیگا مگر شرک کے ساتھ تو ان سب کے پیش نظر ہم مجبور ہیں کہ اس قسم کی تمام احادیث کی تاویل کریں اور یہ تاویل ظاہر اور لغت میں سائغ اور استعمال کے لحاظ سے کثیر ہے

کہتے ہیں بعض علماء نے اسکی یہ تاویل کی کہ جس نے اسکی تحریم کا علم ہونے کے باوجود اسے حلال گردانتے ہوئے اس کا ارتکاب کیا، حسن بصری اور محمد طبری کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ اس سے وہ اسم المدح نزع کر لیا جائیگا اللہ نے جو اپنے اولیاء کو دیا تو اسے مومن نہ کہا جائے بلکہ وہ اسم الذم کا اب مستحق ہے تو اسے سارق، زانی اور فاجر و فاسق کہا جائے گا، ابن عباس سے منقول ہے کہ اس سے نورِ ایمان چھین لیا جاتا ہے، اس میں ایک مرفوع حدیث بھی ہے! مہلب سے منقول ہے کہ اللہ کی اطاعت میں اس سے بصیرت چھین لی جاتی ہے، زہری کہتے ہیں یہ ان مشکل مقامات میں سے ہے جن پر ہمارا ایمان ہے مگر ہم ان سے گزر جاتے اور جوں کا توں مانتے ہیں اور تاویل نہیں کرتے (یعنی توقف اختیار کرتے اور اس کی حقیقتِ مراد اللہ اور اسکے رسول کی طرف لوٹا دیتے ہیں)

کہتے ہیں یہ سب اقوال محتملہ ہیں اور صحیح وہی جو میں نے اوپر ذکر کیا، کہتے ہیں اس کے معنی میں کئی اور اقوال بھی ہیں جو ظاہر نہیں بلکہ بعض تو غلط ہیں لہذا ان کا ذکر نہیں کیا اھ ملخصا، اس کی مستحل (یعنی حلال سمجھنے والے) کے ساتھ تاویل میں ایک مرفوع حدیث بھی ہے جسے طبرانی نے حضرت علی سے صغیر میں روایت کیا لیکن اسکی سند میں ایک راوی ایسا ہے جسے محدثین نے کذاب قرار دیا ہے، ان اقوال میں سے جن کا انہوں نے ذکر نہیں کیا وہ جو طبری نے محمد بن زید بن واقد بن عبد اللہ بن عمر سے نقل کیا کہ یہ خبر بمعنی نہی ہے اور معنی ہے مومن زنا نہ کرے اور مومن چوری نہ کرے، خطابی کہتے ہیں بعض نے (ولا یشرب) باء کی زبر کے ساتھ روایت کیا ہے معنائے نہی پر، یعنی مومن کے شایانِ شان نہیں کہ یہ افعال کرے! بعض نے اس بنا پر اس قول کا رد کیا کہ تب تقیید بالظرف کا کوئی فائدہ

نہیں نظر آتا کیونکہ زنا تمام ملل میں منہی عنہ ہے مومنین کے ساتھ یہ مختص نہیں، بقول ابن حجر یہ رد واضح طور پر محلِ نظر ہے اس کے لئے جو تامل کرے، دوسرا قول یہ ہے کہ (مراد یہ کہ) وہ اس کے سبب نفاقِ معصیت نہ کہ نفاقِ کفر کا حامل منافق ہو جائے گا، اسے ابن بطال نے اوزاعی سے نقل کیا، اس کی تقریر کتاب الایمان میں گزری ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اسکے مومن ہونے کی نفی کا معنی یہ ہے کہ اپنے اس عمل میں وہ کافر سے مشابہ ہوا، موقعِ تشبیہ یہ ہے کہ وہ اب اس کی مثل ہے، اس حالت میں اس سے جوازِ قتال کے لحاظ سے تاکہ وہ اس معصیت سے رک جائے جو اس کے قتل پر منتج ہوسکتی ہے تو اس حالت میں اگر کوئی اسے قتل کر دے تو اسکا خون ہدر ہوگا تو فائدہِ ایمان کی یہ نفی اس کی عصمت کے زوال کی نسبت سے ہے (یعنی اب اسلامی حکومت اس کی جان کی محافظ نہیں) یہ سابق الذکر تلبس بالمعصیت کی حالت کے ساتھ تقیید کیلئے مقوی ہے، اس ضمن میں چوتھا قول یہ ہے کہ (لیس بمؤمن) سے مراد یہ ہے کہ اس کبیرہ گناہ کے ساتھ تلبس کی حالت میں وہ جس کے ساتھ ایمان لایا (یعنی اللہ تعالیٰ یا کتاب وسنت) اسکے جلال کو مستحضر نہیں (یعنی اسے فراموش کر بیٹھا ہے) تو یہ اس غفلت سے کنایہ ہے جو اس پر غلبہِ شہوت کا نتیجہ ہے، اسے ابن جوزی نے یوں تعبیر کیا کہ معصیت اسے مراعاتِ ایمان سے غافل کر ڈالتی ہے جو تصدیقِ قلب کا نام ہے تو گویا وہ اسے فراموش کر بیٹھا جسکی تصدیق کی تھی، انہوں نے یہ بات نزع الایمان کی تشریح کرتے ہوئے کہی اور شائد مہلب کی بھی یہی مراد ہے

پانچواں قول یہ کہ نفیِ ایمان سے مراد اللہ کے عذاب سے نفیِ امان ہے کیونکہ ایمان امن سے مشتق ہے، چھٹا یہ کہ مراد زجر وتنفیر ہے ظاہری معنی مراد نہیں، طیبی نے اسکی طرف اشارہ کیا اور لکھا جائز ہے کہ یہ تغلیظ وتہدید کے باب سے ہو جیسے قرآن میں ہے: (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ)[آل عمران: ۹۷] یعنی یہ خصالِ مومن میں سے نہیں کہ یہ اس کے حال کے منافی ہیں تو اسے ان کے ساتھ متصف نہیں ہونا چاہئے، ساتواں قول یہ ہے کہ جب تک اس گناہ میں مصروفِ کار ہے تب تک ایمان اس سے مسلوب ہے جب اس سے مفارق ہوا تو ایمان بھی واپس ہوا، یہ اس قول کا ظاہر ہے جو بخاری نے ابن عباس سے مسند کیا جیسا کہ کتاب المحاربین کے باب(إثم الزنا) میں عکرمہ عنہ سے حدیثِ باب کے نحو کے ایراد کے ذیل میں ذکر ہوگا، عکرمہ کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے کہا اس سے ایمان کیسے نزع کر لیا جاتا ہے؟ کہنے لگے اس طرح اور اپنی انگلیوں کو ایک دوسری میں پھنسایا پھر نکال لیا تو اگر توبہ کرے تو پھر وہی حالت قائم ہو جائے گی، یہ کہتے ہوئے دوبارہ انگلیاں ایک دوسری میں پھنسالیں، اس کا مثل مرفوعاً بھی وارد ہے اسے ابوداؤد اور حاکم نے صحیح سند کے ساتھ سعید مقبری سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت ابو ہریرہ سے سنا مرفوعا بیان کرتے تھے: (إذا زنى الرجل خرج منه الإيمان فكان عليه كالظلة فإذا أقلع رجع إليه الإيمان) (یعنی جس نے زنا اس سے نورِ ایمان نکل جاتا ہے اور اس پہ ایک چھتری کی طرح ہوتا ہے اگر اس سے اقلاع کر لے۔ یعنی یہ عادتِ بد چھوڑ دے۔ تو وہ واپس آ جاتا ہے) حاکم نے ابن حجیرہ (أنه سمع أبا هريرة) سے نقل کیا کہ جو زنا کرتا یا شراب پیتا ہے اس سے اس طرح ایمان نزع کر لیا جاتا ہے جیسے انسان قمیص سر سے نکالتا ہے

طبرانی نے جید سند کے ساتھ نام لئے بغیر کسی صحابی سے مرفوعا نقل کیا: (من زنى خرج منه الايمان فإن تاب تاب الله عليه) طبری نے عبداللہ بن رواحہ کے طریق سے نقل کیا: (مثل الايمان مثل قميص بينما أنت مُدبِرٌعنه إذ لبسته وبينما أنت قد لبسته إذ نزعته) (یعنی ایمان کی مثال تمہاری قمیص کی طرح ہے کہ جسے پہن کر کبھی اتار دو اور پھر پہن لو) بقول

ابن بطال اس کا بیان یہ ہے کہ ایمان تصدیق ہے، علاوہ ازیں تصدیق کے دو معانی ہیں: ایک قول (یعنی اقرار) اور دوم عمل! تو جب مصدق کسی کبیرہ گناہ میں ملوث ہوتا ہے تو اس سے اسمِ ایمان مفارق ہو جاتا ہے پھر جب اس سے باز آ جائے تو اسمِ ایمان اسکے لئے واپس ہو جائے گا کیونکہ وہ کبیرہ سے فی الوقت رکے ہونے کی حالت میں اپنی زبان کے ساتھ مجتنب ہے اور اس کی زبان اس کے دل کے اعتقاد کی مصدق ہے تو یہ ہے معنائے ایمان، بقول ابن حجر یہ قول بظاہر موافق لگتا ہے اسکے جو ثوری نے ابن عباس سے نقل کیا کہ اس سے نورِ ایمان نزع کر لیا جاتا ہے کیونکہ اسے اس امر پہ محمول کریں گے کہ ان احادیث میں مراد نورِ ایمان ہے اور یہ فائدہِ تصدیق اور اس کے ثمرہ یعنی اس کے مقتضا پر عمل پیرا ہونے سے عبارت ہے، اسے اس قول کی طرف بھی لوٹایا جا سکتا ہے جسے نووی نے ترجیح دی، ابن بطال نے اپنی کلام کے آخر میں طبری کی تبع کرتے ہوئے لکھا ہمارے نزدیک درست ان حضرات کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ اس سے اسمِ ایمان زائل ہو جاتا ہے جو بمعنی المدح ہے اس اسم کی طرف جو بمعنی الذم ہے تو اب مثلاً اسے فاسق کہا جائے گا، اس امر میں اختلاف نہیں کہ یہ تسمیہ اس وقت تک ہوگا جب تک توبہ نہیں کرتا تو اس لحاظ سے اس سے زائل جو ہے وہ بالاطلاق اسمِ ایمان ہے (یعنی اس حالتِ فجور میں اسے مومن نہیں کہہ سکتے، یہ نہیں کہ اسکے دل سے عقائدی یا حقیقی ایمان بھی چھین گیا) اور بالتقیید اسکے لئے اسمِ ایمان ثابت ہے تو کہا جائے گا وہ لفظاً اور اعتقاداً اللہ اور اس کے رسول کا مصدِق ہے لیکن عملاً نہیں، اسی سے کف عن المحرمات ہے

میرا خیال ہے ابن بطال نے اسے ابن حزم سے اخذ کیا ہے جنہوں نے لکھا اہلِ سنت کے ہاں معتمد یہ ہے کہ ایمان اعتقاد بالقلب، نطق باللسان اور عمل بالجوارح ہے اور یہ عملِ طاعت اور رکف عن معصیت پر مشتمل ہے تو ان بعض مذکورہ افعال کے مرتکب کا عقیدہ و نطق مختل نہیں ہوتا فقط اطاعت کا پہلو مختل (یعنی متاثر) ہوا تو نفیِ ایمان اس معنی میں کہ وہ مطیع نہیں ہے تو یہ ایمان کے زوال کے انذار پر محمول ہے اگر مسلسل یہی کچھ کرتا رہا کیونکہ ڈر ہے کہ آخر کار اسے یہ دائرہِ کفر میں داخل نہ کر دے اور یہ آپ کے فرمان: (ومن یرتع حول الحمی الخ) کی نظیر ہے، خطابی نے اس کی طرف اشارہ کیا، مازری لکھتے ہیں کہ یہاں مصحح قول اس کے قول پر مبنی ہے جس کی رائے میں طاعات ایمان کہلاتی ہیں، نووی سے تعجب ہے کہ کیسے جزم کے ساتھ کہہ دیا کہ ابن عباس سے منقول تاویل کے موافق حدیثِ مرفوع بھی منقول ہے پھر اس کے غیر کو صحیح قرار دیا تو شائد وہ اس کی صحت پر مطلع نہ ہو پائے! پہلے کہہ چکا ہوں کہ اسے اس قول کی طرف لوٹانا ممکن ہے جسے انہوں نے صحیح کہا، طیبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس شخصِ مذکور کے ایمان سے جو شئی کم ہو جاتی ہے وہ حیا ہو جسے ایک حدیث میں نورِ ایمان کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے، ایک حدیث گزری جس میں تھا کہ حیا ایمان سے ہے تو تقدیرِ کلام ہوگی زنا کرنے والا جب زنا کرتا ہے تو وہ اللہ سے حیا نہیں کرتا کہ اگر ایسا ہو اور اللہ اسکی حالت کا مشاہد ہے، تو اس کا ارتکاب نہ کرتا اسی طرف ابن عباس کا اپنی انگلیاں ایک دوسری میں پھنسا کر مثال دینا اشارت کناں ہے پھر انہیں نکال کر اور آخر میں دوبارہ پھنسا کر، یہ صحیح حدیث بھی اسکی تقویت کرتی ہے: (من استحیا من اللہ حق الحیاء فَلْیَحْفَظِ الرأس وما وَعیٰ والبَطْنَ وما حَویٰ) (یعنی جو اللہ سے جسطرح اسکا حق ہے استحیا کرنا چاہے تو وہ سر اور جو اس میں محفوظ ہے اور پیٹ اور جن اعضاء پہ وہ مشتمل ہے، کی حفاظت کرے)

تو اس حدیث کے مفہوم کے تعین میں ہمارے سامنے تیرہ اقوال آتے ہیں ابھی اس ضمن میں خوارج کا قول اور معتزلہ کا قول ذکر نہیں کیا، پہلے کہا کہ اہلِ سنت کی طرف منسوب ان اقوال میں سے بعض ایک دوسرے کی طرف منضم کئے جا سکتے ہیں، مازری کے

بقول یہ تاویلات خوارج اوران کے موافق رافضہ کا یہ قول رد کرتی ہے کہ کبیرہ کا مرتکب کافر اور ہمیشہ کیلئے آگ کا ایندھن ہے اگر وہ بغیر توبہ کے مرگیا، اسی طرح معتزلہ کے اس قول کا کہ فاسق مخلَد فی النار ہے کیونکہ ان لوگوں نے اس حدیث اوراس جیسی احادیث سے اپنے موقف کی حجت اخذ کی ہے تو جب جو ہم نے ذکر کیا وہ محتمل ہے تو ان کی حجت مندفع ہوئی، قاضی عیاض کہتے ہیں بعض علماء نے لکھا ہے کہ اس حدیث میں تمام انواعِ معاصی پر تنبیہہ اوران سے تحذیر ہے تو زنا کا ذکر کر کے سب شہوات مراد لئے اسی طرح سرقہ سے دنیا میں رغبت اور حرام پر حرص، شراب سے وہ سب افعال جو اللہ تعالیٰ سے روکنے کا سبب بنیں اوراس کے حقوق کی ادائیگی سے غافل کریں اور انتہابِ مذکور سے اللہ کے بندوں کا استخفاف، ان کی توقیر کا ترک اوران سے عدم حیاء اور حرام طریقہ سے جمعِ دنیا مراد ہے، قرطبی اس سب کا ملخصاً ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں یہ متمشی نہیں مگر تکلف کے ساتھ، اولی یہی کہا جانا ہے کہ حدیث انہی تین امور سے تحرز کو متضمن ہے اور یہ اعظم اصولِ مفاسد اوران کے اضداد اعظم اصولِ مصالح میں سے ہیں یعنی فروجِ محرمہ کی استباحت (یعنی مباح جاننا) اور جو اختلالِ عقل کا باعث ہو، اس ضمن میں شراب کو اس لئے خاص بالذکر کیا کیونکہ اس میدان میں یہی اغلب الوجوہ ہے (یعنی قوی ترین اور کثیر الاستعمال سبب) اسی طرح سرقہ کو خاص بالذکر کیا کیونکہ یہی کسی کے مال کو ناحق قبضہ میں لینے کا کثیر الاستعمال طریقہ ہے، بقول ابن حجر اسکے ساتھ اشارہ کیا کہ اول کے ذکر کردہ کا عموم کبائر وصغائر پر مشتمل ہے اور یہاں صغائر مراد نہیں کیونکہ وہ کبائر سے اجتناب کے ساتھ مکفَر ہو جاتے ہیں تو ان پر اس قسم کی شدید وعید واقع نہیں ہوسکتی

حدیثِ ہذا سے کئی اور فوائد مستنبط ہوتے ہیں مثلاً ہر زانی اس وعیدِ مذکور میں شامل ہے چاہے کنوارا ہو یا شادی شدہ! چاہے مزنی بہا اجنبی خاتون ہو یا محرم اور بلا شبہ محرم کے ساتھ زنا افحش اور شادی شدہ سے اعظم ہے، اس میں وہ افعال داخل نہیں جن پر زنا کے لفظ کا اطلاق ہوا مثلاً حرام لمس اور بوس وکنار اور نظر بازی کیونکہ اگر چہ عرفِ شرع میں انہیں زنا کہا گیا ہے مگر اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ صغائر ہیں جیسا کہ لمم کی تفسیر میں اس کی تقریر گزری، یہ بھی ثابت ہوا کہ چوری یا ڈاکہ معمولی مال کا ہو یا کثیر کا، سب اس وعید میں داخل ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ بعض علماء نے ۔اور یہ بعض شوافع سے منقول ہے۔ غصب کے کبیرہ گناہ ہونے کیلئے شرط لگائی ہے کہ غصب شدہ مال مقدارِ نصاب تک پہنچتا ہو (یعنی نصابِ زکات تک) اسی طرح چوری میں کہا، اگر ان کے بعض نے مطلقاً کہا ہے تو یہ اس امر پر محمول ہے جو مشہور قول اور رائے ہے کہ چوری میں وجوبِ قطع (یعنی ہاتھ کاٹنے کی حد کا نفاذ) تبھی ہے جب مسروقہ مال حدِ نصاب تک پہنچتا ہو، اگر چہ معمولی مال کی چوری بھی حرام ہے (اس صورت میں اس کا ہاتھ کاٹنے کی بجائے کوئی اور تعزیری سزا دیجائے گی) حدیث سے حق غیر کے ناحق اخذ وغصب کی تعظیم ظاہر ہوئی کیونکہ نبی اکرم نے اس پر قسم کھائی ہے اور قسم مقسم علیہ کی تاکید کے ارادہ سے ہی اٹھائی جاتی ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ شراب پینا بھی کبائر میں شمار کیا گیا ہے اگر چہ مرتب ہونے والے اثرات تھوڑی مقدار پینے کی صورت میں وہ نہ ہوں گے جو اس صورت ہوتے کہ زیادہ مقدار میں پی جاتی اور حواس مختل ہوئے، جس قول کو نووی نے ترجیح دی ہے اسے اختیار کرنے میں بھی اس بابت کوئی اشکال نہیں کیونکہ نقصِ کمال کے بھی مراتب ہیں جو ایک دوسرے سے اقوی ہیں، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ ہر قسم کا انتہاب حرام ہے حتی کہ وہ بھی جس کی مالک نے اجازت دی مثلاً شادی کے موقع پر اچھالے گئے نوٹوں کو لوٹنا لیکن حسن، نخعی اور قتادہ نے تصریح کی ہے جیسا کہ ابن منذر نے ان سے نقل کیا کہ شرطِ تحریم یہ ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر ہو، بقول ابو عبیدہ یہی درست رائے ہے،

وہ لوٹ مار جس میں اختلافِ رائے ہے یہ وہ جس کی اس کے مالک نے اجازت واباحت دی اور اسکی غرض برابری اور مساوات کی بنیاد پر تھی لیکن قوی ضعیف پر غالب آ گیا (اور زیادہ حصہ سمیٹ لیا) جس سے مالک نے ناگواری محسوس کی تو یہ مکروہ ہے اور کبھی حرام کے درجہ تک پہنچ سکتی ہے مالکیہ، شافعیہ اور جمہور نے اسکی کراہت کی صراحت کی ہے جن صحابہ نے اسے مکروہ سمجھا ان میں ابو مسعود بدری اور تابعین میں سے نخعی اور عکرمہ ہیں، بقول ابن منذر اس جہتِ مذکورہ سے ان حضرات نے اسے مکروہ نہیں سمجھا بلکہ اس جہت سے کہ اس قسم کے امور میں اسے ہی کچھ حاصل ہوتا ہے جس میں فاضل توانائی اور حیا کی قلت ہے (یعنی کسی محترم انسان کے یہ شایانِ شان نہیں کہ مثلاً شادی کے پیسے لوٹنے والوں میں وہ بھی شامل ہو یا قطار میں لگ کر کھانا وصول کرے تو اس لحاظ سے انہوں نے اسے مکروہ گردانا) حنفیہ اور ان کے موافقین نے ابوداؤد کی عبداللہ بن قرط سے روایت کردہ اس حدیث سے احتجاج کیا جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم نے اپنے ذبح کردہ اونٹوں کی بابت فرمایا تھا جو چاہے گوشت کاٹ کر لے جائے، اسی طرح حضرت معاذ کی یہ مرفوع حدیث: (إنما نهيتكم عن نهبى العساكر فأما العرسان فلا) (یعنی میں نے لشکر گاہ کا مال خود سے اخذ کر لینے سے منع کیا تھا شادیوں بارے نہیں) یہ حدیث ضعیف ہے اسکی سند میں ضعف و انقطاع ہے، ابن منذر کہتے ہیں یہ شادیوں میں پیسے لوٹنے کی اباحت بارے قوی حجت ہے کیونکہ آپ کو معلوم تھا کہ لوٹنے کے اس عمل میں سب برابر نہیں ہو سکتے، اسی طرح کی بات اپ آپ کے ذبح کردہ اونٹوں کے بارہ میں بھی کہی جا سکتی ہے، ابن حجر تردید کرتے ہیں کہ آپ نے یہ اجازت صحابہ کرام کو دی تھی جو ورع وتقوی اور انصاف کے اعلی درجہ پر فائز تھے، ان کے غیر ان کے مثل نہیں ہو سکتے۔

- 2 باب مَا جَاءَ فِي ضَرْبِ شَارِبِ الْخَمْرِ (شراب خور کی حد)

ان حضرات کا رد مقصود ہے جو اس ضمن میں معین تعداد کے قائل ہیں، اس ضرب وجلد کی کمیت میں اختلاف کا بیان بھی مقصود ہے، شراب کی تحریم، اس کے وقت، سببِ نزول، اس کی حقیقت اور کیا یہ مشتق ہے اور کیا اس کی تذکیر جائز ہے؟ یہ سب مباحث کتاب الاشربہ کے شروع میں ذکر ہو چکے ہیں۔

- 6773حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ ح حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ ضَرَبَ فِي الْخَمْرِ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ وَجَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ .

طرفه - 6776

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک نے شرابخوری کی پاداش میں چھڑی اور جوتے سے مار لگائی، ابوبکر نے چالیس ضربیں لگائیں۔

(عن قتادة عن أنس) مسلم اور نسائی کی روایتوں میں صیغۂ سماع ہے اسے انہوں نے خالد بن حارث عن شعبہ سے تخریج کیا، یہ اس امر پر دال ہے کہ شبابہ کی شعبہ سے روایت میں جو قتادہ اور حضرت انس کے درمیان حسن کا واسطہ ہے جسے نسائی نے نقل کیا وہ مزید اتصال اسانید میں سے ہے۔ (أن النبی) اسی طرح شعبہ عن قتادہ کا طریق ذکر کیا متن نقل نہیں کیا اور ہشام عن قتادہ کے طریق

کی طرف تحول کر کے متن ان کے حسبِ سیاق ذکر کیا (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں ہمارے پاس موجود نسخوں میں طریقِ ہشام کا متن مذکور نہیں بلکہ وہ طریقِ شعبہ کی طرف متحول ہے) ایک باب بعد اسے انہی الفاظ کے ساتھ ایک اور شیخ کے حوالے سے ہشام سے نقل کیا ہے، جہاں تک شعبہ کا سیاق ہے تو اسے بیہقی نے خلافیات میں جعفر بن محمد قلانسی عن آدم شیخ بخاری کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا : (أن النبی ﷺ أتي برجل شرب الخمر فضربه بجريدتين نحواً من أربعين) (یعنی ایک شرابی کو لایا گیا تو نبی پاک نے ایک چھڑی لے کر چالیس کے لگ بھگ اسے ماریں) پھر ابوبکر نے بھی (اپنے دور میں) یہی کیا، حضرت عمر جب متمکن سریر آرائے خلافت ہوئے تو لوگوں سے مشاورت کی، ابن عوف نے کہا اخف الحدود (یعنی قرآن میں جن حدود کی سزائیں مذکور ہیں ان میں سب سے ہلکی حد) اسی (ضربیں) ہے تو حضرت عمر نے یہی اختیار کرلیا، خالد کی مشار الیہ روایت میں: (نحوا من أربعين) تک ہے اسے مسلم اور نسائی نے بھی محمد بن جعفر عن شعبہ کے حوالے سے آدم کی روایت کے مثل ذکر کیا البتہ کہا: (وفعله أبوبكر فلما كان عمر أي في خلافته استشار الناس الخ) آگے عبدالرحمٰن بن عوف کے مشورہ اور اس پر حضرت عمر کے عمل کا ذکر کیا، مسلم کے بعض رواۃ کے ہاں (أخفُّ الحدودِ ثمانين) ہے (یعنی بجائے: ثمانون کے) بقول ابن دقیق العید اس میں عاملِ نصب کا حذف ہے اور تقدیر ہے: (اجعله ثمانين) فاکہی نے تعقب کیا اور کہا یہ بعید و باطل ہے گویا عربی کے قواعد میں عدم تامل سے اس کا صدور ہوا ہے اور نہ مرادِ متکلم میں تامل کیا کیونکہ (مثلا) یہ کہنا جائز نہیں: (أجود الناس الزيدين) (اجعلهم) کو مقدر مان کر، کیونکہ حضرت عبد الرحمٰن کی مراد اخف الحدود کی بابت اِخبار تھا نہ کہ وہ اس کا حضرت عمر کو حکم دے رہے تھے (کہ اجعل مقدر مانا جائے) ظاہر امر یہ ہے کہ راویِ نصب کو وہم لگا، یہ احتمال لفظاً اور معناً غیر جائز کے ارتکاب سے اولیٰ ہے، ان کے تلمیذ ابن مرزوق نے اسکا رد کرتے ہوئے کہا کہ عبدالرحمٰن مستشار تھے اور مستشار مسئول ہوتا ہے اور مستشیر سائل اور کچھ بعد نہیں کہ مستشار آمر بنے،

کہتے ہیں جو مثال انہوں نے دی وہ غیر مطابق ہے، بقول ابن حجر بلکہ وہ ان کے ادعاء کہ عبدالرحمٰن نے فقط قصدِ اخبار کیا تھا، کے عین مطابق ہے! حق یہ ہے کہ انہوں نے قیاس پر استناد کرتے ہوئے انہیں اپنی رائے سے آگاہ کیا، قریب ترین تقدیرِ کلام یوں ہے: (أخف الحدود أجده ثمانين) یا (أجد أخف الحدود ثمانين) ابن عطار صاحبِ نووی نے شرح العمدہ میں استغراب کا مظاہرہ کیا جب بعض علماء سے نقل کیا کہ انہوں نے (أخف الحدود ثمانون) کے الفاظ ذکر کر کے انہیں بطورِ مبتدا اور خبر معرب کیا، کہتے ہیں روایۃً یہ منقول ہونے سے میں واقف نہیں حالانکہ یہ روایت ثابت ہے اور اس کی توجیہہ میں اولیٰ بات جو مسلم نے ہی معاذ بن ہشام عن ابیہ سے ذکر کی ہے کہ: (ثم جلد أبوبكر أربعين فلما كان عمر ودَنا الناسُ مِن الرِّيف والقُرى قال ما تَرَوْن في جَلْد الخمر؟ فقال عبد الرحمن بن عوف أرىٰ أنْ تَجْعَلَها كَأخَفِّ الحدود قال فجَلَدَ عمرُ ثمانين) تو اس طرح اس مختصر روایت سے محذوف کلام: (أرى أن تجعلها) اور حرفِ تشبیہ ہوا، نسائی نے یزید بن ہارون عن شعبہ سے (فضربه بالنعال نحوا من أربعين ثم أتي به أبوبكر فصنع به مثل ذلك) نقل کیا، ہمام نے اسے قتادہ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (فأمر قريبا من عشرين رجلا فجلده كل رجل جلدتين بالجريد والنعال) (یعنی بیس کے قریب آدمیوں سے اسے مارنے کا کہا تو ہر ایک نے شاخوں اور جوتوں سے دو دو ضربیں ماریں) اسے احمد نے اور بیہقی نے تخریج کیا،

یہ جامع ہے اس اختلاف کا جو شعبہ پر کیا گیا اور یہ کہ جملہ ضربات چالیس کے قریب تھیں نہ کہ یہ کہ دو شاخوں کے ساتھ چالیس مرتبہ مارا اور ضربات کی کل تعداد اسی بنی جیسا کہ بعض الناس نے جواب دیا ہے، اسے سعید بن ابوعروبہ نے قتادہ سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا: (جلد بالجريد والنعال أربعين) اسے ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ معلقا اور بیہقی نے موصولا تخریج کیا اسی طرح مسلم نے وکیع عن ہشام سے یہ الفاظ نقل کئے: (كان يضرب في الخمر مثله) صاحب العمدہ نے حضرت عبدالرحمٰن کا یہ قصہ صحیحین کی تخریج کی طرف منسوب کر دیا حالانکہ بخاری نے اس میں سے کچھ نقل نہیں کیا اسی پر عبدالحق نے الجمع میں پھر منذری نے جزم کیا ہاں حضرت عمر کی صنیع کو باب کی تیسری حدیثِ سائب میں بالمعنی ضرور ذکر کیا ہے، اس بارے مزید تفاصیل آگے ذکر ہوں گی، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں اس شخصِ مذکور کے نام سے صریحاً کسی جگہ واقف نہیں ہوا لیکن باب (ما يكره من لعن الشارب) میں مذکور سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہ نعیمان تھے۔

اس حدیث کو مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 3 باب مَنْ أَمَرَ بِضَرْبِ الْحَدِّ فِي الْبَيْتِ (گھر میں حد کا اجراء)

یعنی ان حضرات کے قول کے برخلاف جو کہتے ہیں کہ سراً حد نہ ماری جائے، حضرت عمر سے ان کے بیٹے ابوشحمہ کی بابت وارد ہے جب مصر میں اس نے شراب نوشی کی اور حضرت عمرو بن عاص نے گھر کے اندر اسے حد ماری تو حضرت عمر نے اس کا انکار کیا اور اسے مدینہ طلب کر کے سرِ عام ضربیں لگائیں، اسے ابن سعد نے نقل کیا اور زبیر نے اس کی طرف اشارہ کیا اور عبدالرزاق نے اسے بسند صحیح ابن عمر سے مطولا نقل کیا، جمہور اہل علم کے نزدیک ایسا کر لینے سے اکتفاء ہے انہوں نے حضرت عمر کے اس فعل کو اپنے بیٹے کی تادیب میں مبالغہ پر محمول کیا، یہ نہیں کہ اقامتِ حد جہراً ہی صحیح ہوگی۔

- 6774 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ جِيءَ بِالنُّعَيْمَانِ أَوْ بِابْنِ النُّعَيْمَانِ شَارِبًا فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ كَانَ بِالْبَيْتِ أَنْ يَضْرِبُوهُ قَالَ فَضَرَبُوهُ فَكُنْتُ أَنَا فِيمَنْ ضَرَبَهُ بِالنِّعَالِ

طرفاه 2316، - 6775 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۵۱۵)

عبدالوہاب سے ابن عبدالمجید ثقفی، ایوب سے سختیانی اور ابن ابوملیکہ سے مراد عبداللہ بن عبیداللہ ہیں اگلے باب میں نام مذکور ہے۔ (عن عقبة بن الحارث) یعنی ابن عامر بن نوفل بن عبدمناف، احمد کی عبدالوارث عن ایوب سے روایت میں: (حدثني عقبة) ہے یہ سب اس کے وصل پر متفق ہیں، اسماعیل بن علیہ نے مخالفت کی اور کہا: (عن أيوب عن ابن أبي مليكة مرسلا) اسے مسدد نے ان سے نقل کیا۔ (جيء) سب نے صیغۂ مجہول سے نقل کیا، الوکالہ میں اسے لانے والے کا نام ذکر کیا تھا، المبہمات میں تصنیف کرنے والے کسی نے اس پر متنبہ نہیں کیا۔

(بالنعيمان أو الخ) آمدہ باب کی نسخۂ کشمیہنی کی روایت میں: (نعیمان) ہے دونوں جگہوں میں بغیر الف و لام کے،

اس پر کتاب الوکالہ میں توجہ مبذول کرائی اور یہ کہ اسماعیلی کے ہاں بغیر شک کے (النعيمان)واقع ہے وہیں ان کا نسب نامہ ذکر کیا تھا، زبیر بن بکار اور ابن مندہ نے دو طرق کے ساتھ یہ حدیث تخریج کی اور بغیر شک کے (النعيمان) ذکر کیا زبیر کی روایت میں ہے: (كان النعيمان يصيب الشراب) یہ ابن عبد البر کے اس قول کیلئے معکر ہے کہ جسے شراب نوشی کے جرم میں لایا گیا تھا وہ ابن النعیمان تھا کیونکہ نعیمان کے ترجمہ میں کہا گیا ہے کہ نیک آدمی تھے اور ان کا ایک بیٹا تھا جو شربِ خمر میں منہمک ہوا تو نبی اکرم نے اس پر حد نافذ کی، ایک اور جگہ لکھا میرا گمان ہے کہ ابن نعیمان کو جرمِ شراب نوشی میں پچاس سے زیادہ مرتبہ حد لگائی گئی، زبیر نے یہ بھی ذکر کیا کہ مزاحیہ شخص تھا، اس ضمن میں ان کا سویبط بن حرملہ اور مخرمہ بن نوفل والدِ مسور کے ساتھ امیر المومنین عثمان کے حوالے سے ایک قصہ بھی ہے جسے زبیر نے کئی اور قصوں سمیت اپنی کتاب الفکاھۃ والمزاح میں تحریر کیا، محمد بن سعد کے بقول حضرت معاویہ کی خلافت تک زندہ تھے۔

(شاربا) وہیب کی روایت میں ہے: (وهو سكران) مزید یہ بھی ذکر کیا: (فشق على النبيﷺ مشقة شديدة) اس قصۂ نعیمان سے متعلق کچھ مزید تفصیل آمدہ باب میں آئے گی، اس سے عالمِ مدہوشی میں ہی اقامتِ حد پر استدلال کیا گیا ہے بعض ظاہریہ نے یہی اختیار کیا، جمہور کا موقف اس کے برخلاف ہے انہوں نے حدیث کی تاویل یہ کہ مراد سببِ ضرب کا ذکر ہے اور وہ حالتِ ضرب میں بھی اس وصف سے ذکر کئے گئے ہیں (یہ نہیں کہ ضرب کے وقوع کے وقت حقیقۃً مدہوش تھے) اس کی تائید اس امر سے کی کہ حد نافذ کرنے سے مقصود اِیلام (یعنی درد پہنچانا) ہے تاکہ آئندہ کیلئے باز رہے (اور مدہوشی کی حالت میں حد مارنے سے اسے تو کچھ خاص محسوس ہی نہ ہوگا) حدیث سے شراب کی تحریم اور اس کے شارب پر وجوبِ حد ثابت ہوئی، چاہے زیادہ پی ہو یا تھوڑی اور چاہے نشہ چڑھا ہو یا نہیں۔

- 4 باب الضَّرْبِ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ (چھڑی اور جوتے کے ساتھ اجرائے حد)

یعنی شراب نوشی میں، اشارہ کیا کہ کوڑے ہی مارنا شرط نہیں، اس ضمن میں اختلافِ اقوال ہے، تین اقوال سامنے آتے ہیں شافعیہ کے ہاں اوجہ یہ کہ کوڑے کے ساتھ بھی حد کا نفاذ جائز ہے اور ہاتھوں، جوتوں اور کپڑوں کے ساتھ بھی، دوسرا قول یہ کہ کوڑے مارنا ہی متعین ہے اور سوم یہ کہ ضرب متعین ہے، راجح قول (یعنی اول) کیلئے دلیل یہ ہے کہ نبی کریم کے عہد میں یہی ہوا اور اس کا نسخ ثابت نہیں جبکہ کوڑے مارنے کا رواج صحابہ کرام کے دور میں ہوا جو اس کے جواز پر دال ہے، تیسرے قول کی حجت یہ ہے کہ شافعی نے الام میں لکھا ہے کہ اگر کوڑے کے ساتھ اقامتِ حد کی گئی جس کے نتیجہ میں وہ مر گیا تو دیت کی ادائیگی ضروری ہے تو اس کے اور زائد از مذکور کے مابین تسویہ کیا تو یہ دال ہوا کہ اصلِ ضرب بغیر سوط ہے، ابو الطیب اور ان کے اتباع نے صراحت کی کہ کوڑے کے ساتھ مارنا جائز نہیں، قاضی حسین نے تعیینِ سوط کی صراحت کی اور اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ اجماعِ صحابہ ہے، القضاء میں اسکے موافق ایک نص نقل کی لیکن اجماعِ صحابہ کے ساتھ استدلال کرنا محلِ نظر ہے! نووی نے شرحِ مسلم میں لکھا ہے کہ ان کا اجماع ہے کہ اگر شاخ، جوتوں اور کپڑوں کے کناروں کے ساتھ مارا تو اس میں اکتفاء ہے پھر کہا اصح یہ ہے کہ کوڑے مارنا بھی جائز ہے! بعض کا اسے ہی شرط قرار دینا شاذ اور صحیح احادیث کے مخالف ہے، بقول ابن حجر بعض متاخرین نے درمیانی راہ اختیار کی اور متمردین (یعنی عادی مجرموں) کیلئے تعیین

سوط اور ضعفاء کیلئے کپڑوں کے کناروں اور جوتوں کے ساتھ اور دیگر کیلئے اس کی تعیین کی جوان کے لائق ہو، یہ متجہ ہے، ابن دقیق العید نے بعض سے نقل کیا کہ (نحوا من أربعین) کا معنی ہے کہ عصا کے ساتھ مثلا اگر مارتے تو اندازاً چالیس مارتے عددِ معین مراد نہیں اسی لئے عبد الرحمٰن بن ازہر کے بعض طرق میں ہے کہ حضرت ابوبکر نے (اپنے دور میں) اس موقع کے بعض حاضرین سے اس ضرب کی بابت استفسار کیا اور اس نے اندازاً چالیس بتلائی تو انہوں نے شراب نوشی کرنے والوں کو چالیس ضربات لگانی شروع کیں، کہتے ہیں میرے نزدیک یہ خلافِ ظاہر ہے دوسری روایت میں ان کا یہ قول اسے بعید کرتا ہے: (جلد فی الخمر أربعین) بقول ابن حجر اس تاویل کو ہمام عن انس کی روایت میں گزرے یہ الفاظ بعید کرتے ہیں: (وأمر عشرین رجلا فجلده کل رجل جلدتین بالجرید والنعال) ، اس کے تحت بخاری پانچ احادیث لائے ہیں۔

- 6775حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُتِيَ بِنُعَيْمَانَ أَوْ بِابْنِ نُعَيْمَانَ وَهُوَ سَكْرَانُ فَشَقَّ عَلَيْهِ وَأَمَرَ مَنْ فِي الْبَيْتِ أَنْ يَضْرِبُوهُ فَضَرَبُوهُ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ وَكُنْتُ فِيمَنْ ضَرَبَهُ

طرفاه 2316، - 6774 (سابقہ)

یہ سابقہ باب میں گزری۔

- 6776حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ جَلَدَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الْخَمْرِ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ وَجَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ (کچھ قبل اس کا ترجمہ گزرا)

یہ بھی پہلے باب میں گزری ہے اس میں قولہ (جلده) وہاں ضرب کا لفظ تھا، دونوں میں منافات نہیں کیونکہ یہاں (جلد) کا معنی کوڑا مارنا نہیں بلکہ یہ ہے: (ضربه فاصاب جلده) (یعنی ایسی ضرب جو اس کی جلد یعنی جسم کو پہنچی)۔

- 6777حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو ضَمْرَةَ أَنَسٌ عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْهَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ قَالَ اضْرِبُوهُ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَمِنَّا الضَّارِبُ بِيَدِهِ وَالضَّارِبُ بِنَعْلِهِ وَالضَّارِبُ بِثَوْبِهِ فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ أَخْزَاكَ اللَّهُ قَالَ لَا تَقُولُوا هَكَذَا لَا تُعِينُوا عَلَيْهِ الشَّيْطَانَ

طرفه - 6781

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم کی خدمت میں ایک شرابی لایا گیا تو آپ نے فرمایا اس کو مارو، ابو ہریرہؓ کہتے ہیں ہم میں سے بعض لوگوں نے تو اس کو ہاتھ سے، بعض نے جوتوں سے اور بعض نے کپڑے سے مارا پھر جب مار چکے تو کسی شخص نے اس کو کہا کہ اللہ تجھ کو رسوا کرے، آپ نے فرمایا یوں مت کہو اور اس کے خلاف شیطان کے معاون مت بنو۔

ابوضمرہ انس سے مراد ابن عیاض ہیں۔ (عن یزید بن الهاد) یہ یزید بن عبد اللہ بن اسامہ بن عبد اللہ بن شداد بن الہاد ہیں جو اپنے جدِ اعلی کی نسبت سے یہاں مذکور ہوئے یہ، ان کے شیخ اور شیخِ شیخ مدنی اور تابعی ہیں اگلے باب کے آخر میں: (أنس بن

عیاض حدثنا یزید بن الھاد) ہے۔ (عن محمد بن إبراھیم) یعنی ابن حارث بن خالد تیمی، طحاوی کی نافع بن یزید عن ابن الہاد سے روایت میں اضافہ کیا کہ انہوں نے ابوسلمہ عن محمد بن ابراہیم سے اسکی تحدیث کی، ابوسلمہ سے مراد ابن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں، طحاوی کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ (برجل قد شرب) آمدہ باب کی روایت میں: (بسکران) ہے، یہ شخص ممکن ہے عبداللہ ہوں جنہیں حمار کے لقب سے پکارا جاتا تھا، اگلے باب کی حدیثِ عمر میں ان کا ذکر ہے جیسا کہ ابن نعیمان ہونا بھی محتمل ہے، اول اقرب ہے کیونکہ ان کے قصہ میں ہے کہ ایک شخص نے کہا: (اللھم العنه) اس کا نحو حدیثِ ابوہریرہ میں مذکور اسی قصہ میں ہے لیکن اس کے الفاظ ہیں: (قال بعض القوم أخزاك اللہ) یہ بھی احتمال ہے کہ کوئی تیسرا شخص ہو کیونکہ حضرت عمر کی دونوں حدیثوں اور ابوہریرہ کی حدیث میں جوابِ مختلف ہے، نسائی نے بسند صحیح ابوسعید سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے پاس ایک مدہوش کو لایا گیا تو اسے مارنے کا حکم دیا تو ہاتھوں اور جوتوں کے ساتھ اس کی مرمت کی گئی، عبدالرزاق کے ہاں صحیح سند کے ساتھ تابعیِ کبیر عبید بن عمیر سے منقول ہے کہ جو نبی کریم کے عہد میں اور عہدِ ابوبکر اور حضرت عمر کے ابتدائی دور میں شراب نوشی کرتا اسے ہاتھوں اور جوتوں کے ساتھ مارا جاتا۔

(بعض القوم) آمدہ روایت میں: (فقال رجل) ہے، یہ حضرت عمر تھے اگر یہ قصہ قصۂ حمار پر مشتمل حدیثِ عمر کے ساتھ متحد ہے، آگے اس کی توضیح کروں گا۔ (لا تقولوں الخ) دوسری روایت میں ہے: (لا تکونوا عَوْن االشیطان علی أخیکم) اس کی توجیہہ یہ ہے کہ شیطان تو چاہتا ہے کہ معصیت کو ان کے لئے مزین کرے تا کہ اس طرح رسوائی حاصل ہو تو اگر لوگ بھی اس کے لئے رسوائی کی دعا کریں تو گویا انہوں نے شیطان کے مقصود کی تحصیل کی، ابوداؤد کے ہاں ابن وہب عن حیوہ بن شریح و یحی بن ایوب و ابن لہیعہ، یہ تینوں یزید بن الہاد سے راوی ہیں، کی روایت میں اس کا نحو ہے آخر میں ہے: (ولکن قولوا اللھم اغْفِرْ لَهٗ اللھمَّ ارْحَمْهُ) ذکرِ ضرب کے بعد یہ زیادت بھی کی: (ثم قال رسول اللہ ﷺ لأصحابه بَكِّتُوْهُ) یہ امر بالتبکیت ہے جو اس کے قبیح فعل کے مقابلہ میں اس کی مواجہت ہے، روایت میں اس کی تفسیر آپ کے اس قول کے ساتھ کی گئی کہ اسے وعظ و نصیحت کرتے ہوئے صحابہ کہنے لگے اللہ سے ڈر نہیں لگا؟ رسول اللہ سے بھی حیا نہیں کی؟ پھر اسے جانے دیا، شافعی کی عبدالرحمٰن بن ازہر سے روایت میں ضرب کے ذکر کے بعد ہے: (ثم قال علیه السلام بکتوہ فبکتوہ ثم أرسله) اس سے مستفاد ہوا کہ گناہگار کے لئے اللہ تعالیٰ کی رحمت سے اِبعاد کی بددعا جیسے لعنت کرنا، منع ہے، اس کی مزید تفصیل آمدہ باب میں آئے گی۔

اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 6778 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو حَصِينٍ سَمِعْتُ عُمَيْرَ بْنَ سَعِيدٍ النَّخَعِيَّ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَالَ مَا كُنْتُ لأُقِيمَ حَدًّا عَلَى أَحَدٍ فَيَمُوتَ فَأَجِدَ فِي نَفْسِي إِلَّا صَاحِبَ الْخَمْرِ فَإِنَّهُ لَوْ مَاتَ وَدَيْتُهُ وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَسُنَّهُ

ترجمہ: حضرت علیؓ سے روایت ہے، کہتے تھے جس شخص پر میں حد قائم کروں اور مر جائے تو اس کا کچھ رنج نہ ہوگا سوائے شرابی کے کہ اگر یہ مر جائے تو میں اس کا خون بہا ادا کروں گا کیونکہ رسول اللہ سے اس کے متعلق کوئی حدِ مخصوص صادر نہیں ہوئی۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں مسلم کی روایت میں تصریح ہے، عمیر بن سعید ثقہ تابعیِ کبیر ہیں بقول نووی صحیحین کے سب نسخوں میں یہی ہے، حمیدی کی الجمع میں (سعد) واقع ہوا، یہ غلط ہے مہذب وغیرہ میں (عمر بن سعد) ہے، یہ فحش غلطی ہے بقول ابن حجر بخاری کے بعض نسخوں میں حمیدی کی طرح مذکور ہے پھر میں نے ابو علی جیانی کی تقیید میں ابو زید مروزی کے حوالے سے مذکور پڑھا کہ صواب سعید ہے، ابن حزم نے جزم سے لکھا کہ بخاری میں (سعد) ہے شائد یہی حمیدی کا ماخذ ہیں، نسائی اور طحاوی کے ہاں (عمر) ہے جیسا کہ مہذب میں لیکن دونوں کے ہاں والد کا نام (سعید) ہے ابن حزم نے عمیر اور ان کے والد کے ناموں میں اسی اختلاف کی وجہ سے اس طریق کو معلول قرار دیا مگر یہ ایسی علت نہیں جو صحتِ روایت کے لئے قادح ہو، ان کی توثیق موجود ہے، یہ عمیر مذکور ۱۱۵ھ تک زندہ تھے۔

(لأقيم) لام نفی کی تاکید کے لئے ہے جیسے اس آیت میں: (وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ) [البقرة: ۱۴۳]۔ (فيموت فأجد) دونوں میں نصب کے ساتھ، اجد وجد سے ہے، اسکے کئی معانی ہیں یہاں مناسب ولائق حزن ہے، (فيموت) (أقيم) سے مسبب ہے جب کہ (فأجد) سبب ومسبب دونوں سے مسبب ہے۔ (إلا صاحب الخمر) یعنی اس کا شارب، یہ نصب کے ساتھ ہے رفع بھی جائز ہے، استثناء منقطع ہے یعنی: (لكِنْ أجِدُ مَنْ حَدَّ شارب الخمر إذا مات) یہ بھی محتمل ہے کہ تقدیر یہ ہو: (ما أجدُ مِنْ موتِ أحدٍ يُقَام عليه الحد شئيا إلا مِنْ موت شارب الخمر) اس پر استثناء متصل ہوگا، یہ بات طیبی نے لکھی۔ (وديته) یعنی اس کے مستحق وارث کو دیت ادا کروں گا، ایک دیگر طریق میں یہ مفسراً واقع ہے اسے نسائی اور ابن ماجہ نے شعبی عن عمیر بن سعید سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (سمعت عليا يقول مَنْ أقَمْنَا عليه حدا فمات فلا ديةَ له إلا مَنْ ضربناه في الخمر) (یعنی ہم سے اقامتِ حدود کرتے ہوئے جسکا اتلافِ جان ہوا تو اسکی کوئی دیت نہیں ماسوائے شرابخوری کی حد کے)۔ (لم يسنه) یعنی اس میں کوئی تعداد معین نہیں فرمائی، شریک کی روایت میں ہے: (فإن رسول الله ﷺ لم يستن فيه شيئا) شعبی کی روایت میں ہے: (فإنما هو شيء صنعناه) (یعنی یہ ہم نے مقرر کیا ہے)

تکملہ کے تحت لکھتے ہیں اس امر پر اتفاق ہے کہ جس کی حد کے نفاذ کے دوران موت واقع ہوگئی اس کے قاتل پر کوئی ہرجانہ وغیرہ نہیں ماسوائے شراب نوشی کی حد کے تو حضرت علی سے اس ضمن میں وہ جو مذکور ہوا، شافعی کہتے ہیں اگر کوڑے کے سوا کسی اور چیز سے مارا جا رہا تھا (اور اس اثناء موت واقع ہوگئی) تب کوئی تاوان نہیں لیکن اگر کوڑوں کے ساتھ حد نافذ کی جا رہی تھی تو بعض نے کہا دیت دینا پڑے گی اور بعض نے کہا: (قدر تفاوت مابين الجلد بالسوط وغيره) (یعنی اس تفاوت کے بقدر جو کوڑے اور دیگر کے ساتھ مارنے میں ہے) تو دیت اس میں عاقلة الامام (یعنی حاکم کے اقارب پر) پر ہے اسی طرح اگر چالیس سے زیادہ ضربیں لگائی جا رہی تھیں (اور اس اثناء مر گیا)۔

اس حدیث کو مسلم، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 6779 حَدَّثَنَا مَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْجُعَيْدِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خُصَيْفَةَ عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ كُنَّا نُؤْتَى بِالشَّارِبِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَإِمْرَةِ أَبِي بَكْرٍ وَصَدْرًا مِنْ خِلَافَةِ

عُمَرَ فَنَقُومُ إِلَيْهِ بِأَيْدِينَا وَنِعَالِنَا وَأَرْدِيَتِنَا حَتَّى كَانَ آخِرُ إِمْرَةِ عُمَرَ فَجَلَدَ أَرْبَعِينَ حَتَّى إِذَا عَتَوْا وَفَسَقُوا جَلَدَ ثَمَانِينَ

ترجمہ: سائب بن یزید کہتے ہیں عہدِ نبوی، دورِ ابو بکر اور دورِ عمری کے شروع میں شرابخور کو لایا جاتا تو ہم اسکی طرف کھڑے ہوتے اور اپنے ہاتھوں، جوتوں اور اپنی چادروں کے ساتھ اسے پھینٹی لگاتے پھر حضرت عمر کے آخری دور میں اس مار کی حد چالیس مقرر کردی پھر جب دیکھا کہ یہ لت بڑھ گئی ہے تو اسکی حد اسی ضرب مقرر کردی۔

جعید مصغراً ہے، جعد بھی کہا جاتا ہے تابعیِ صغیر ہیں کتاب الطہارہ میں سائب بن یزید سے ان کی ایک روایت گزری ہے یہاں وہ ان سے بالواسطہ روایت کر رہے ہیں، بخاری کی یہ سند نہایت عالی ہے کیونکہ ان کے اور تابعی کے مابین صرف ایک واسطہ ہے تو حکماً یہ ثلاثی ہے اگرچہ یہاں تابعی دیگر تابعی کے واسطہ کے ساتھ صحابی سے راوی ہیں، بخاری میں اس کی متعدد نظائر ہیں اس کی مثل جو کتاب العلم میں عبید اللہ بن موسی عن معروف عن ابوالطفیل عن علی سے روایت تخریج کی، ابوالطفیل صحابی ہیں تو وہ بھی ثلاثیات کے حکم میں ہے، نسائی نے اسے حاتم بن اسماعیل عن جعید سمعت السائب سے نقل کیا تو اس پر دونوں کے مابین یزید بن خصیفہ کا ذکر یا تو یہ مزید اتصالِ اسانید سے ہے یا پھر جعید نے سائب سے اس کا سماع کیا اور یزید سے اس کا استثبات کیا، تاماً ذکر کرتے ہوئے کبھی واسطہ ذکر کر دیتے تھے، یہ یزید بن عبداللہ بن خصیفہ ہیں بعض نے کہا یزید بن عبداللہ بن یزید بن خصیفہ تو اس لحاظ سے والد کے دادا کی طرف یہاں منسوب مذکور ہوئے، خصیفہ مذکور ابن یزید بن ثمامہ ہیں یعنی سائب بن یزید کے بھائی تو یزید بن خصیفہ کی یہ روایت اپنے والد کے چچا یا پھر اپنے دادا کے چچا سے ہوئی۔

(کنا نؤتی بالشارب) اس میں قائل کی صیغۂ جمع کے ساتھ اسنادِ فعل ہے وہ اس میں مجازاً داخل ہیں کیونکہ کسی امر میں ان کے ساتھ برابر کے شریک ہیں اگرچہ بذات خود وہ مباشرِ فعل نہیں کیونکہ سائب تو عہدِ نبوی میں نہایت کم سن تھے، الترجمہ النبویہ میں گزرا کہ نبی اکرم کی وفات کے وقت چھ برس کے تھے تو بعید ہے کہ نبی اکرم کے مجالس میں شراب خور پر اس حد کے نفاذ میں صحابہ کرام کے مشارک ہوئے ہوں تو گویا (کنا) سے ان کی مراد صحابہ کرام ہیں لیکن محتمل ہے کہ اس موقع پر اپنے والد یا چچا کے ہمراہ موجود بھی رہے ہوں تو حقیقۃً ان کے مشارک ہوئے تب یہ اسناد حقیقی ہوگی (نہ کہ مجازی)۔ (وإمرة أبی بكر) حاتم کی روایت میں ہے: (من زمن النبیﷺ وأبی بكر و بعض زمان عمر)۔

(فجلد أربعين) اس کا ظاہر یہ ہے کہ چالیس کی تعیین حضرت عمر کے آخرِ عہد میں ہوئی مگر ایسا نہیں کیونکہ حضرت خالد بن ولید نے جو حضرت عمر کو خط لکھا تھا اس سے دلالت ملتی ہے کہ حضرت عمر نے اسی ضربیں لگانے کا حکم اپنے دور کے وسط میں جاری کیا تھا کیونکہ اسی زمانہ میں حضرت خالد کی وفات ہوئی تو اولا مذکور غایت سے مراد چالیس کا استمرار ہے تو فاء اس میں آخرالامر کے لئے معقب نہیں بلکہ یہ ابو بکر کے زمان کے لئے اور عہدِ عمری میں جو واقع ہوا، اس کے بیان کے لئے ہے تو تقدیرِ کلام ہے: (فاستمر جلد الأربعين) قولہ: (حتى اذا عتوا) میں جو دیگر ایک غایت ہے وہ غایتِ اولی کی تاکید کے لئے اور غایتِ اولی کے بعد جو حضرت عمر کی صنیع تھی اس کے بیان کے لئے ہے! نسائی نے اسے مغیرہ بن عبدالرحمٰن عن جعید کی روایت سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (حتی

كان وسط إمرة عمر فجلد فيها أربعين حتى إذا عتوا) اس میں کوئی اشکال نہیں۔

(إذا عتوا) عتو جو تجبر (یعنی تکبر) ہے، سے یہاں مراد شراب نوشی میں مبالغہ فی الفساد اور سرکشی میں انہماک ہے کیونکہ اس سے فساد ناشئ ہے۔ (وفسقوا) یعنی دائرۂ اطاعت سے نکلے، روایتِ نسائی میں ہے: (فلم ينكلوا) أي يدعوا (یعنی باز نہ آئے)۔

(جلد ثمانين) عبید بن عمیر جو کبار تابعین میں سے ہیں، کے مرسل جسے عبدالرزاق نے ان سے حدیثِ باب کے نحو نقل کیا، میں ہے کہ حضرت عمر نے شراب نوشی کی کی حد چالیس کوڑے کر دی، جب دیکھا کہ لوگ باز نہیں آ رہے تو ساٹھ کر دی اس پر بھی باز نہ آئے تو اسی کوڑے کر دئے اور کہا: (هذا أدنى الحدود) (یعنی کم از کم مقدارِ حد جو کتاب وسنت میں مذکور ہوئی) یہ دال ہے کہ انہوں نے ابن عوف سے موافقت کی اس امر میں کہ اسی ادنی الحدود ہے، اس سے ان کی مراد قرآن میں مذکور حدود جو حدِ زنا، حدِ سرقہ اور حدِ قذف ہیں، میں سے عقوبت کے لحاظ سے اخف اور تعداد کے لحاظ سے کمتر ہے! شعبہ کی حضرت انس کے طریق سے روایت میں اس کا سبب مذکور گزرا اور ابن عوف کی کلام بھی کہ اخف الحدود اسی ہے جس پر حضرت عمر نے صاد کیا، مالک نے مؤطا میں ثور بن یزید سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے اس ضمن میں صحابہ کرام سے جب مشاورت کی تو حضرت علی نے کہا ہمارا خیال ہے آپ اسی کر دیں کیونکہ جب شراب پئے گا تو نشہ چڑھے گا نشہ چڑھے گا تو ہذیان بکے گا اور ہذیان بکے گا تو الزام دھرے گا (یعنی الٹی سیدھی باتیں کرے گا اور تہمت دھرنے والے پر اسی کوڑے مقرر ہیں) تو حضرت عمر نے یہی کیا، یہ مفصل ہے اسے نسائی اور طحاوی نے یحی بن فلیح عن ثور عن عکرمہ عن ابن عباس سے مطولا موصول کیا اس میں ہے کہ شراب خوروں کو عہدِ نبوی میں ہاتھوں، جوتوں اور لاٹھیوں کے ساتھ مارا جاتا تھا، دورِ صدیقی میں پہلے کی نسبت ان کی تعداد کثیر ہوئی تو ابوبکر نے کہا اگر ہم ان کے لئے کوئی حد مقرر کر لیں تو عہدِ نبوی میں اس ضمن کی مار کا قصد کیا تو ان کی وفات تک چالیس ضربیں ہی رہیں پھر حضرت عمر کا زمانۂ خلافت آیا تو یہی فعل جاری رہا حتی کہ ایک شخص حاضر کیا گیا، تو ایک قصہ ذکر کیا اور یہ کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے قول: (لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا) کی (فاسد) تاویل کی اور ابن عباس نے اس سے مناظرہ اور بقیہِ آیت سے احتجاج کیا جو قولہ تعالیٰ ہے: (إذا مَا اتَّقَوْا) جب کہ جو اللہ کے حرام کردہ کا ارتکاب کرتا ہے وہ متقی نہیں تو حضرت عمر نے کہا تم لوگوں کی کیا رائے ہے؟ تو حضرت علی نے کہا.........سابق الذکر ان کی کلام ذکر کی

اس اثر کے حضرت علی سے کئی طرق ہیں ان میں طبرانی، طحاوی اور بیہقی نے اسامہ بن زید عن زہری عن حمید بن عبدالرحمٰن کے طریق سے نقل کرنا جس میں ہے کہ بنی کلب کا ایک شخص جسے ابن دہرہ کہا جاتا تھا، نے انہیں خبر دی کہ حضرت ابوبکر شراب نوشی کے جرم میں چالیس مارا کرتے تھے اور عمر بھی، کہتے ہیں مجھے حضرت خالد بن ولید نے حضرت عمر کے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ لوگ شراب نوشی میں یہ سوچ کر کہ سزا کم ہے منہمک ہوئے ہیں تو حضرت عمر نے حاضرین سے کہا آپ حضرات کی کیا رائے ہے؟ کہتے ہیں اس وقت ان کے پاس مسجد میں حضرات علی، طلحہ، زبیر اور عبدالرحمٰن بن عوف تھے تو علی نے کہا.........آگے اسی روایتِ ثور کی مانند ذکر کیا، اسی طرح عبدالرزاق کے ہاں معمر عن ایوب عن عکرمہ سے یہ منقول ہے، ابن ابوشیبہ نے ابوعبدالرحمٰن سلمی عن علی نقل کیا کہ اہلِ شام کے چند لوگوں نے شراب نوشی کی اور اس آیتِ مذکورہ کی تاویل کی تو حضرت عمر نے ان کے بارہ میں مشاورت کی، میں نے کہا میرا خیال ہے

آپ انہیں توبہ کا کہیں اگر کرلیں تو (شراب نوشی کے جرم میں) اسی اسی ضربیں لگائیں اور اگر توبہ نہ کریں (کیونکہ وہ آیت کی تاویل کرتے ہوئے کہہ رہے تھے کہ اللہ تعالیٰ تو کہتا ہے ایمان وعمل صالح والوں پر جو کچھ وہ کھائیں پئیں، کوئی گناہ نہیں، اس سے وہ شراب نوشی کو جائز تصور کر رہے تھے) تو ان کی گردنیں اڑا دیں، کیونکہ انہوں نے اللہ کے حرام کردہ کو حلال سمجھا، انہوں نے یہی کیا انہوں نے توبہ کرلی پھر انہیں اسی اسی ضربیں لگائیں، ابوداؤد اور نسائی نے عبدالرحمٰن بن ازہر سے اس شراب خور کے قصہ میں جسے نبی اکرم نے حنین کے مقام پر حد لگائی تھی، ذکر کیا کہ حضرت عمر کا دور تھا تو حضرت خالد نے انہیں خط لکھا کہ لوگ شراب پینے میں منہمک ہو گئے اور سزا کو معمولی سمجھا ہے، کہتے ہیں ان کے پاس مہاجرین وانصار بیٹھے تھے تو ان کے سامنے یہ مسئلہ رکھا تو اس امر پر ان کی رائے مجتمع ہوئی کہ اسی ضربات لگانے کا حکم جاری کردیں، حضرت علی نے کہا..........الخ

عبدالرزاق نے ابن جریج ومعمر عن زہری سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے اس ضمن میں چالیس کوڑے سزا اور حضرت عمر نے اسی مقرر کی، طحاوی لکھتے ہیں حضرت علی سے متواتر اخبار مروی ہیں کہ نبی اکرم نے شراب نوشی میں کوئی معین تعداد مقرر نہیں فرمائی تو وہ احادیث ذکر کیں جن میں ابوہریرہ، عقبہ بن حارث اور عبدالرحمٰن بن ازہر کی احادیث کی طرح کوئی تعداد مذکور نہیں بلکہ صرف یہ ہے کہ حکم دیا کہ اسے مارو! تو لوگوں نے جوتوں، شاخوں اور چھڑیوں کے ساتھ مارا پھر نبی اکرم نے مٹھی میں مٹی لی اور اس کے چہرے پر پھینک دی، ان کا تعاقب کیا گیا ہے کہ اس کے بعض طرق میں وہ مذکور ہے جو ان کے قول کے مخالف ہے، یہ وہ جسے ابوداؤد اور نسائی نے اسی روایت میں یہ الفاظ ذکر کیے کہ حضرت ابوبکر کے پاس ایک شرابی کو لایا تو اسی تعداد میں ضربیں لگائیں جو عہد نبوی میں تھیں اور یہ چالیس ضربیں تھیں پھر حضرت عمر کا ایک واقعہ ذکر کیا کہ ایک شراب خور کو لایا گیا تو چالیس ضربات لگائیں، یہ اس امر پر دال ہے کہ اگرچہ حدیث میں کسی معین عدد پر تنصیص نہیں لیکن چونکہ حضرت ابوبکر نے چالیس ضربات لگانے میں اس پر استناد کیا ہے لہذا اس ضمن میں حجت ہے، اس کی تائید مسلم کی حضیر بن منذر کے طریق سے منقول روایت کرتی ہے کہ حضرت عثمان نے حضرت علی کو حکم دیا کہ ولید بن عقبہ کو شراب نوشی کے جرم میں حد لگائیں تو انہوں نے عبداللہ بن جعفر سے کہا اسے مارو، تو انہوں نے مارنا شروع کیا جب چالیس تک پہنچے تو کہا رک جاؤ نبی اکرم نے چالیس ضربات ماریں اور حضرت ابوبکر نے بھی چالیس جب کہ حضرت عمر نے اسی ماریں اور یہ سب سنت ہے اور یہ مجھے زیادہ پسند ہے تو اس میں جزم ہے کہ نبی اکرم نے چالیس ضربیں ماریں، تمام روایات میں تعداد مذکور نہیں ماسوائے حضرت انس کی بعض سابق الذکر روایات کے کہ ان میں: (نحو الأربعين) ہے، تطبیق یہ ہے کہ حضرت علی نے اربعین کا اطلاق کیا ہے تو یہ علی وجہ التقریب ذکر کرنے والوں پر حجت ہے، طحاوی مدعی ہیں کہ ابوساسان کی یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ ان مذکورہ آثار کی مخالف ہے اور اس لئے کہ اس کے ایک راوی عبداللہ بن فیروز جو داناج کے لقب سے معروف تھے، ضعیف ہیں، بیہقی نے تعقب کرتے ہوئے لکھا کہ یہ صحیح حدیث ہے مسانید اور سنن میں یہ مخرج ہے اور ترمذی نے اس کے متعلق امام بخاری سے پوچھا تھا اور انہوں نے اسے قوی قرار دیا تھا، مسلم نے بھی صحیح قرار دی اور لوگوں نے اسے تلقی بالقبول کیا ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں یہ اس باب میں اثبت ترین شیٔ ہے۔

بیہقی لکھتے ہیں حدیث کی صحت اس کے رواۃ کی ثقاہت پر منحصر ہوتی ہے اور حفاظِ حدیث کے ہاں یہ معروف ومقبول ہیں، ان کا داناج کو ضعیف کہنا مقبول نہیں کیونکہ کسی راوی بارے ثبوتِ تعدیل کے بعد اگر کوئی جرح کرتا ہے تو وہ اگر غیر مفسر ہے تو قابل قبول

نہیں، راوی کا بعض الفاظِ حدیث میں کسی کی مخالفت کرنا اس کی تضعیف کو مقتضی نہیں پھر بالخصوص اس صورت میں کہ تطبیق ممکن ہو! بقول ابن حجر داناج کو ابوزرعہ اور نسائی نے ثقہ قرار دیا ہے ایک اور طریق کے ساتھ بھی اس قصہ میں حضرت علی سے ثابت ہے کہ ولید کو چالیس ضربیں ماریں تھیں پھر اسے ہشام بن یوسف عن معمر سے نقل کیا اور کہا بخاری نے بھی اس کی تخریج کی ہے، ان کی بات درست ہے یہ مناقبِ عثمان میں گزری، اس کے بعض رواۃ نے اسی ذکر کیا وہاں اس بارے بات کی تھی، طحاوی اور ان کے اتباع نے ابوساسان کی روایت میں یہ طعن بھی کیا کہ حضرت علی نے اسی کی بابت کہا تھا کہ یہ مجھے زیادہ پسند ہے پھر یہ کہ انہوں نے اپنے عہد میں نجاشی شاعر کو شراب نوشی کے جرم میں اسی ضربیں ماریں تھیں، اور یہ کہ ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ نبیذ کی حد اسی ہے، اس کا جواب دو وجہ سے ہے ایک یہ کہ حضرت علی سے ان سب منقولات کی اسانید صحیح نہیں، دوم بتقدیرِ ثبوت جائز ہے کہ حالِ شارب کے اختلاف کے لحاظ سے حد کی ضربوں کی تعداد کا معاملہ مختلف ہوا ہو اور یہ کہ حدِ شراب چالیس سے کم اور اسی سے زیادہ نہ ہو گی، حجت صرف ان کا یہ جزم ہے کہ نبی اکرم نے چالیس ضربیں لگائیں تھیں، طحاوی نے دونوں کے مابین اس روایت سے تطبیق دی جسے انہوں نے اور طبری نے ابوجعفر محمد بن علی بن حسین کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت علی نے ولید کو اس کوڑے سے مارا جو دو شاخہ تھا، طحاوی نے عروہ کے طریق سے بھی اس کا مثل نقل کیا لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (له ذنبان أربعين جلدةً في الخمر في زمن عثمان) بقول طحاوی اس سے معلوم پڑا کہ درحقیقت انہیں اسی شمار کیا گیا کیونکہ ایک دفعہ کا مارنا دو سمجھا گیا، اسکا تعاقب کیا گیا کہ سندِ اول منقطع ہے کیونکہ ابوجعفر حضرت علی کی وفات کے بیس سے زائد سال بعد پیدا ہوئے تھے جبکہ ثانی کی سند میں ابن لہیعہ ہیں جو ضعیف ہیں اور عروہ اس زمانہ میں سنِ شعور کو نہ پہنچے تھے، بتقدیرِ ثبوت دونوں روایتوں میں یہ مذکور نہیں کہ ہر ضرب میں کوڑے کے دونوں حصے ولید کو لگتے تھے، بیہقی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ دونوں طرفوں کے ساتھ بیس بار مارا تو چالیس سے مراد دونوں حصوں کے بیس بیس ملا کر ہو، اس کی توضیح بقیہ روایت میں ان کا یہ قول کرتا ہے: (وكُلٌّ سُنَّةٌ وهذا أَحَبُّ إِلَيَّ) کیونکہ یہ تغایر کو مقتضی نہیں جبکہ تاویلِ مذکور مقتضی ہے کہ ہر دو فریق نے اسی مارے ہوں تو اس صورت میں وہاں کوئی عدد باقی نہ رہے گا جس میں تفاضل واقع ہو

جہاں تک یہ ادعاء کہ ان کے قول: (هذا) سے مراد اسی کی طرف اشارہ تھا تو اس سے لازم آتا ہے کہ حضرت علی نے حضرت عمر کے فعل کو نبی اکرم اور ابوبکر کے فعل پر راجح قرار دیا ہو اور یہ ان سے گمان نہیں کیا جا سکتا، یہ بات بیہقی نے کہی، طحاوی نے ابوساسان کی حدیث کی تضعیف کے ضمن میں سابق الذکر حضرت علی کے قول کہ جب نشہ چڑے گا تو ہذیان بکے گا۔۔۔ الخ سے بھی استدلال کیا، کہتے ہیں جب انہوں نے اس میں ضرب المثل پر اعتماد اور اسکا سہارا لیا اور حد کا بطریق الاستنباط استخراج کیا تو اس سے دلالت ملی کہ اس ضمن میں شارع کی طرف سے ان کی پاس کوئی توقیف نہ تھی تو ان کے حوالے سے یہ بات جزم سے کہنا کہ نبی اکرم نے چالیس ضربیں ماری تھیں، راوی کی غلطی ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی مرفوع حدیث ہوتی تو اس سے قیاس کی طرف عدول نہ کرتے، اسی طرح اگر اس مجلس کے حاضرین حضرت عمر وغیرہ کے پاس بھی کوئی نص ہوتی تو ان پر انکار کرتے، اس کا یہ کہہ تعقب کیا گیا کہ انکار تب متجہ ہوا گر منزع (یعنی مستدَل) ایک ہوتا لیکن چونکہ اختلاف تھا لہذا انکار متجہ نہیں، اس کی تفصیل یہ کہ سیاقِ قصہ میں ہے جو مقتضی ہے کہ وہ جانتے تھے کہ حد چالیس ہے، مشورہ ایسے امر میں ہو رہا تھا جس سے لوگوں کا شراب نوشی سے ارتداع حاصل ہو اس مقررہ حد سے زائد کے ساتھ،

اسی طرف اشارت کناں ہے جو اسکے بعض طرق میں تصریح واقع ہوئی کہ لوگوں نے اس سزا کو معمولی سمجھا اور شراب نوشی میں منہمک ہوئے تو صحابہ کرام کی رائے بنی کہ اس حدِ مذکور میں کچھ اضافہ کر دیں یا تو اجتہاداً اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ حدود میں دخولِ قیاس کا جواز ہے تو کل ہی حد شمار ہوگا (یعنی یہ نہیں کہ چالیس حد اور باقی چالیس تعزیری ہوں) یا نص سے معنی کا استنباط کیا جو حد میں زیادت کو تو مقتضی ہے، کمی کو نہیں یا پھر زائد مقدر علی سبیل التعزیر تھی جس کا مقصد تخویف وتحذیر تھا کیونکہ سزا کو معمولی سمجھنے والا جب جان لے کہ یہ اسکے حق میں سخت بھی ہو سکتی ہے تو یہ باز رکھنے میں اقرب ہے، تو محتمل ہے کہ اس کی وجہ سے لوگ باز آ گئے ہوں پھر معاملہ اسی طرف پلٹ گیا ہو جو قبل ازیں تھا تو حضرت علی نے حدِ منصوص کی طرف رجوع کی رائے دی اور انتفائے سبب کی وجہ سے زیادت سے اعراض کیا

یہ احتمال بھی ہے کہ یہ زیادت بطورِ خاص متمرد قسم کے شراب خوروں کیلئے ہو جن سے اشتہار بالفجور کی علامات ظاہر ہوئیں، اس پر دال یہ امر ہے کہ دارقطنی وغیرہ کے ہاں زہری عن حمید بن عبدالرحمٰن کی روایت کے بعض طرق میں ہے کہ حضرت عمر کے پاس جب کوئی ضعیف الجثہ بندہ لایا جاتا جس سے یہ فروگزاشت سرزد ہوئی ہوتی تو اسے چالیس ضربیں مارتے، کہتے ہیں اسی طرح حضرت عثمان نے چالیس بھی ماریں اور اسی بھی، مازری لکھتے ہیں اگر صحابہ کرام سمجھتے کہ نبی اکرم نے شراب خوری میں کوئی معین سزا نافذ کی ہے تو اس ضمن میں وہ اپنی رائے استعمال نہ کرتے جیسے دیگر حدود میں وہ اپنے ذاتی اجتہاد کو بروئے کار نہ لائے تو شائد ان کی فہم یہ تھی کہ اس سلسلہ میں آپ نے اپنے اجتہاد سے ضربیں ماری تھیں اھ، بقول ابن حجر حدِ معلوم کے ساتھ تصریح واقع ہے تو اسی طرف مصیر واجب ہے! راجح قول یہی ہے کہ انہوں نے بیشی کا یہ معاملہ جو اپنے اجتہاد سے کیا تعزیری حیثیت رکھتا ہے اس قول پر کہ انہوں نے حدِ معین میں اجتہاد کیا تا کہ وہ مخالفت جس کا انہوں نے ذکر کیا، لازم نہ آئے جیسا کہ اس کی تقریر گزری، عبدالرزاق نے ابن جریج عن عطاء سے نقل کیا کہ انہوں نے عبید بن عمیر سے سنا کہتے ہیں کہ شرابخور کو ہاتھوں اور جوتوں سے مارا جاتا تھا تو حضرت عمر نے بھی (شروع میں) یہی کیا پھر اسے چالیس کوڑے کر دیا، جب دیکھا کہ باز نہیں آ رہے تو اسی کوڑے کر دیا اور کہا یہ اخف الحدود ہے، حضرت علی کی حدیث جو اس امر میں مصرح ہے کہ نبی کریم نے چالیس ضربیں ماریں اور یہی سنت ہے اور ان کی اس باب میں مذکور حدیث کے مابین تطبیق یہ ہے کہ نبی اکرم نے اسے جاری نہیں کیا یعنی اس نفی کو کہ آپ نے اسی نہیں ماریں، کو اس امر پر محمول کیا جائے کہ چالیس سے زائد پر کسی شیٔ کو مسنون نہیں کیا (یعنی آپ کے عہد میں ایسا نہیں ہوا)

اسکی تائید ان کا قول کہ یہ ایسی شیٔ ہے جو ہم نے کی ہے، کرتا ہے، ان کا اشارہ حضرت عمر کو دیئے اپنے مذکورہ مشورہ کی طرف ہے جسے انہوں نے منظور کر کے لاگو کیا، اس پر ان کا قول: (لو مات لَوَدَيْتُهٗ) سے مراد یعنی چالیس سے زائد ضربیں لگانے کی وجہ سے اگر اس کی موت واقع ہوگئی تو اس کی دیت کی ادائیگی کے ذمہ دار ہوں گے، اسی پر بیہقی اور ابن حزم نے جزم کیا ہے! محتمل ہے کہ ان کا قول: (لم يسنه) کی ضمیر کا مرجع اسی کا عدد ہو کیونکہ دوسری روایت میں کہا: (وإنما هو شيء صنعناه) گویا اس امر سے ڈرے کو جو اپنے اجتہاد سے زیادت کی ہے کہیں وہ مطابق نہ ہو اور خود وہی اسکے ساتھ مختص ہوئے کیونکہ انہی کے مشورہ سے یہ کام ہوا تھا اور انہوں نے ایک استدلال پیش کیا تھا پھر ان کیلئے ظاہر ہوا کہ اس امر پر جو عہدِ نبوی میں تھا، وقوف اولیٰ تھا تو اپنی ترجیح کی طرف رجوع کیا اور کہا اگر اسی ضربیں مارنے کے دوران مضروب مر گیا تو اس علتِ مذکورہ کے باعث اس کی دیت ادا کریں گے! یہ بھی محتمل ہے کہ (لم

یسنه) میں ضمیر صفتِ ضرب کی طرف راجع ہو یعنی چمڑے کے کوڑے کے ساتھ آنجناب کے عہد میں نہیں مارا گیا کہ تب جوتوں، ٹہنیوں اور تھپڑوں سے تواضع کی جاتی تھی

بیہقی نے اس احتمال کا اظہار کیا نیز ابن حزم نے بھی کہا کہ اگر غیرِ علی کسی صحابی سے بھی حکمِ واحد کی بابت منقول ہو کہ یہ مسنون اور یہ غیر مسنون ہے تو ایک کا اس پر محمول کرنا واجب ہو گا جو دوسرے کا محمل نہیں تو حضرت علی تو وسعتِ علم اور قوتِ فہم کے ساتھ متصف تھے اور جب عمیر بن سعید کی روایت اور ابو ساسان کی ردایت باہم متعارض ہوئی ہیں تو ابو ساسان کی روایت اولی بالقبول ہے کیونکہ اس میں حضرت علی سے اس کے رفع کی تصریح ہے جبکہ عمیر کی ان سے روایت موقوف ہے اور جب مرفوع وموقوف کا آپس میں تعارض ہو تو مرفوع مقدم ہو گی، جہاں تک ابو ساسان کی سند کے ضعف کا دعوی تو یہ مردود ہے، صحیح روایات کی تنقیص وتوہین کی بجائے تطبیق ہی اولی ہے جیسے بھی بن پڑے، بالفرض اگر ایک روایت وہم ہے تو روایتِ اثبات روایتِ نفی پر اولی ہوتی ہے پھر اس کی مساعد حضرت انس کی روایت بھی ہے اگر چہ قتادہ سے اس کے رواۃ کے ہاں اختلافِ الفاظ ہے بالفرض اگر دونوں کے مابین کلی تعارض ہے تو حضرت انس کی حدیث اس سے سالم ہے، شرابی کو اسی کوڑے مارنے کی حضرت عمر کی صنیع سے حدِ شراب نوشی اسی کوڑے ہونے پر استدلال کیا گیا، یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے، شافعی کے دو میں ایک قول بھی یہی ہے، ابن منذر نے بھی یہی اختیار کیا، شافعی کا دوسرا قول۔ اور یہی صحیح ہے، یہ ہے کہ حدِ خمر چالیس ہے! بقول ابن حجر احمد سے بھی یہ دونوں قسم کے اقوال منقول ہیں، عیاض کہتے ہیں شراب خوری میں حد کے وجوب پر اجماع ہے البتہ اسکی تقدیر میں اختلاف کیا ہے تو جمہور کا موقف ہے کہ یہ اسی ہے، اس نقلِ اجماع پر ابن دقیق، نووی اور ان کے اتباع نے بھی ان کے موافقت کی ہے، تعاقب کیا گیا کہ طبری اور ابن منذر وغیرہما نے اہلِ علم کی ایک جماعت سے نقل کیا کہ شراب میں کوئی حد نہیں اس میں دراصل تعزیری سزا ہے، ان احادیثِ باب سے ان کا استدلال ہوا کیونکہ یہ تعدادِ ضرب کی تعیین سے ساکت ہیں، ان کی صریح ترین روایت حدیثِ انس ہے جسکے بھی ارجح طریق میں چالیس پر جزم موجود نہیں

عبد الرزاق معمر کے حوالے سے ناقل ہیں کہ زہری سے پوچھا گیا کہ نبی کریم نے شراب میں کتنی ضربیں ماریں؟ تو کہا آپ نے اس میں کوئی حد مقرر نہیں کی، آپ حاضرین کو حکم دیتے تھے کہ شرابی کو تھپڑوں اور جوتوں سے ماریں حتی کہ کہتے اسے یہاں سے دور کر دو، یہ بھی وارد ہے کہ اصلاً ہی آپ نے نہیں مارا، یہ ابو داؤد اور نسائی کی قوی سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے شراب میں کوئی حد مقرر نہیں کی کہتے ہیں ایک شراب کے نشے میں دھت کو نبی اکرم کے پاس لایا جا رہا تھا جب وہ حضرت عباس کے گھر کے قریب پہنچا تو پھدک کر ان کے پاس پہنچا اور ان سے چمٹ گیا، نبی اکرم سے اسکا ذکر کیا گیا تو آپ ہنس پڑے اور کسی شیٔ کا حکم جاری نہیں کیا، طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی کریم نے صرف آخری عمر میں شراب خوری میں مارا، غزوہ تبوک کے دوران ایک مدہوش شخص رات کو آپ کے کمرہ میں گھس گیا فرمایا کوئی ہاتھ پکڑ اسے اس کے ٹھکانے پر پہنچا دے، جواب یہ ہے کہ وجوبِ حد پر اجماع اسکے بعد واقع ہوا کہ کیونکہ حضرت ابو بکر نے (اپنے دور میں) نبی اکرم کے فعل کی تحری کی تھی اور پھر نشہ باز کو مارا تھا تو اسے حد بنا دیا اور اسی پر وہ مستمر رہے، بعد میں بھی اس پر استمرار رہا اگر چہ تعداد بارے اختلافِ رائے ہو، اسی پر حضرت عباس کے ساتھ چمٹ جانے والے شخص بارے ابن عباس کی حدیث کو محمول کیا جائیگا پھر اس میں شروع تعزیر ہوا ان احادیث کی بنیاد پر جن میں

تعداد مذکور نہیں پھر حد مشروع ہوئی اور اکثر اس کی صریحاً تعیین پر مطلع نہ ہو پائے مگر ان کا اعتقاد تھا کہ اس میں معین حد ضرور موجود ہے! اسی لئے حضرت ابوبکر نے عہد نبوی مین اس ضمن میں جو ہوا کی طلب وجستجو کی تو اسی پر معاملہ مستقر ہوا پھر حضرت عمر اور ان سے موافقت رکھنے والوں کی رائے بنی کہ چالیس سے تعداد بڑھا دی جائے یا تو بطریقِ استنباط بطورِ حد یا پھر تعزیراً، بقول ابن حجر باقی رہی یہ بات جو ایک حدیث میں وارد ہوئی کہ اگر کسی پر اس جرم میں تین مرتبہ حد لاگو کی جا چکی ہے پھر چوتھی مرتبہ اگر پی تو اسے قتل کر دیا جائے، ایک روایت میں پانچویں بار مذکور ہے، یہ حدیث سنن میں متعدد طرق کے ساتھ مخرج ہے اور اس کی اسانید قوی ہیں

ترمذی نے عدم قتل پر اجماع نقل کیا ہے، یہ اس مدت کے بعد پر محمول ہے جس میں ان کے غیر نے قول بالقتل نقل کیا جیسا کہ عبد اللہ بن عمرو سے، اسے احمد، حسن بصری اور بعض اہلِ ظاہر نے نقل کیا، نووی نے مبالغہ کیا اور کہا یہ باطل قول ہے اور صحابہ ومن بعدہم کے اجماع کے مخالف ہے، اس بارے وارد حدیث منسوخ ہے یا تو اس حدیث کے ساتھ: (لا يَحِلُّ دَمُ امرِئٍ مسلم إلا بإحدىٰ ثلاث) (یعنی کسی مسلمان کا خون کرنا سوائے تین وجہ کے حلال نہیں) یا اس امر کے ساتھ کہ ترکِ قتل پر منعقد ہونے والا اجماع اس کے نسخ پر دال ہے، ابن حجر کہتے ہیں بلکہ نسخ کی دلیل منصوص ہے اور یہ ابو داؤد کی زہری عن قبیصہ کے طریق سے اس قصہ میں روایت، کہتے ہیں ایک شخص کو لایا گیا اسے حد ماری دوبارہ پھر وہ (اسی جرم میں) لایا گیا اسے حد ماری ایک دفعہ پھر وہ پکڑا گیا اور حد نافذ کی پھر ایک دفعہ جرمِ شراب نوشی میں لایا گیا تو اسے حد ماری (فرفع القتل و كانت رخصته) (یعنی بطورِ رخصت قتل کا حکم مرفوع ہوا) اس بارے بسطِ قول اگلے باب میں ہوگا،

اس کی حد اسی قرار دینے والوں نے عہدِ عمری میں اس پر واقع اجماع سے استدلال کیا جہاں کبار صحابہ نے ان کی موافقت کی، تعقب یا گیا کہ حضرت علی نے حضرت عمر کو یہ مشورہ دیا تھا پھر حضرت علی نے اس سے رجوع کر لیا اور چالیس پر اقتصار کیا کیونکہ یہی وہ تعداد ہے جس پر حضرت صدیق اکبر کے عہد میں اتفاق ہوا اور ان کا استناد اس تعداد پہ تھا جو نبی اکرم کے زمانہ میں آپ کی موجودگی میں روبہ عمل آئی اور جو حضرت علی کا مشورہ تھا تو سیاقِ قصہ میں ہے کہ اس کا مقصد ومحرک شراب ونشہ میں منہمک ہونے والوں کی تادیب اور روع تھا کیونکہ بعض طرق میں ہے کہ انہوں نے سزا کو حقیر ومعمولی جانا تھا، اسی سے شافعیہ نے تمسک کیا تو کہا شراب نوشی کی کم از کم حد چالیس ہے اور اسی تک زیادت جائز ہے اور یہ زیادت تعزیری ہوگی اور اسی سے تجاوز جائز نہیں، اس امر پر استناد کیا کہ تعزیر امام کی صوابدید پر ہے تو حضرت علی کی موافقت سے حضرت عمر نے یہ رائے اختیار کی پھر حضرت علی نے رجوع کر لیا اور نبی اکرم کے فعل پر وقوف کیا اور حضرت ابوبکر اور حضرت عثمان نے بھی اس پر ان کی موافقت کی، جہاں تک ان کا قول کہ (و كُلٌّ سُنَّةٌ) تو اس کا مطلب یہ کہ چالیس پر اقتصار نبی اکرم کی سنت ہے اور صدیق اکبر نے بھی یہی اختیار کیا اور اسی تک وصول حضرت عمر کی سنت ہے تا کہ ان شرابخوروں کا سدِ باب ہو جنہوں نے چالیس ضربوں کی سزا کو معمولی جانا، ان کی موافقت کی ان صحابہ نے جن کا ذکر گزرا، ان کیلئے اس امر کی تسویغ یا تو ان کے اس اعتقاد نے کی کہ حدود میں قیاس کو روبہ عمل لانا جائز ہے، ان حضرات کی رائے پر جو اس سب کو حد کہتے ہیں اور یا انہوں نے چالیس سے زیادت کو تعزیر سمجھا اس امر پہ بناء کرتے ہوئے کہ تعزیر کے ساتھ قدرِ حد کو پہنچنا جائز ہے، شائد انہیں وہ حدیث نہ پہنچ سکی جس کا ذکر باب التعزیر میں ہوگا، اس کے ساتھ قیاس فی الحدود کے جواز کے قائلین نے تمسک کیا ہے، وہ اس ضمن میں

اجماعِ صحابہ کے مدعی ہیں، یہ وجودِ احتمال کے مدنظر ضعیف دعوی ہے

ابن حزم نے حنفیہ پر ان کے قول کہ قیاس کا حدود و کفارات میں کوئی دخل نہیں، کی وجہ سے تشنیع کی ہے حالانکہ طحاوی اور ان کے موافقین کا جزم ہے کہ حدِ خمر کا وقوع حدِ قذف پر قیاس سے ہوا ہے، اسی سے مالکیہ اور شافعیہ میں سے جواز کے قائلین نے تمسک کیا، مانعین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ حدود و کفارات کی مشروعیت بحسب المصالح ہوئی ہے، کبھی مختلف اشیاء باہم مشترک اور کبھی متساوی اشیاء باہم مختلف ہوتی ہیں اور اس کے علم کی سبیل سوائے نص کے کچھ نہیں، حضرت عمر کی صنیع کا جواب یہ دیا کہ ان کے حدِ قذف کے برابر حدِ شرابخوری کرنے سے لازم نہیں کہ سب کو حد قرار دیا بلکہ ان کا یہ فعل اس بات پر محمول ہے کہ انہیں اس امر کا پتہ نہیں چل سکا تھا کہ نبی اکرم نے اس ضمن میں چالیس ضربوں کی حد مقرر کی ہے کہ اگر علم ہوتا تو اس سے تجاوز نہ کرتے جیسے دیگر منصوص حدود میں نہیں کیا، اس امر پر متفق ہیں کہ کسی نص سے کوئی ایسا مفہوم مستنبط کرنا جائز نہیں جو اس پر ابطال کے ساتھ عائد ہوتا ہو، تو راجح یہی ہے کہ یہ زیادت تعزیری تھی، اس کی تائید ابو عبید کی غریب الحدیث میں صحیح سند کے ساتھ ابو رافع عن ابن عمر کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ حضرت عمر کے پاس ایک شرابی کو لایا گیا تو مطیع بن اسود سے کہا اسے کل ضربیں مارنا تو اگلے دن حضرت عمر موقع پر پہنچے تو دیکھا کہ شدید ضربیں لگا رہے ہیں، پوچھا اب تک کتنی ضربیں لگا چکے ہو؟ کہا ساٹھ، کہا: (اِقْتص منه بعشرين) بقول ابو عبید یعنی اپنی شدتِ ضرب کو باقی بیس (یعنی اسی میں سے) کا قصاص وعوض سمجھ لو (یعنی یہیں بس کرو) بقول ابو عبید اس حدیث سے ماخوذ ہوا کہ ضربِ شارب شدید نہ ہوگی اور یہ کہ نشہ کی حالت میں مارا نہ جائے گا کیونکہ انہیں حکم دیا تھا: (إذا أصبحت فاضربه) (یعنی صبح اس پہ سزا جاری کرنا) بیہقی کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوا کہ چالیس پر زیادت حد نہیں کہ اگر حد ہوتی تو شدتِ ضرب کے باعث کمی کرنا جائز نہ ہوتا کہ اسکا کوئی بھی قائل نہیں، صاحب المفہم سابق الذکر احادیث ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں یہ سب دال ہے کہ نبی اکرم کے عہد میں جو واقع ہوا وہ تادیباً وتعزیراً تھا اسی لئے حضرت عمر نے کہا تھا: (فإن النبی ﷺ لم يَسُنَّهُ) (یعنی نبی پاک نے اس ضمن کوئی خاص تعداد مقرر نہیں کی) تبھی صحابہ کیلئے اس میں اجتہاد کرنا سائغ ہوا جس کے نتیجہ میں اسے اخف الحدود کے ساتھ ملحق کر دیا، یہ ہمارے علماء کے ایک گروہ کا قول ہے

ان کا رد یہ قولِ علی کرتا ہے: (جلد النبی ﷺ أربعين) اسی طرح عہدِ صدیقی اور عہدِ عمری کی ابتدا میں چالیس کا وقوع پھر خلافتِ عثمان میں بھی تو اگر یہ حد ہوتی تو تقدیر مختلف ہوتی، اسکے لئے موید اس امر پر اجماع کا وقوع ہے کہ شراب میں حد ہے اگرچہ چالیس یا اسی بارے اختلاف ہے! کہتے ہیں جواب یہ ہے کہ تحدید و تقدیر میں صحابہ سے منقول باہم مختلف ہے لہذا ان مختلف اقوال کے مابین جمع و تطبیق ضروری ہے، اس کا طریق یہ ہے کہ صحابہ کرام کی فہم یہ تھی کہ عہدِ نبوی میں اس ضمن میں جو ہوا وہ تادیباً تھا اس اصل سے جس کا مشاہدہ انہوں نے اختلافِ حال سے کیا، جب شراب نوشی میں اضافہ ہوا تو اسے اخف الحدود کے ساتھ ملحق کر دیا، اسے قرآن میں مذکور اس بات سے تقویت ملی کہ نشہ کی حالت میں افتراء و بہتان کا وجود تھا تو اس کا ہی بطورِ حد اثبات کر دیا اسی لئے حضرت علی نے حضرت عمر کے اس کوڑے مارنے کے عمل کو سنت قرار دیا پھر ان کیلئے ظاہر ہوا کہ چالیس پر اقتصار ہی اولیٰ ہے اس اندیشہ کی وجہ سے کہ کہیں مضروب کی موت واقع نہ ہو جائے اور دیت کا ادا کرنا واجب ہو اور اس سے ان کی مراد اسی تھی، اسی کے ساتھ ان کے قول: (

لم یسنه) اوران کی تصریح کہ نبی اکرم نے چالیس ضربیں لگائی تھیں، کے مابین تطبیق دی جائے گی ، کہتے ہیں اس بحث کی غایت یہ ہے کہ شراب میں ضرب تعزیر ہے جو اسکی غایت پر زیادت سے مانع ہے اور یہ مختلف فیہا ہے ، کہتے ہیں صحابہ سے واقع ہونے والے استنباط کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے نشہ کو قذف کے قائمقام کیا کیونکہ اکثر اس حالت میں اسکا بھی وقوع ہوتا تھا تو اس کا اسے حکم عطا کر دیا، یہ قائلینِ بالقیاس کی اقوی دلائل میں سے ہے، یہ قصہ مشہور ہوا اور اس زمانہ میں کسی نے انکار نہ کیا

لکھتے ہیں بعض اہلِ نظر نے اعتراض کیا ہے کہ اگر حدِ سکر کا حدِ قذف کے ساتھ الحاق سائغ ہو تو اس کے لئے زنا اور قتل کا حکم کیوں نہ لگایا جائے کیونکہ اس حالت میں ان کا بھی صدور ہوسکتا ہے تو پھر چاہیے یہ تھا کہ اسی کوڑے اسے مارتے جسے نشہ چڑھتا اور جسے نہ چڑھتا اسے اسی نہ مارتے، کہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مظنہ غالبًا قذف بارے موجود ہے (یعنی نشہ کی حالت میں اول فول بکتے ہوئے کسی پہ تہمت لگانے کا امکان اغلبًا موجود ہے) جبکہ زنا اور قتل بارے نادر ہے، شارب پر اسلئے حد نافذ کی چاہے نشہ نہ بھی چڑھا ہوتا کہ اس سے روکنے میں مبالغہ ہو کیونکہ قلیل کثیر کا داعی ہوتا ہے اور کثیر (مقدار میں شراب پینے) سے اکثر نشہ ہو جاتا ہے اور یہی مظنہ ہے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ وہ زنا میں مجرد ایلاج کی صورت میں اقامتِ حد پر متفق ہیں اگر چہ وہ متلذذ نہ ہوا ہو اور نہ انزال ہوا ہو اور نہ ہی یہ عمل مکمل ہوا ہو

بقول ابن حجر حدِ شراب نوشی کے سلسلہ میں ہمیں چھ اقوال ملتے ہیں: اول یہ کہ نبی اکرم نے اس میں کوئی معلوم حد مقرر نہیں فرمائی بلکہ ہر شراب خور کے ساتھ اس کے حسبِ حال مناسب سلوک کیا جاتا تھا بقول ابن منذر بعض اہلِ علم کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس ایک شرابی کو لایا گیا تو آپ نے اسکی ضرب وتبکیت (یعنی مارنے اور ڈانٹ ڈپٹ کرنے) کا حکم دیا تو یہ دال ہے کہ اس میں کوئی حد نہیں بلکہ اس میں تنکیل وتبکیت ہے (تنکیل یعنی باز آنے کی راہ اور سبیل) اگر یہ کام علی سبیل الحد ہوتا تو آپ واضح طور پر اس کا بیان فرما دیتے، کہتے ہیں عہدِ عمری میں جو کثرت سے شراب نوشی ہوئی تو انہوں نے صحابہ کرام سے مشاورت کی تو اگر نبی اکرم کی طرف سے کوئی سزا مقرر ہوتی تو وہ اس سے تجاوز نہ کرتے جیسے حدِ قذف میں تجاوز نہ کیا حالانکہ اسکے مرتکب بھی کثیر ہوئے اور فحش الزام تراشیاں کرنے لگے تو ان کی رائے اس بات پر ٹھہری کہ اسے حدِ قذف کی مانند کر دیں، اس پر اس امر سے استدلال کیا کہ شراب نوشی اکثر بہتان طرازی یا اس کی مشابہت پر منتج ہوتی ہے پھر اسی تقدیر پر وقوف کی طرف معاملہ کا ٹھہرنا جو عہدِ نبوی میں تھا ہماری اس بات کی صحت پر دال ہے کیونکہ تحدید باربعین بارے حضرات علی وانس سے منقول روایات باہم مختلف ہیں تو اولیٰ یہی ہے کہ نبی اکرم کے عہد میں واقع کم از کم ضرب سے تجاوز نہ ہو کیونکہ یہی امر محقق ہے چاہے اسے حد سمجھیں یا تعزیر

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی حد چالیس ہے، اس سے تجاوز درست نہیں، سوم بھی اس کا مثل ہے لیکن حاکم کو اختیار ہے کہ اسی تک لے جائے، اور کیا زیادت حد میں شامل ہو گی یا اسے تعزیر کہیں؟ اس بارے دو اقوال ہیں، چوتھا قول یہ کہ اسی ہیں اس سے زائد جائز نہیں، پانچواں قول بھی یہی مگر ان کے نزدیک اسی سے زیادت بھی تعزیراً جائز ہے! چھٹا یہ کہ اگر کسی کو تین مرتبہ شراب نوشی کی حد ماری جا چکی ہے پھر چوتھی مرتبہ پی تو اس کا قتل واجب ہے، بعض نے پانچویں مرتبہ میں قتل واجب قرار دیا، یہ چھٹا قول اول سے طرفِ ابعد میں ہے اور دونوں شاذ ہیں، میرے خیال میں اول کی طرف بخاری کا میلان ہے کہ انہوں نے اصلا ہی تعداد بارے کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا اور نہ عددِ صریح بارے یہاں کوئی مرفوع روایت تخریج کی ہے، چالیس سے عدم زیادت کے قائلین نے اس امر سے تمسک کیا

ہے کہ حضرت ابوبکر نے عہدِ نبوی کی صنیع کی تحری کی تو اسے چالیس پایا تو اسی پر عمل پیرا ہوئے اور ان کے زمانہ میں اس کا کوئی مخالف بھی معلوم نہیں، اگر سکوت کو اجماع کہیں تو یہ اجماع ہے اور عہدِ عمری میں جو معاملہ ہوا یہ اس سے سابق ہے اور اسی سے تمسک اولیٰ ہے کیونکہ اس کا مستند فعلِ نبوی ہے اسی لئے حضرت علی نے اس کی طرف رجوع کر لیا اور حضرت عثمان کے زمانہ مین ان کے اور دیگر صحابہ کرام کے سامنے اسی پر اکتفاء کیا، ان میں عبداللہ بن جعفر بھی تھے جن کے ہاتھوں یہ حد لاگو کرائی اور حسن بن علی بھی، تو اگر سکوت اجماع ہے تو یہی آخری معاملہ ہے تو اس کی ترجیح مناسب ہے

جوازِ زیادت کے قائلین نے عہدِ عمری میں متحقق زیادت سے تمسک کیا، بعض نے چالیس ضربات کا جواب یہ دیا کہ مضروب غلام تھا، یہ بعید ہے تو دونوں امر کو محتمل ہے کہ یہ حد ہو یا تعزیر؟ اسی سے زائد کو تعزیر کہنے والوں کا تمسک کتاب الصیام میں گزری اس روایت سے ہے کہ حضرت عمر نے رمضان میں ایک شراب خور کو حد ماری پھر اسے شام جلا وطن کر دیا اور ابن ابوشیبہ کی اس روایت کے ساتھ کہ حضرت علی نے نجاشی نامی ایک شاعر کو اسی ضربیں ماریں پھر اگلے دن اس بنا پر مزید بیس ماریں کہ اس نے رمضان میں یہ حرکت کرنے کی جرات کی، آگے زانی کو جلا وطن کرنے کی بحث میں حد و تعزیر کے مابین جمع کرنے کے جواز بارے بحث آئے گی، چوتھی یا پانچویں مرتبہ میں واجب القتل ہونے کے قائلین نے آمدہ باب میں مذکور سے تمسک کیا ہے وہیں اسکی بحث ہوگی، ان سابق الذکر چھ اقوال میں ایک بحث یہ بھی ہے کہ آیا مارنا کوڑے کے ساتھ متعین ہے یا اس کے ماسوا کے ساتھ؟ یا دونوں طرح جائز ہے؟

حدِ شراب نوشی کے ثبوت میں اجماع ہے اور یہ کہ اس میں قتل نہیں چالیس اور اس کا اختلاف ہمیشہ سے موجود رہا ہے اور یہ آزاد مسلمان کے ساتھ خاص ہے جہاں تک ذمی تو اس پر اس ضمن میں کوئی حد نہیں، احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ذمیوں پر بھی حد ہے ان سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر نشہ چڑھے تو، ان کے ہاں صحیح قول جمہور کی مثل ہے، جو حالتِ غلامی میں ہے تو اس پر نصف حد ہے البتہ ابوثور اور اہلِ ظاہر کے نزدیک آزاد ہو یا غلام دونوں کی حد ایک جیسی ہے، اس میں چالیس سے کمی نہ کی جائے گی، اسے ابن عبدالبر وغیرہ نے ان سے نقل کیا، ابن حزم نے اہلِ ظاہر کی۔ حالانکہ وہ خود بھی ظاہری ہیں۔ مخالفت کرتے ہوئے جمہور کی موافقت کی۔

- 5 باب مَا يُكْرَهُ مِنْ لَعْنِ شَارِبِ الْخَمْرِ وَإِنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنَ الْمِلَّةِ

(شرابخور کو ملعون کہنے کی کراہت اور یہ کہ وہ اس کے باعث ملت سے خارج نہیں)

(یعنی اگر دیگر فرائض پر عمل پیرا ہے تو) اس سے حدیثِ باب جس میں شراب خور پر لعنت سے نہی ہے اور بابِ اول کی حدیث جس میں گزرا: (لا یشرب الخمر وھو مؤمن) کے مابین تطبیق کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اس سے مراد کمالِ ایمان کی نفی ہے، یہ نہیں کہ کلیۃً وہ ملت سے خارج ہو جائے گا، یہاں کراہت سے تعبیر کرنا اشارہ ہے کہ نہی اس کے حق میں برائے تنزیہہ ہے جو مستحقِ لعن ہے جب لعنت کرنے والا محض السبب کا قصد کرے (یعنی اسے باز رکھنے اور نصیحت کرنے میں اس کا سہارا لے) نہ کہ اس کے معنائے اصلی کا جو اللہ کی رحمت سے ابعاد ہے، لیکن جب اس کا قصد کر کے کسی پر لعنت بھیجے تو یہ حرام ہے بالخصوص اس کی نسبت جو لعنت کا مستحق نہیں جیسے یہ شخص جو اللہ اور اسکے رسول کا محب تھا پھر اسکے جرم کی پاداش میں اقامتِ حد بھی ہو چکی ہے بلکہ اسکے لئے توبہ و

مغفرت کی دعا دینا مندوب ہے جیسا کہ سابقہ باب میں حدیثِ ابو ہریرہ کی شرح کے اثناء اس کی تقریر گزری، اس تفصیل کے سبب اس ترجمہ میں (کراھیة لعن شارب الخمر) قسم کی عبارت سے عدول کر کے یہ مذکور الفاظ استعمال کئے، اس تقدیر پر کسی فاسق معین پر مطلقا لعنت بھیجنے کے منع ہونے پر کوئی حجت نہیں، بعض نے کہا ممانعت دورِ نبوی کے ساتھ خاص ہے تا کہ عدم انکار کی صورت میں شارب یہ نہ سمجھے کہ وہ اسی کا مستحق ہے تو بسا اوقات شیطان اس کے دل میں وسواس ڈال سکتا ہے جس سے وہ فتنہ میں پڑ جائے! اسی طرف آپ نے: (لا تکونوا عون الشیطان الخ) کے ساتھ اشارہ کیا تھا، بعض نے کہا مطلقا (لعنت بھیجنے کی) ممانعت اس کے حق میں ہے جس پر حد لاگو کی جا چکی ہو کیونکہ حد کی اقامت سے اس کا یہ گناہ مکفر ہوا، بعض نے کہا مطلقا ممانعت ذی زلت (یعنی جو اچھا مسلمان ہے بس قدم پھسل گیا) کے حق میں اور مطلقا جواز مجاہر (یعنی عادی اور علی الاعلان گناہ کے کام کرنے والے) کے حق میں ہے، ابن منیر نے اس قول کی تصویب کی ہے کہ مطلقا ممانعت کسی معین اور جواز غیر معین کے حق میں ہے (یعنی کسی شخص کا نام لے کر لعنت نہ کی جائے بلکہ کسی فعلِ شنیع کا حوالہ دے کر اس کے مرتکب پر لعنت بھیجی جائے) کیونکہ غیر معین کے حق میں لعنت بھیجنا اس سے فعل کے ارتکاب سے زجر ہے جبکہ نام لے کر ایسا کرنا اذیٰ وسبّ ہے اور مسلمان ئی ایذاء رسانی سے نہی ثابت ہے! معین پر لعنت کرنے کے مجیزین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ نبی اکرم نے ہر مستحق لعنت پر لعن کیا۔ ہے تو معین وغیر معین اس سلسلہ میں برابر ہوئے، تعاقب کیا گیا کہ ایسا آپ نے بوصف الابہام کیا، اگر اجرائے حد سے قبل اس پر لعنت بھیجنا جائز ہوتا تو حد کے بعد بھی اسکا استمرار ہوتا جیسے حد مارنے کے ساتھ تغریب (یعنی جلاوطن کرنا) ساقط نہیں ہوتی پھر یہ بھی کہ غیر معین کا اس سے حصہ نہایت یسیر ہے

نووی اذکار میں لکھتے ہیں جہاں تک کسی معین انسان کے خلاف بد دعا کرنا ان میں سے جو معاصی میں سے کسی شئ کے ساتھ متصف ہوں تو ظاہرِ حدیث کی رو سے یہ حرام نہیں، غزالی نے اسکی تحریم کی طرف اشارہ کیا اور باب (الدعاء علی الظلمة) میں اس بارے صحیح احادیث وارد کر کے لکھتے ہیں لعن کے معنی میں ہی کسی انسان پر دعاء بالسوء کرنا ہے حتی کہ ظالم کے خلاف بھی جیسے مثلا یہ کہنا: (لا أصَحَّ الله جسمه) (یعنی اللہ اسکے جسم کو صحیح نہ کرے) اور یہ سب مذموم ہے اولی یہی ہے کہ غزالی کی کلام کو اول پر محمول کیا جائے! جہاں تک جواز پر دال احادیث جیسا کہ نووی نے ایک شخص کی بابت جس نے آپ کی ہدایت کہ دائیں ہاتھ سے کھاؤ، کے جواب میں کہا تھا میں ایسا نہیں کرسکتا تو نبی اکرم کے قول: (لا استطعتَ) (یعنی تم نہ ہی کر سکو) کو ذکر کیا اور لکھا اس میں دلیل ہے کہ حکمِ شرعی کی مخالفت کرنے والے کے خلاف بد دعا کرنا جائز ہے، یہاں وہ اجرائے حد سے قبل اسکے جواز اور بعد ازاں اس کے منع ہونے کی طرف مائل ہیں، بخاری کی صنیع اس کے متصف پر بغیر اسکے نام کی تعیین کئے لعن کو مقتضی ہے تو اس سے دونوں مصلحتوں کے مابین جمع ہو جائے گا کیونکہ معین پر لعن اور اس کے خلاف بد دعا کرنا اسے تمادی (یعنی ضد میں آ کر کرتے رہنا) پر ابھار سکتا یا قبولِ توبہ سے اسے مایوس کر سکنے کا محرک ہوسکتا ہے بخلاف اس کے کہ صرف کسی فعلِ قبیح کے ساتھ متصف کا ذکر کیا جائے کہ اس میں اس کے ارتکاب سے زجر وردع ہے اور اسکے فاعل کو اس سے اقلاع (یعنی ترک کر دینا) کا باعث ہوسکتا ہے، اسے لونڈی کی تثریب (یعنی ملامت کرنے) سے نہیِ نبوی سے تقویت ملتی ہے جسے زنا کے جرم میں حد لگائی گئی تھی، آگے اس کا ذکر آ رہا ہے ہمارے شیخ امام بلقینی نے لعنِ معین کے جواز پر اس عورت کے بارہ میں وارد حدیث سے احتجاج کیا جسے اس کا شوہر ہمبستری کیلئے بلائے اور وہ انکار کر دے تو فرمایا اس

حال میں وہ رات گزارے گی کہ صبح تک فرشتے اس پر لعنت بھیجتے رہیں گے، یہ صحیح میں ہے! ہمارے ملاقاتی بعض اہلِ علم نے اس میں اس بنا پر توقف کیا کہ یہاں تو فرشتوں کا ذکر ہے تو ان کے ساتھ جوازِ اقتداء پر اس سے استدلال کرنا محلِ نظر ہے، بفرضِ تسلیم حدیث میں کسی کے نام کا تو ذکر نہیں (مگر فرشتوں کے مدنظر تو خاص و معین خاتون ہے) ہمارے شیخ نے جو کہا وہ اقوی ہے کہ فرشتے معصوم ہیں ار معصوم کی اقتداء و تاسی مشروع ہے اور بحث کا موضوع لعنِ معین کا جواز ہے اور وہ یہاں موجود ہے۔

- 6780حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلاَلٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ رَجُلاً عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ كَانَ اسْمُهُ عَبْدَ اللَّهِ وَكَانَ يُلَقَّبُ حِمَارًا وَكَانَ يُضْحِكُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ جَلَدَهُ فِي الشَّرَابِ فَأُتِيَ بِهِ يَوْمًا فَأَمَرَ بِهِ فَجُلِدَ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُ مَا أَكْثَرَ مَا يُؤْتَى بِهِ .فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تَلْعَنُوهُ فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ أَنَّهُ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَه

ترجمہ: حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک کے دور میں ایک شخص کا نام عبداللہ اور لقب حمار تھا، یہ نبی پاک کو ہنسایا کرتا تھا اور آپ نے اس کو شراب پینے پر مارا بھی تھا پھر ایک روز نبی اکرم کی خدمت میں لایا گیا (کہ اس نے شراب پی ہے) تو آپ نے اسے زدوکوب کرنے کا حکم دیا، حاضرین میں سے ایک شخص نے کہا اے اللہ! اس پر لعنت کر کہ کس قدر (شراب پینے کے جرم میں) اسے نبی پاک کی خدمت میں لایا جاتا ہے، آپ نے فرمایا اس پہ لعنت مت کرو، قسم ہے اللہ کی! میں جانتا ہوں کہ یہ اللہ اور رسول سے محبت رکھتا ہے۔

(وكان يلقب حمارا) واقدی نے اپنی مغازی میں عبد الحمید بن جعفر عن ابیہ کے حوالے سے غزوہ خیبر کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ صعب بن معاذ کے قلعہ سے کافی مال غنیمت ملا کپڑوں وغیرہ کا ذکر کر کے لکھتے ہیں: (و زقاق خمر فأريقت و شرب يومئذ من تلك الخمر رجلٌ يقال له عبد الله الحمار) (یعنی اس دن شراب کے مٹکے بہادئے گئے اس شراب سے اس روز عبداللہ حمار نے شراب پی لی) اس حدیثِ باب سے واضح ہوا کہ حمار اس کا لقب تھا، ابن عبد البر نے تجویز کیا کہ یہ عبد اللہ بن نعیمان ہو سکتے ہیں حدیثِ عقبہ بن حارث میں جن کا مبہماً ذکر ہوا تو نعیمان کے ترجمہ میں لکھا ان کا ایک بیٹا شراب میں منہمک تھا تو نبی اکرم نے اس پر ضربیں لگائیں مگر خود یہ مردِ صالح تھے تو اس پر نعیمان اور ان کے بیٹے دونوں کو شراب نوشی کے جرم میں حد ماری گئی، اسے انہوں نے الفاکہہ میں زبیر بن بطار کی محمد بن عمرو بن حزم سے منقول روایت سے تقویت دی جس میں ہے کہ مدینہ کا ایک شخص شراب نوشی کرتا تھا اسے نبی اکرم کے پاس لایا جاتا تو آپ اسے اپنے جوتے سے مارتے اور صحابہ کو حکم دیتے جو جوتوں کے ساتھ مزید تواضع کرتے اور اس پر مٹی پھینکتے، جب کثرت سے اس کا یہ معاملہ ہوا تو ایک مرتبہ ایک شخص نے اسے ملعون کہہ دیا تو نبی اکرم نے اسے فرمایا ایسا نہ کہو کہ یہ اللہ اور اسکے رسول کا محبّ ہے، حدیثِ عقبہ میں رواۃ کے الفاظ باہم مختلف ہوئے ہیں کہ آیا شارب نعیمان تھے یا ابن نعیمان؟ تو راجح یہ ہے کہ نعیمان تھے تو یہ یہاں مذکور کے غیر میں کیونکہ عبد اللہ کا یہ واقعہ خیبر کے زمانہ کا ہے تو یہ نعیمان کے قصہ سے سابق ہے کیونکہ حضرت عقبہ مسلمۃ الفتح میں سے ہیں (یعنی جو لوگ فتح مکہ کے بعد مسلمان ہوئے تھے) اور فتحِ مکہ غزوہِ خیبر کے تقریبا

بیس ماہ بعد ہوئی اور اشبہ یہی ہے کہ عبد الرحمان بن ازہر کی روایت میں وہی مذکور ہیں کیونکہ اس واقعہ کے مشاہدین میں فتحِ مکہ کے بعد مسلمان ہونے والے عقبہ بن حارث ہیں لیکن ان کی حدیث میں ہے کہ نعیمان کو گھر کے اندر حد ماری گئی جبکہ ابن ازہر کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس انہیں خالد بن ولید کے رحل کے قریب لایا گیا، تطبیق بھی ممکن ہے کہ انہوں نے حضرت خالد کے رحل پر بیت کا لفظ استعمال کیا گویا یہ بالوں سے بنا گھر تھا (یعنی خیمہ) تو اگر ایسا ہی ہے تو یہ وہی ہیں جو ابو ہریرہ کی حدیث میں مذکور ہیں کیونکہ دونوں میں ہے کہ نبی اکرم نے صحابہ سے فرمایا: (بَكِّتُوهُ)۔

(وكان يضحك رسول الله) یعنی آپ کی مجلس میں کوئی ایسی بات کہتا یا ایسا فعل کرتا جس سے آپ کو ہنسی آ جاتی، ابو یعلی نے ہشام بن سعد عن زید بن اسلم کے طریق سے اسی سندِ باب کے ساتھ نقل کیا ہے کہ حمار کے لقب سے ملقب ایک شخص تھا جو نبی اکرم کو گھی اور شہد کا ڈبہ ہدیہ دیا کرتا تھا جب اس کا مالک اس سے آ کر اس کا تقاضہ کرتا تو وہ اسے نبی اکرم کے پاس لے آتا اور کہتا اسے اس کا سامان دے دیں (گویا ہدیہ کہہ کر جو چیزیں وہ دیتا وہ دراصل کسی اور شخص کا سامان ہوتا تھا) نبی اکرم بس مسکرا دیتے اور اسے دینے کا حکم دیتے! محمد بن عمرو بن حزم کی حدیث میں (يحب الله ورسوله) کے بعد ہے کہ مدینہ میں کوئی تاجر داخل نہ ہوتا مگر وہ اس سے کچھ خرید لیتا اور نبی اکرم کے پاس لے آتا اور کہتا یا رسول اللہ یہ آپ کیلئے ہدیہ ہے پھر اس کا مالک رقم کا تقاضہ کرنے آتا اور کہتا اسے قیمت چکا دیں، آپ فرماتے تم نے مجھے یہ ہدیۃً نہ دیا تھا؟ وہ کہتا یہ میرا تو تھا ہی نہیں، آپ ہنس پڑتے اور صحابہ کو اس کی قیمت ادا کرنے کو کہتے، اس سے تقویت ملتی ہے کہ صاحبِ ترجمہ اور نعیمان ایک ہی شخصیت ہیں۔

(قد جلده في الشراب) یعنی نشہ آور مشروب پینے کی پاداش میں، عبد الرزاق کی معمر عن زید بن اسلم کے طریق سے اسی روایت میں چار مرتبہ اجرائے حد کا ذکر ہے۔ (يوما) تو واقدی کے ہاں سفیان نے اس دن کا اور شراب کی نوعیت کا ذکر کیا ان کی روایت میں اجرائے حد کے ضمن میں (مرارا) مذکور ہے (یعنی کئی مرتبہ)۔ (فجلد) روایتِ واقدی میں ہے: (فأمر به فخُفِقَ بالنعال) (یعنی چھترول کی گئی) اس پر قولہ: (فجلد) کا مطلب ہے کہ ایسی ضرب لگائی جو جسم کو پہنچی، اس سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہی ہیں جو بابِ اول کی حدیث میں مذکور ہیں۔ (قال رجل الخ) کسی جگہ اس شخص کا نام نہیں پڑھا پھر واقدی کے ہاں: (فقال عمر) پایا۔ (ما يؤتى به) واقدی کے ہاں: (ما يضرب) ہے روایتِ معمر میں ہے: (ما أُكْثَرَ ما يَشْرَبُ وما أكثر ما يُجْلَدُ)۔ (لا تلعنوه) واقدی کی روایت میں ہے: (لا تفعل يا عمر) اس سے اتحادِ قصتین کے مدعی تمسک کر سکتے ہیں مگر یہ بعید ہے دونوں واقعوں میں اس اختلاف کے مدنظر جس کا بیان گزرا، تطبیق بھی ممکن ہے بایں طور کہ نعیمان اور ابن نعیمان دونوں کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا اور یہ کہ اسکا نام عبداللہ اور لقب حمار تھا۔

(إنه يحب الله الخ) اکثر کے ہاں کسرِ ہمزہ کے ساتھ ہے ابن سکن کے نسخہ میں فتح وکسر دونوں جائز ہیں بعض کے بقول روایۃً ہمزہ کی زبر کے ساتھ ہے اس طور کہ (ما) نافیہ ہے جو معنی کا اس کے عکس کی طرف احالہ کرے گا، بعض شراحِ مصابیح نے غرابت سے کام لیتے ہوئے (ما) کو موصولہ قرار دیا اور (إن) اپنے اسم وخبر کے ساتھ (علمت) کے دو مفعولوں کے قائمقام ہوا ہے کیونکہ یہ منسوب اور منسوب الیہ پر مشتمل ہے اور (إنه) کی ضمیر موصول کی طرف عائد ہے اور موصول اپنی صفت کے ساتھ مبتدا محذوف کی خبر ہے

جس کی تقدیر ہے: (هو الذی علمت) اور جملہ جوابِ قسم میں ہے، بقول طیبی اس میں تعسف ہے بقول صاحب المطالع ما موصولہ اور (انه) کسرِ ہمزہ کے ساتھ مبتدا ہے بعض نے اس پر زبر پڑھی اور اسے علمت کا مفعول بنایا بقول طیبی اس پر (علمت) بمعنی (عرفت) ہے اور (إنه) موصول کی خبر ہے، ابو البقاء اعراب الجمع میں لکھتے ہیں ما زائدہ ہے ای (فو الله علمت أنه) اس پر ہمزہ مفتوح ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ مفعول محذوف ہو ای (ما علمت علیه أو فیه سوء ا) پھر استیناف کرتے ہوئے کہا: (إنه یحب الله ورسوله) ابن سکن کی روایت سے منقول ہے کہ تائے مفتوح خطابِ تقریری کیلئے ہے اس پر ہمزہ پر زیر و زبر دونوں صحیح ہیں، زیر بطور جوابِ قسم اور زبر علمت کے مفعول کے طور سے، ایک قول ہے کہ ما زائدہ برائے تاکید ہے اور تقدیر ہے: (لقد علمت) بقول ابن حجر المطالع میں مذکور ہے کہ بعض روایات میں ہے: (فو الله لقد علمت) اس پر ہمزہ مفتوح ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ما مصدریہ ہو اور (إن) مکسور ہو کیونکہ یہ جوابِ قسم ہے! طیبی کہتے ہیں ما کو نافیہ ٹھہرانا اظہر ہے، قسم کا اقتضاء ہے کہ وہ حرفِ قسم اور (أن) اور لام کے ساتھ ملتقی ہو بخلاف موصولہ کے اور اس لئے کہ جملہ قسمیہ کو انکار کی تقریر کرتے ہوئے معنائے نفی کی تاکید کیلئے لایا گیا، اسکی تائید یہ امر کرتا ہے کہ شرح السنہ میں ہے: (فو الله ما علمت إلا أنه قال) تو اس روایت میں معنائے حصر دوسری روایت میں تائے خطاب کے بمنزلہ ہے، مخاطب پر انکارِ مزید کے ارادہ سے، بقول ابن حجر ابوذر کی کشمیہنی سے نقلِ صحیح بخاری میں وہی عبارت ہے جو شرح السنہ کے حوالے سے ذکر کی، اسماعیلی کی ابو زرعہ رازی عن یحی بن بکیر شیخِ بخاری کے طریق سے روایت میں ہے: (فو الله ما علمت أنه لَیُحِبُّ الله ورسوله) اس کے ساتھ صحیح ہے کہ ما زائدہ ہو اور یہ بھی کہ ظرفیہ ہو ای (مدة علمی) معمر اور واقدی کی روایتوں میں ہے: (فإنه یحب الله ورسوله) یہی محمد بن عمرو بن حزم کی روایت میں ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ یہ آپ کے قول: (لا تفعل یا عمر) کی تعلیل کے بطور وارد ہے

اس حدیث کے منجملہ فوائد میں سے جوازِ تلقیب ہے اس بارے کتاب الادب میں کلام ہوئی، یہ یہاں اس امر پر محمول ہے کہ وہ اسے ناپسند نہ کرتے تھے یا یہ علی سبیل التعریف مذکور رہا کیونکہ عبداللہ نام کے اشخاص کثیر تھے، اس فعلِ مذکور پر اس اقدام کی وجہ سے غباوت کی طرف منسوب کرتے ہوئے ان پر اس لفظ کا اطلاق کیا تا کہ اس سے باز آئیں (مگر: وکان یلقب حمارا، کا جملہ اس تاویل کیلئے راد ہے) اس میں ان حضرات کا رد ہے جو دعوی کرتے ہیں کہ کبائر کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے کیونکہ انہیں ملعون کہنے سے نہی فرمائی اور ان کیلئے دعائے خیر کا حکم دیا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نہی کے ارتکاب اور اللہ اور اس کے رسول سے محبت کے موجود ہونے کے مابین مرتکب کے دل میں کوئی تنافی نہیں کیونکہ آنجناب نے اس شخص کے بارہ میں بتلایا کہ وہ اللہ اور اسکے رسول کا محبّ ہے اور یہ بھی کہ ارتکابِ معصیت کا تکرار بھی اس محبت کو اس سے نکال نہیں سکتا، اس سے سابق الذکر اس تقریر کی بھی تائید ملی کہ شاربِ خمر سے نفیِ ایمان سے مراد کلیۃً اس کا زوال نہیں بلکہ یہ نفیِ کمال ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ قلبِ عاصی میں اللہ و رسول کی محبت کے وجود کا استمرار اس امر کے ساتھ مقید ہو کہ وہ وقوعِ معصیت پر نادم ہوا ہو اور اس پر حد لاگو کی گئی ہو جس سے اس کا یہ گناہ مکفر ہوا بخلاف اس کے جس کے ساتھ ایسا معاملہ نہ ہوا کیونکہ تکرارِ ذنب سے اندیشہ ہے کہ اس کے دل میں اس کی مہر لگا دی جائے جس سے اس محبت کا سلب ہو جائے، اس سے چوتھی یا پانچویں بار شراب پینے کے مرتکب کے قتل کے امرِ وارد کا نسخ بھی ثابت ہوا، ابن عبد البر نے ذکر کیا ہے کہ اس شخص کو

شراب خوری کے الزام میں پچاس سے زیادہ مرتبہ لایا گیا تھا، امرِ منسوخ کو امام شافعی سے حرملہ اور ابو داؤد، احمد، نسائی، دارمی اور ابن منذر نے۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن عن ابو ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا کہ اگر نشہ کرے تو مارو پھر کرے تو مارو پھر کرے تو مارو اور اگر پھر کرے تو اسے قتل کر دو، بعض کے ہاں: (فاضربوا عنقه) ہے، انہی کی عبد الرزاق، احمد، ترمذی کے ہاں معلقاً اور نسائی کے ہاں سہیل بن ابو صالح عن ابیہ کے حوالے سے روایت میں ہے کہ شراب خوروں کو تین مرتبہ تو مارو اور اگر چوتھی مرتبہ پئیں تو قتل کر دو، عاصم بن بہدلہ عن ابو صالح سے بھی یہی مروی ہے چنانچہ ابو بکر بن عیاش نے ان کے حوالے سے ابو صالح عن ابو سعید سے ذکر کیا، ابن حبان نے بھی عثمان بن ابو شیبہ عن ابو بکر سے اسے نقل کیا

اسے ترمذی نے ابو کریب عنہ سے نقل کیا اور (عن معاوية) کہا بجائے (أبو سعيد) کے اور یہی محفوظ ہے، ابو داؤد نے بھی ابان عطار عنہ سے یہی ذکر کیا، ثوری اور شیبان بن عبد الرحمٰن وغیرہما نے عاصم سے ان کی متابعت کی، ثوری کے عاصم سے یہ الفاظ ہیں: (ثم إن شرب الرابعة فاضربوا عنقه) ابو داؤد کے ہاں ابان کی روایت میں ہے: (ثم إن شربوا فاجلدوهم) تو چار مرتبہ یہ ذکر کیا پھر کہا: (إن شربوا فاقتلوهم) پھر ابو داؤد نے اسے حمید بن یزید عن نافع عن ابن عمر سے تخریج کیا اور یہ الفاظ نقل کیے: (وأحسبه قال في الخامسة ثم إن شربها فاقتلوه) کہتے ہیں حدیثِ عطیف میں بھی پانچویں مرتبہ میں یہ مذکور ہے بقول ابو داؤد عمر بن ابو سلمہ کی اپنے والد اور سہیل بن ابو صالح عن ابیہ کلاہما عن ابو ہریرہ سے روایت میں چوتھی مرتبہ میں یہ مذکور ہے اور یہی ابن ابو نعیم کی ابن عمر سے روایت میں ہے، عبد اللہ بن عمرو بن عاص اور شرید کی روایتوں میں بھی یہی ہے معاویہ کی روایت میں ہے: (فإن عاد في الثالثة أو الرابعة فاقتلوه) ترمذی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں اس باب میں حضرات ابو ہریرہ، شرید، شرحبیل بن اوس، ابو رمداء، جریر اور عبد اللہ بن عمرو سے بھی روایات ہیں! بقول ابن حجر ابو ہریرہ کی حدیث ذکر کی، شرید جو کہ ابن اوس ثقفی ہیں کی روایت احمد، دارمی اور طبرانی نے۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا۔ ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (إذا شرب فاضربوه) اور آخر میں کہا: (ثم إن عاد الرابعة فاقتلوه)

شرحبیل جو کہ کندی ہیں کی روایت احمد، حاکم، طبرانی اور ابن مندہ نے المعرفہ میں سابق الذکر کے نحو نقل کی، اس کے رواۃ ثقات ہیں، حاکم نے اس کا ایک اور طریق بھی صحیح قرار دیا ہے، جہاں تک رمداء جو بدری اور نزیلِ مصر ہیں تو ان کی روایت طبرانی اور ابن مندہ نے نقل کی اس کی سند میں ابن لہیعہ ہیں ان کی حدیث کے سیاق میں ہے: (أن النبي ﷺ أمر بالذي شرب الخمر في الرابعة أن يضرب عنقه فضربت) تو اس سے پتہ چلا کہ منسوخ ہونے سے قبل اس حکم پر عمل بھی ہوا، اگر یہ ثابت ہے تو اس میں ان حضرات کا رد ہے جو زعم کرتے ہیں کہ اسے روبہ عمل نہیں لایا گیا، جہاں تک حدیثِ جریر تو اسے طبرانی اور حاکم نے نقل کیا اس میں ہے: (من شرب الخمر فاجلدوه) اس میں ہے: (فإن عاد في الرابعة فاقتلوه) عبد اللہ بن عمرو کی حدیث احمد اور حاکم نے ان سے دو حوالوں سے نقل کی دونوں میں مقال ہے، شہر بن حوشب کی ان سے روایت میں ہے: (فإن شربها الرابعة فاقتلوه) بقول ابن حجر ہم نے اسے ابو سعید اور ابن عمر سے بھی روایت کیا ہے! نسائی اور حاکم نے اسے عبد الرحمٰن بن ابو نعیم عن ابن عمر اور صحابہ کی ایک جماعت سے اسکا نحو نقل کیا، طبرانی نے اسے عیاض بن عطیف عن ابیہ سے تخریج کیا اور اس میں (في الخامسة)

ہے جیسا کہ ابوداؤد نے اشارہ کیا، ترمذی نے اسے معلقا اور بزار، شافعی، نسائی اور حاکم نے موصولا محمد بن منکدر عن جابر سے بھی نقل کیا اسے بیہقی نے اور مبہمات میں خطیب نے ابن منکدر سے دو دیگر طرق کے ساتھ بھی تخریج کیا خطیب کی روایت میں: (جلد) ہے حاکم کی یزید بن ابو کبشہ سے روایت میں منقول ہے کہ میں نے ایک صحابی کو سنا جو عبدالملک بن مروان کو مرفوعا اس کا نحو بیان کر رہے تھے اس میں تھا: (ثم إن عاد في الرابعة فاقتلوه) اسے عبدالرزاق نے معمر عن ابن منکدر سے مرسلا نقل کیا ہے اس میں ہے کہ ابن نعیمان کو (شراب خوری کے جرم میں) چوتھی مرتبہ کے بعد لایا گیا تو اسے مارا، اسے طحاوی نے عمرو بن حارث عن ابن منکدر (أنه بلغه) سے نقل کیا،

شافعی، عبدالرزاق اور ابوداؤد نے زہری عن قبیصہ بن ذؤیب سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا جو شراب نوشی کرے اسے مارو حتی کہ فرمایا: (ثم إذا شرب في الرابعة فاقتلوه) کہتے ہیں ایک شخص کو لایا گیا آپ نے مارا پھر وہ لایا گیا تو مارا پھر اسے لایا گیا تو مارا پھر چوتھی مرتبہ بھی اس جرم میں اسے لایا گیا تو اسے مارا تو اس طرح لوگوں سے قتل کا حکم مرفوع ہوا اور یہ رخصت تھی، ترمذی نے اسے معلقا نقل کیا اور کہا اسے زہری نے روایت کیا ہے، خطیب نے اسے مبہمات میں محمد بن اسحاق عن زہری کے طریق سے نقل کیا اور کہا: (فأتي برجل من الأنصار يقال له نعيمان فضربه أربع مرات) تو مسلمانوں نے سمجھ لیا کہ قتل (کرنے کا حکم) اب موخر ہوا ہے اور اب زدوکوب کرنے کا حکم ہی ہے، قبیصہ بن ذؤیب صحابہ کی اولاد میں سے ہیں نبی اکرم کے عہد میں ان کی پیدائش ہوئی مگر براہِ راست کوئی حدیث سماع نہیں کی ارسال کے باوجود اس حدیث کے رواۃ ثقہ ہیں لیکن یہ اس روایت کے ساتھ معلل ہے جسے طحاوی نے اوزاعی عن زہری سے (بلغني عن قبيصة) کے الفاظ سے نقل کیا، اس کے معارض ہے ابن وہب عن یونس عن زہری کی روایت جس میں ہے کہ قبیصہ نے انہیں بیان کیا کہ انہیں نبی اکرم سے یہ بات پہنچی، اور یہ اصح ہے کیونکہ یونس اوزاعی کی نسبت زہری کی حدیث کے احفظ ہیں، ظاہر یہ ہے کہ قبیصہ کو یہ بات پہنچانے والے صحابی ہیں تو یہ حدیث صحیح کی شرط پر ہے کیونکہ صحابی کا مبہم ہونا ضار نہیں، اس کا ایک شاہد بھی ہے جسے عبدالرزاق نے معمر سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن منکدر کو یہ حدیث بیان کی تو کہا (قتل کا حکم) متروک ہوا ابن نعیمان کو تین مرتبہ شراب نوشی کے جرم میں نبی اکرم کے پاس پیش کیا گیا آپ نے مارنے کا حکم دیا پھر چوتھی مرتبہ بھی لایا گیا تو بھی مارنے کا حکم دیا، مزید کچھ نہ کہا

نسائی کے ہاں محمد بن اسحاق عن ابن منکدر عن جابر سے ہے کہ نبی اکرم کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جس نے چوتھی مرتبہ شراب پی تھی آپ نے اسے قتل نہ کیا، اسے انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن اسحاق سے ان الفاظ سے نقل کیا کہ حکم تھا کہ چوتھی مرتبہ جب کوئی اس جرم میں لایا جائے تو اسے قتل کر دیا جائے تو نبی کریم نے اسے چوتھی مرتبہ بھی زدوکوب کیا اس سے مسلمان جان گئے کہ اب قتل کا حکم منسوخ و مرفوع ہوا، شافعی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں میرے علم کے مطابق اس بابت اہلِ علم کے مابین کوئی اختلاف نہیں اسے انہوں نے ابوالزبیر سے بھی مرسلا نقل کیا اور لکھا قتل کی احادیث منسوخ ہیں، اسے انہوں نے ابن ابوذئب حدثني ابن شہاب سے بھی نقل کیا، اس میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس ایک شرابخور لایا گیا آپ نے اسے زدوکوب کیا اور قتل نہیں کیا، ترمذی کہتے ہیں ہم اس مسئلہ میں اہلِ علم کے مابین قدیم و حدیث میں کسی اختلاف سے واقف نہیں، کہتے ہیں میں نے محمد (یعنی امام بخاری) کو کہتے سنا کہ اس میں حدیثِ معاویہ اصح ہے، یہ شروع میں تھا پھر منسوخ ہو گیا، العلل کے آخر میں لکھتے ہیں اس کتاب میں جتنی احادیث ہیں

سب پر اہلِ علم نے عمل کیا ہے ماسوائے اس حدیث کے اور حضر میں جمع بین الصلا تین (یعنی دو نمازوں کو جمع کر کے ادا کرنے) بارے حدیث کے! نووی نے ان کا تعاقب کیا اور حدیثِ باب کی بابت تو ان کا قول تسلیم کیا لیکن دوسری کی بابت نہیں،

خطابی امر بالقتل کی تاویل کی طرف مائل ہیں، لکھتے ہیں کبھی امر بالوعید وارد ہوتا ہے اور وقوعِ فعل مراد نہیں ہوتا اصل مقصد ردع وتحذیر ہوتا ہے پھر کہا محتمل ہے کہ پانچویں دفعہ میں قتل واجب ہو پھر اجماعِ امت کے حصول سے اس بات پر کہ قتل نہ کیا جائے، یہ منسوخ ہو گیا ہو! جہاں تک ابن منذر ہیں تو ان کا کہنا ہے شرابی کے بارہ میں معمول یہ تھا کہ اسے مارا جائے پھر (مقررہ تعداد میں) ضربیں لگانے کے ساتھ یہ منسوخ ہوا تو اگر چار مرتبہ اسی جرم میں پکڑا جائے تو اسے قتل کر دیا جائے پھر یہ بھی اخبارِ ثابتہ اور اہلِ علم کے اجماع کے ساتھ منسوخ ہوا صرف شاذ رائے اس کے برخلاف ہے مگر ان کی کوئی اہمیت نہیں، بقول ابن حجر گویا ان کا اشارہ بعض اہلِ ظاہر کی طرف ہے جن سے یہ منقول ہے، ابن حزم اسی موقف پر قائم رہے اور دعوی کیا کہ (عدم قتل پر) کوئی اجماع واقع نہیں ہوا اور مسندِ حارث بن ابوامامہ سے ایک حدیث نقل کی جسے امام احمد نے بھی حسن بصری عن عبد اللہ بن عمرو سے نقل کیا کہ کہا کہ اگر کسی کو تین مرتبہ میرے پاس شراب نوشی کے جرم میں لائے تو اس پر اجرائے حد کروں گا اور اگر پھر شراب پی اور میرے پاس لایا گیا تو اگر اسے قتل نہ کیا تو میں کذاب ہوں، یہ منقطع ہے کیونکہ حسن کا ابن عمرو سے سماع نہیں جیسا کہ ابن مدینی وغیرہ نے جزم کیا لہذا اس میں کوئی حجت نہیں جب عبد اللہ بن عمرو سے صحت کے ساتھ یہ ثابت نہیں تو عدم قتل پر اجماع کو رد کرنے والے کیلئے کوئی متمسک باقی نہ رہا حتی کہ اگر یہ عبد اللہ سے ثابت بھی ہوتا تو ان کا عذر یہ ہو سکتا تھا کہ نسخ بارے انہیں علم نہ ہو سکا اور اسے ان کی قلیل مخالفات میں سے شمار کیا جائے، ابن عمرو سے اس سے بھی اشد منقول ہے چنانچہ سعید بن منصور نے لین سند کے ساتھ ان سے نقل کیا کہ اگر کسی کو شراب پیتے دیکھوں تو اگر استطاعت رکھوں تو اسے قتل کر ڈالوں

جہاں تک ابن حزم کے بعض حمائتیوں کا نسخ میں یہ طعن کہ حضرت معاویہ تو فتحِ مکہ کے بعد اسلام لائے اور ان کے غیر کی دال علی النسخ احادیث میں یہ تصریح نہیں کہ یہ اس سے بعد واقع ہوا تھا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معاویہ قبل از فتح مسلمان ہو گئے تھے، ایک قول ہے کہ اثنائے فتح جبکہ ابن نعیمان کا قصہ اس کے بعد کا ہے کیونکہ اس موقع پر عقبہ بن حارث موجود تھے اور وہ بھی فتحِ مکہ وحنین کے اثناء اسلام لائے تھے اور جزماً ان کی مدینہ آمد فتح کے بعد ہوئی تو یا تو یہ حنین کے موقع پر ہوا یا مدینہ میں لہذا اس قائل کی بات کی نفی ہوئی، ناسخ پر بعض صحابہ کا عمل ہے چنانچہ عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں لین سند کے ساتھ حضرت عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے ابو محجن ثقفی کو شراب نوشی کے جرم میں آٹھ مرتبہ حد ماری اسی طرح کی بات سعد بن ابو وقاص سے بھی نقل کی، حماد بن سلمہ نے اپنی مصنف میں ثقہ رجال پر مشتمل ایک اور طریق کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت عمر نے ابو محجن کو چار مرتبہ حدِ شراب نوشی مارنے کے بعد کہا: (أنت خليع) (یعنی یہ کام کر کے تم نے اپنے مرتبہ سے اپنے آپ کو گرا لیا ہے) وہ گویا ہوئے اب جبکہ آپ نے مجھے یہ کہہ دیا ہے تو میں (وعدہ کرتا ہوں کہ) کبھی اسے ہاتھ نہ لگاؤں گا۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 6781حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ حَدَّثَنَا ابْنُ الْهَادِ عَنْ

مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِسَكْرَانَ فَأَمَرَ بِضَرْبِهِ فَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِيَدِهِ وَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِنَعْلِهِ وَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِثَوْبِهِ فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ رَجُلٌ مَالَهُ أَخْزَاهُ اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَكُونُوا عَوْنَ الشَّيْطَانِ عَلَى أَخِيكُمْ

طرفه - 6777 (کچھ قبل اسکا ترجمہ گزرا).

شیخِ بخاری ابن مدینی ہیں۔ (فأمر بضربه) مستملی کے نسخہ میں ہے: (فقام ليضربه) یہ تصحیف ہے کیونکہ سابقہ باب میں یہ حدیث ایک اور طریق کے ساتھ ابوضمرہ سے: (فقال اضربوه) کے الفاظ سے گزری ہے! قرطبی لکھتے ہیں اس کا ظاہر مقتضی ہے کہ مجرد نشہ طاری ہو جانا موجبِ حد ہے اس لئے کہ فاء برائے تعلیل ہے جیسے کہا جائے: (سهىٰ فسجد) (یعنی بھول گئے تو سجدہِ سہو کیا) یہ تفصیل نہیں کہ آیا وہ بنتِ انگور سے نشہ میں ہوا یا اسکے غیر سے؟ یا یہ کہ کم مقدار میں پی تھی یا زیادہ مقدار میں؟ تو اس میں جمہور کیلئے کوفیوں کے خلاف ان کے اس بابت تفرقہ میں حجت ہے، اس کا بیان کتاب الاشربہ میں گزرا۔

- 6 باب السَّارِقِ حِينَ يَسْرِقُ (چور چوری کرتے ہوئے)

- 6782حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ حَدَّثَنَا فُضَيْلُ بْنُ غَزْوَانَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

طرفه - 6809

ترجمہ: ابن عباس راوی ہیں کہ نبی کریم نے فرمایا زانی زنا کرتے ہوئے مومن نہیں رہتا اور نہ چور جب چوری میں لگا ہو تو وہ مومن ہوتا ہے۔

اس کے تحت الحدود کے شروع میں گزری حدیثِ ابو ہریرہ کے نحو حدیثِ ابن عباس نقل کی اور اس میں فقط زنا و سرقہ کے ذکر پر اقتصار کیا، ابوذر کے نسخہ میں: (ولا يسرق السارق) ہے دیگر کے ہاں: (السارق) کا لفظ ساقط ہے اسماعیلی نے بھی شیخ بخاری عمرو بن علی سے یہی نقل کیا اسے انہوں نے اسحاق بن یوسف ازرق عن فضیل بن غزوان سے بھی ان کی سند کے ساتھ تخریج کیا، اس میں ہے: (ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتلها وهو مؤمن) عکرمہ کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے کہا اس سے ایمان کیسے منتزع ہو جاتا ہے؟ کہا اس طرح (اور انگلیاں ایک دوسری میں ڈال کر باہر نکالیں، جیسا اس کا بیان گزرا) اور اگر توبہ کرے تو ایمان واپس آجاتا ہے، اس کا بسط کتاب الحدود کے شروع میں گزرا۔

- 7 باب لَعْنِ السَّارِقِ إِذَا لَمْ يُسَمَّ (غیر معین چور کو ملعون کہنے کا جواز)

(لم يسم) اس کے ساتھ کسی معین شراب خور پر لعنت کرنے سے نہی اور حدیثِ باب کے مابین تطبیق کی طرف اشارہ کیا

جیسا کہ اسکی تقریر گزری، ابن بطال کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ اہلِ معاصی کی تعیین اور لعنت کے ساتھ ان کی مواجہت مناسب نہیں البتہ فی الجملہ لعنت کی جاسکتی ہے تا کہ ان جرائم کا ارتکاب کرنے والوں کیلئے ردع اور ان میں ان کے انہاک سے زجر ہو اور کسی کا نام لے کر ایسا نہ کیا جائے تا کہ اسے مایوسی نہ ہو، کہتے ہیں اگر بخاری کی مراد یہی ہے تو یہ غیر صحیح ہے کیونکہ آپ نے دراصل شراب خور پر لعنت کرنے سے منع کیا اور فرمایا: (لا تعینو اعلیه الشیطان بعد إقامة الحد علیه) بقول ابن حجر اس کی تقریر کچھ قبل گزری، داودی کہتے ہیں اس حدیث میں آپکا قول: (لعن الله السارق) محتمل ہے کہ یہ خبر ہو تا کہ لوگ چوری سے باز آئیں اور یہ بھی محتمل ہے کہ بددعا ہو! بقول ابن حجر یہ احتمال بھی ہے کہ حقیقتِ لعن نہیں بلکہ فقط تنفیر مراد ہو، طیبی کہتے ہیں شائد یہاں لعنت سے مراد اہانت و خذلان ہے، گویا کہا گیا جب اس نے اعز شیٔ کو احقر شیٔ میں استعمال کیا تو نتیجۃً اللہ نے اس کا خذلان کیا حتی کہ اس کا ہاتھ کاٹا گیا، عیاض کہتے ہیں بعض نے اجرائے حد سے قبل معین پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ اگر حد نافذ ہوگئی تو یہ کفارہ ہے، کہتے ہیں یہ سدید نہیں کیونکہ فی الجملہ لعنت کرنے سے نہی ثابت ہے تو معین پر اسکا حمل اولی ہے، کہا گیا ہے کہ نبی کریم کی اہلِ معاصی پر ان کے وقوع سے قبل لعنت ان کیلئے تحذیراً تھی جب ارتکاب کر لیا تو ان کیلئے استغفار کیا اور دعائے توبہ کی لیکن جس نے اغلاظ فی القول کیا اور تادیباً کسی ایسے فعل کے ارتکاب پر لعنت کی تو یہ اس کے عمومِ شرط میں داخل ہے جب فرمایا میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ ان کیلئے میری لعنت کو کفارہ ورحمت بنا دے، بقول ابن حجر اس پر بات ہو چکی ہے وہاں تبیین کی تھی کہ یہ اس امر کے ساتھ مقید ہے کہ ایسے شخص کے حق میں صادر ہو جو اس کا اہل نہ ہو جیسا کہ صحیح مسلم میں یہ تقیید موجود ہے۔

- 6783حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ قَالَ الْأَعْمَشُ كَانُوا يَرَوْنَ أَنَّهُ بَيْضُ الْحَدِيدِ وَالْحَبْلُ كَانُوا يَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْهَا مَا يُسَاوِي دَرَاهِمَ

طرفه - 6799.

ترجمہ: ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا اللہ تعالیٰ چور پر لعنت کرے! انڈا چراتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چراتا ہے تو بھی اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اعمش کہتے ہیں خیال تھا کہ مراد بیض الحدید (یعنی آہنی خود) ہے اسی طرح رسی سے مراد وہ جو کئی دراہم کی ہو۔

(عن أبی هریرة) محمد بن حسین نے ابوحنین عن عمر بن حفص اس کے شیخ بخاری سے نقل کرتے ہوئے (سمعت أبا هریرة) نقل کیا یہی عبد الواحد بن زیاد کی اعمش عن ابوصالح سے روایت میں ہے آگے سات ابواب کے بعد باب (توبة السارق) میں یہ روایت ذکر ہوگی۔ ابن حزم کہتے ہیں یہ اعمش کی تدلیس سے سالم ہے بقول ابن حجر اعمش اس میں متفرد نہیں ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اسے ابوبکر بن عیاش عن ابوحصین عن ابوصالح سے نقل کیا۔

(یسرق البیضة الخ) عیسی بن یونس کی اعمش سے مسلم اور اسماعیلی کے ہاں روایت میں ہے: (إن سرق بیضة

قُطِعَتْ يدُهُ وإنْ سرق حبلا قطعت يده)۔ (قال الأعمش) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (كانوا يرون) یائے مفتوح کے ساتھ رأی سے اور اسکی پیش کے ساتھ ظن سے ہے۔ (بيض الحديد) نسخۂ کشمیہنی میں: (بيضة الحديد) ہے۔ (ما يساوى دراهم) غیرِ ابوذر کے ہاں (يسوى) ہے بعض نے اسکی صحت کا انکار کیا، حق یہ ہے کہ یہ جائز ہے لیکن قلیل الاستعمال ہے، خطابی کہتے ہیں اعمش کی یہ تاویل مذہبِ حدیث اور اس میں مخرجِ کلام کے مطابق نہیں، یہ استعمال میں عام نہیں کہ حدیث میں جو وارد ہوا، کی مثل میں لوم وتثریب میں کہا جائے: (أخزى الله فلانا) کہ اللہ فلاں کو رسوا کرے جس نے اپنے آپ کو تلف کیلئے پیش کیا اس مال میں جس کیلئے قدر ومزیت ہے اور اس سامان میں جس کی کوئی قیمت ہے، اس قسم میں مثال دراصل اس شئ کے ساتھ دی جاتی ہے جس کا کوئی وزن و قیمت نہ ہو، یہ اس قسم کے امور میں عرفِ جاری کا حکم ہے، حدیث کی دراصل توجیہہ وتاویل چوری کی مذمت، اس کی تہجینِ امر اور سوئے عاقبت سے تحذیر ہے چاہے چوری چھوٹی ہو یا بڑی، گویا فرمارہے ہیں کہ اگر چھوٹی چھوٹی چوریوں کا عادی ہو گیا اور ان میں جاری رہا تو ایک وقت آئے گا کہ بڑی چوریاں کرنے لگے گا حتی کہ اس حد کو پہنچ جائے جہاں ہاتھ قطع کیا جاتا ہے، گویا کہہ رہے ہیں کہ اس فعل سے اجتناب کرے اور عادت پختہ ہونے سے قبل ہی اس کا ترک کر دے اور اس سے بچے تاکہ اس کے سوئے مغبت اور وخیمِ عاقبت سے محفوظ رہے، بقول ابن حجر خطابی سے قبل ابومحمد بن قتیبہ نے یہ بات کہی جیسا کہ ابن بطال نے ان سے نقل کیا

کہتے ہیں خوارج نے اس حدیث سے اس امر پر احتجاج کیا کہ چوری قلیل مال کی ہو یا کثیر کی، ہاتھ کاٹنے کی حد کا نفاذ ضروری ہے مگر ان کیلئے اس میں حجت نہیں، اسکی تفصیل یہ کہ جب اس آیت کا نزول ہوا تو نبی کریم نے فرمایا یہ اپنے ظاہری مفہوم پر ہے پھر اللہ تعالیٰ نے (نبی پاک کو) اعلام کیا کہ قطعِ ید ربع دینار سے کم کی چوری میں نہ ہوگا تو یہ آیت کے اجمال کا بیان تھا جس کی طرف مصیر لازم ہے، کہتے ہیں جہاں تک اعمش کا قول کہ حدیثِ ہذا میں بیضہ سے مراد (بيضة الحديد) (یعنی آہنی خود) ہے جو جنگوں میں سر پر پہنا جاتا تھا اور رسی سے مراد جہازوں کی رسیوں میں سے ایک ہے تو یہ بعید تاویل اور ان حضرات کے ہاں قابلِ قبول نہیں جو صحیح کلامِ عرب سے واقف ہیں کیونکہ ان دونوں اشیاء کی قیمت تو کئی دینار ہے اور یہ چوری کے بیان کے ضمن میں موضعِ تکثیر نہیں اور اس لئے کہ عرب وعجم کی عادت میں سے ہے کہ کہیں: (قَبَّحَ الله فلانا عرض نفسه فى عقد جوهر و تَعَرَّضَ للعقوبة بالغلول فى جراب مسك) (یعنی اللہ فلاں کو مقبح کرے کہ [مثلا] جواہرات سے بنا ہار چرا کر اور مسک کی تھیلی چرا کر اپنے آپ کو سزا کا مستحق بنا لیا) اس کے مثل میں معمول یہ ہے کہ کہا جائے: (لعنه الله تعرض لقطع اليد فى حبل رث أو فى كبة شعر أو فى رداء خلق) (یعنی اللہ اس پہ لعنت کرے کہ بوسیدہ رسی یا بالوں کا گولہ یا پرانی چادر [جیسی حقیر اشیاء] چرا کر اپنا ہاتھ کٹوا لیا) اور جو اس کا نحو ہو ابلغ ہو گا اھ، بقول ابن حجر میں نے اسے ابن قتیبہ کی غریب الحدیث میں دیکھا اور اس میں ہے کہ میں نے مکہ میں دیکھا کہ یحیی بن اکثم اس تاویل کی طرف مائل اور اس سے خوش ہیں، ابوبکر بن انباری نے اس کا تعقب کیا اور کہا ابن قتیبہ کے حدیث کی اس تاویل پر طعن کی کوئی قیمت نہیں کیونکہ آہنی خود کثرتِ ثمن میں نشان اور خلوِ قیمت میں نہایت نہیں تو وہ جو ہرا اور جراب من مسک کے جاری مجریٰ ہے جو بسا اوقات کئی ہزار دیناروں کے مساوی ہو سکتے ہیں بلکہ خود تو کئی دفعہ قطعِ ید کے نصاب سے بھی کم قیمت میں خریدا جاتا ہے، مرادِ حدیث دراصل یہ ہے کہ چور قطعِ ید کیلئے عارض ہے اس چیز کے ساتھ جس سے اس کے لئے کوئی غنیٰ نہیں کیونکہ خود کے ساتھ تو کوئی بھی

مستغنی نہیں ہوتا، اس کا حاصل یہ کہ حدیث کا مفہوم و مراد یہ ہے کہ چور بڑی چوری کرتا ہے تو نتیجۃً اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے اور چھوٹی چوری کرتا ہے تو بھی اس کا ہاتھ قطع کر دیا جاتا ہے تو گویا یہ اسکے لئے تعجیز اور اس کے اختیار کی تضعیف ہے کہ گویا اپنا ہاتھ قلیل یا کثیر رقم کے عوض بیچ دیا

مازری لکھتے ہیں بعض حضرات نے حدیث میں مذکور اس بیضہ کی بیضۃ السلاح کے ساتھ تاویل کی کیونکہ وہی نصابِ قطع کے مساوی ہے جبکہ بعض نے اسے (ہاتھ کے) اس بڑے نقصان کے مقابلہ میں حاصل اس شیٔ پر تنبیہ کیلئے مبالغہ پر محمول کیا اور جنسِ بیضہ و حبل سے مراد وہ جو قطعِ ید کے نصاب کو پہنچیں (مبالغہ پر محمول کیا آنجناب نے ان اشیاء کا ذکر بطورِ مثال کیا ہے نہ کہ حدِ سرقہ کا نصاب بیان کرتے ہوئے) قرطبی لکھتے ہیں مبالغہ پر اسے محمول کرنے کی نظیر آپ کے اس قول کا محمل ہے: (من بنیٰ لله مسجدا ولو کمفحص قطاة) (یعنی جس نے اللہ کیلئے مسجد بنائی اگرچہ وہ کبوتری کے گھونسلے جتنی جگہ میں ہو) تو اس بابت منجملہ اقوال کے یہ بھی ہے کہ بارادہِ مبالغہ یہ کہا وگرنہ معلوم ہے کہ مفحص یعنی اتنی مقدار کی جگہ جس میں وہ اپنے انڈوں کو سینچتی ہے، میں مسجد بنانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا، کہتے ہیں اسی سے آپ کا یہ فرمان ہے: (تَصَدَّقْنَ ولو بظلف محرق) (یعنی صدقہ کرو چاہے جلے ہوئے کُھر کا) اور ظاہر ہے اسے تو کوئی بھی تصدق نہیں کرتا، اس قسم کی مثالیں کلامِ عرب میں کثیر ہیں، عیاض کہتے ہیں اس وارد کہ بیضہ سے مراد خود اور رسی سے مراد جہازوں کی رسیاں ہیں، کی طرف التفات مناسب نہیں کیونکہ یہ تو قیمت وقدر والی اشیاء ہیں جبکہ سیاقِ کلام اس کی مذمت کا مقتضی ہے جو قلیل مال کی چوری کرتا ہے نہ کہ کثیر کی اور حدیث دراصل اس کے اپنے آپ پر جنایت کی تعظیمِ شان کے بیان کیلئے وارد ہوئی ہے اس شیٔ کے ساتھ جو نہایت معمولی قیمت کی ہے، درست تاویل وہی جو گزری کہ تقلیلِ امر اور تہجینِ فعل مراد ہے اگرچہ اس قسم کی معمولی چوری میں ہاتھ قطع نہیں کیا جا سکتا مگر یہ چھوٹی چھوٹی چوریاں آخر کار اسے بڑی چوریوں پر لگا سکتی ہیں (امرِ مشاہد بھی یہی ہے) اعمش کی مذکورہ تاویل کے بعض موید ین نے جواب دیا کہ نبی اکرم نے یہ بات آیت کے نزولِ مجمل کے وقت کہی تھی اور ابھی قطعِ ید کا نصاب نازل نہ ہوا تھا، ابن ابوشیبہ نے حاتم بن اسماعیل عن جعفر بن محمد عن ابیہ عن علی سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک خود کی چوری میں ہاتھ کاٹ دیا جس کی قیمت ربع دینار تھی، اس کے رواۃ ثقہ ہیں اگرچہ منقطع ہے اور شائد یہی اعمش کی ذکر کردہ تاویل کا مستند ہے، بعض نے کہا لغت میں بیضۃ مبالغہ فی مدح اور مبالغہ فی ذم میں مستعمل ہے تو اول سے ان کا یہ قول ہے: (فلان بيضة البلد) (یعنی فلاں بیضہِ شہر ہے) اگر عظمت ورفعت میں وہ یکتا ہو، اسی طرح احتقار میں بھی! یہی کہا جاتا ہے

اسی سے عمرو بن عبدود کی بہن کا یہ شعر ہے جب حضرت علی نے معرکہ خندق کے اثناء اس کے بھائی کو قتل کر دیا تھا: (لكن قاتله من لا يعاب به مَنْ كان يُدعىٰ قديماً بيضة البلد) احتقار کے ضمن میں کسی قوم کی ہجو میں بعض کا یہ شعر: (تأبى قضاعة أن تبدى لكم نسبا وابنا نزارِ فأنتم بيضة البلد) مدح میں: (بيضة القوم) بھی مستعمل ہے ای (وسطهم) (یعنی ان کا وسط یعنی عمدہ و بہتر) اور (بيضة السنام أى شحمته) (یعنی کوہان کی چربی) تو جب بیضہ کے لفظ کا استعمال ان دونوں امور میں ہے تو اس کے ساتھ تمثیل حسن ہے گویا کہا وہ بڑی اور معمولی ہر طرح کی چوری کرتا ہے، بڑی چوری میں تو اس کا عذر ہو سکتا ہے مگر معمولی شیٔ کی چوری میں اس کا کوئی عذر نہیں (ایسا محض عادۃً کیا) جہاں تک (الحبل) ہے تو اس کا اکثر استعمال اس کے لئے تحقیر میں ہے جیسے

ان کا قول: (ما ترك فلان عقالا) (یعنی فلاں نے رسی تک نہ چھوڑی) اور: (لاذهب من فلان عقال) (یعنی فلاں سے رسی تک نہ گئی) گویا مراد یہ کہ جب چوری کرنے کا عادی بن جائے تو اس عادت کے ہاتھوں مجبور ہو کر ہر طرح کی چوری کرے گا چاہے بڑی ہو یا چھوٹی اسی طرح وہ عار جو ہاتھ قطع کئے جانے کے باعث اسے لاحق ہوئی وہ چوری کے مال کے مساوی (یعنی نعم البدل) نہیں خواہ لاکھوں کی چوری ہو، اسی طرف قاضی عبدالوہاب نے اپنے اس شعر میں اشارہ کیا:

(صیانة العضو أغْلَاها و أرْخَصها صیانة المال فَافْهَمْ حِكْمَةَ الباری)

(یعنی عضو کی حفاظت کیلئے اسے یعنی دیت کو بھاری رکھا اور مال کی حفاظت و صیانت کی غرض سے اسے یعنی نصابِ سرقہ کو کم رکھا، اسکی تفصیل آگے ایک باب میں ابن حجر سے بیان ہوگی) اس کے ساتھ (ابوالعلاء) معری کے اس شعر کا رد کیا تھا:

(يَدٌ بِخَمْس مئين عَسْجَدٍ وُدِيَتْ ما بالها قُطِعَتْ فی رُبُع دينار)

(یعنی جس ہاتھ کی دیت پانچ سو موٹے تازے اونٹ ہیں اسے کیونکر ربع دینار [قیمت کی شئ کی چوری] میں کاٹا جاتا ہے؟)

اس کی مزید وضاحت باب (السرقة) میں ہوگی۔

اس حدیث کو مسلم نے (الحدود) نسائی نے (القطع) اور ابن ماجہ نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 8 باب الْحُدُودُ كَفَّارَةٌ (اجرائے حد اسکے گناہ کا کفارہ ہوا)

- 6784 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِى إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فِي مَجْلِسٍ فَقَالَ بَايِعُونِى عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَسْرِقُوا وَلَا تَزْنُوا وَقَرَأَ هَذِهِ الآيَةَ كُلَّهَا فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَتُهُ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَسَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۶۳۶)

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6801، 6873، 7055، 7199، 7213، - 7468

شیخِ بخاری کی کہیں نسبت مذکور نہیں دیکھی، محتمل ہے کہ بیکندی ہوں فریابی بھی ہو سکتے ہیں، ابونعیم نے مستخرج میں اسی پر جزم کیا، سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (عن الزهری) حمیدی کی سفیان سے روایت میں: (سمعت الزهری) ہے ابونعیم نے اسے تخریج کیا اس میں ہے: (ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب به فهو كفارة) پہلے گزرا کہ مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ: (ومن أتى منكن أحدا) ذکر کیا، احمد کی خزیمہ بن ثابت سے مرفوع روایت میں ہے: (من أصاب ذنبا أقيم عليه حدُّ ذلك الذنب فهو كفارته) اس کی سند حسن ہے، اس باب میں ابوالشیخ کے ہاں جریر بن عبداللہ سے اس کے نحو روایت ہے انہی کی صحیح سند کے ساتھ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت بھی حدیثِ عبادہ کے نحو ہے، ابوالشیخ کے ہاں ثابت بن ضحاک سے بھی اس کا نحو مروی ہے، کتاب الایمان کے دسویں باب میں حدیث کی مفصل شرح گزر چکی ہے،

ابن بطال نے آپ کے فرمان (الحدود کفارة) کو باعثِ اشکال سمجھا ہے کیونکہ ایک اور حدیث میں آپ کا فرمان ہے : (ما أدری الحدود کفارةٌ لأھلھا أولا) کیونکہ حدیثِ عبادہ کی سند اصح ہے، اس کا حل یہ پیش کیا گیا کہ یہ بات آپ نے اللہ کی طرف سے یہ علم دئے جانے سے قبل کہی تھی کہ حدود کفارہ ہیں اسی پر ابن تین نے جزم کیا اور یہی معتمد ہے، اس بارے تفصیلی بحث گزر چکی، ابن عربی لکھتے ہیں آپ کے عمومِ قول میں مشرک بھی داخل ہو یا پھر وہ مستثنی ہے کیونکہ مشرک کا اگر اس کے شرک کی پاداش میں معاقبہ کیا جائے تو یہ اس کے شرک کا کفارہ نہ ہوگا بلکہ یہ اس کے نکال میں زیادت ہے بقول ابن حجر اس میں کوئی اختلاف نہیں، کہتے ہیں جہاں تک قتل ہے تو وہ اس ولی (یعنی مقتول کے وارث) کی نسبت کفارہ ہے جو حقِ مقتول میں قصاص کا مستوفی ہوا کیونکہ قصاص حق نہیں بلکہ مقتول کا حق باقی رہے گا جسکا وہ آخرت میں دیگر حقوق کی طرح مطالبہ کرے گا، ابن حجر کہتے ہیں ان کی یہ بات مقامِ منع میں ہے، قولہ تعالی: (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا)[النساء : ۹۳] کی تفسیر میں بعض کا یہ قول نقل کیا تھا کہ مقتول کے لئے حقِ تشفی باقی رہ جاتا ہے، یہ یہاں ابن عربی کے اطلاق سے اقرب ہے، کہتے ہیں جہاں تک چوری ہے تو اس میں چور کی براءت اس امر پر متوقف ہے کہ چوری شدہ مال حقدار کو واپس کر دیا جائے اور جو زنا ہے تو جمہور نے اسے مطلقاً اللہ کا حق قرار دیا اور یہ غفلت ہے کیونکہ مزنی بہا کی آل کے لئے بھی اس میں حق ہے اس عار کے سبب جو اس کے والد اور شوہر وغیرہما کو لاحق ہوئی، اس کا محصل یہ ہے کہ کفارہ ان سب میں حقوق اللہ کے ساتھ مختص ہے نہ کہ حقوق العباد کے ساتھ۔

- 9 باب ظَهْرُ الْمُؤْمِنِ حِمًى إِلَّا فِي حَدٍّ أَوْ حَقٍّ (بغیر حد وقصاص مسلمان کو نشانہِ تعذیب بنانا ممنوع ہے)

یعنی ایذا رسانی سے محفوظ ہے۔ (إلا فی حد الخ) یعنی اس کی ضرب وتذلیل از رہِ تادیب علی سبیل الحد والتعزیر ہی ہونا چاہئے ! ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے ابو الشیخ نے کتابِ السرقہ میں محمد بن عبد العزیز بن عمر زہری عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے نقل کیا کہتی ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (ظھور المسلمین حمی إلا فی حدود الله) محمد بن عبد العزیز میں ضعف ہے اسے طبرانی ۔نے عصمہ بن مالک خطمی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ظھر المؤمن حمی إلا بحقه) اس کی سند میں فضل بن مختار ہیں جو کہ ضعیف ہیں، ابو امامہ کی حدیث میں ہے: (مَنْ جَرَّدَ ظَهْرَ مسلمٍ بغیر حق لَقِيَ اللهَ وھو علیه غضبان) اس کی سند میں بھی مقال ہے۔

- 6785حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ وَاقِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ أَلَا أَيُّ شَهْرٍ تَعْلَمُونَهُ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا أَلَا شَهْرُنَا هَذَا قَالَ أَلَا أَيُّ بَلَدٍ تَعْلَمُونَهُ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا أَلَا بَلَدُنَا هَذَا قَالَ أَلَا أَيُّ يَوْمٍ تَعْلَمُونَهُ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا أَلَا يَوْمُنَا هَذَا قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ حَرَّمَ دِمَاءَ كُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ ثَلَاثًا كُلُّ ذَلِكَ يُجِيبُونَهُ أَلَا نَعَمْ قَالَ

وَيْحَكُمْ أَوْ وَيْلَكُمْ لاَ تَرْجِعُنَّ بَعْدِى كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

.أطرافه 1742، 4403، 6043، 6166، 6868، - 7077 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۶۴۴)

بقول حاکم شیخِ بخاری ذہلی ہیں ابوعلی جیانی کہتے ہیں کسی جگہ انہیں منسوب نہیں دیکھا بقول ابن حجر بخاری نے اپنی صحیح میں محمد بن عبداللہ بن مبارک مخزومی، محمد بن عبداللہ بن ابوالثلج اور دیگر سے روایات تخریج کی ہیں اس کی اچھی طرح وضاحت کتاب الایمان و النذور کی آخری حدیث کی شرح کے اثناء کر چکا ہوں، جرجانی کے فربری سے نسخہ میں محمد بن عبداللہ ساقط ہیں ابونعیم نے مستخرج میں اسی پر اعتماد کیا اور لکھا بخاری نے عاصم بن علی سے روایت کی ہے اور یہ ابن عاصم واسطی ہیں ان کے شیخ عاصم بن محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر ہیں ان کے شیخ واقد ان کے بھائی ہیں۔ (قال عبدالله) یعنی ابن عمر جواپنے سے اس کے راوی کے دادا ہیں۔ (ألا أی شهر الخ) الاَ فتحِ ہمزہ اور تخفیفِ لام کے ساتھ حرفِ افتتاح برائے تنبیہہ ہے، اس روایت میں مذکور (أی یوم تعلمونه أعظم حرمة ؟ قالوا یومنا هذا) عرفہ کے دن کے اعظم الایام ہونے کے معارض ہے، کرمانی نے جواب دیا کہ یوم سے مراد وہ وقت ہے جس میں یہ مناسک ادا کئے جارہے تھے، یہ بھی محتمل ہے کہ یومِ نحر مزید حرمت کے ساتھ مختص ہو، اس حدیث پر کچھ بحث کتاب العلم میں گزری ہے اسی طرح مذکور سوال و جواب بارے تفصیلی بحث کتاب الحج کے باب (الخطبة أيام منى) میں گزری اور (ويلكم أو ويحكم) سے متعلقہ بحث کتاب الادب میں گزری اور آپ کے قول: (لا ترجعوا بعدی الخ) بارے مفصل بحث کتاب الفتن میں آئے گی۔

- 10 باب إِقَامَةِ الْحُدُودِ وَالاِنْتِقَامِ لِحُرُمَاتِ اللَّهِ (اقامتِ حدود اور اللہ کی محرمات کے ارتکاب پر انتقام)

- 6786حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا خُيِّرَ النَّبِىُّ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلاَّ اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَأْثَمْ فَإِذَا كَانَ الإِثْمُ كَانَ أَبْعَدَهُمَا مِنْهُ وَاللَّهِ مَا انْتَقَمَ لِنَفْسِهِ فِى شَىْءٍ يُؤْتَى إِلَيْهِ قَطُّ حَتَّى تُنْتَهَكَ حُرُمَاتُ اللَّهِ فَيَنْتَقِمُ لِلَّهِ

.أطرافه 3560، 6126، - 6853 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص: ۲۸۸)

کتاب المناقب کے باب (صفة النبی) میں اس پر سیر حاصل بحث گزری۔ (مالم يأثم) مستملی کے نسخہ میں: (مالم يكن إثم) ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ تخییر منجانب اللہ نہیں کیونکہ اللہ کی یہ عادت نہیں کہ وہ اپنے رسول کو دو ایسے امور کے مابین مخیّر بنائے جن میں سے ایک اثم ہوالا یہ کہ کوئی دین کا معاملہ ہو اور دونوں میں سے ایک مآل کار گناہ بنتا ہو جیسے غلو کا معاملہ تو یہ مذموم ہے جیسے کوئی اپنے آپ پر کوئی مشقت والی عبادت لازم کر لے پھر اس سے عاجز رہ جائے اسی لئے آنجناب نے ترہُّب (یعنی رہبانیت اختیار کرنے) سے منع فرمایا بقول ابن تین یہ تخییر امرِ دنیا میں ہے جہاں تک امرِ آخرت ہے تو جو اس میں سے صعب و دشوار جو ہو وہ ثواب کے لحاظ سے اعظم ہوتا ہے، یہی کہا، ابن بطال کی بات اولی ہے اس سے بھی اولی یہ کہنا ہے کہ یہ امورِ دنیا میں ہے کیونکہ انہی میں سے بعض کثیر اوقات گناہ کا باعث بنتے ہیں، اقرب یہ ہے کہ فاعلِ تخییر آدمی ہے، یہی ظاہر اور اس کی امثلہ کثیر ہیں بالخصوص جب کافر سے اس کا صدور ہو۔

- 11 باب إِقَامَةِ الُحُدُودِ عَلَى الشَّرِيفِ وَالُوَضِيعِ (حدود میں سب برابر ہیں)

وضیع وضع جو کہ نقص ہے، سے ہے! آمدہ طریق میں (ضعیف) کا لفظ ہے یہی اس حدیث کے اکثر رواۃ نے ذکر کیا، وضیع کے لفظ کو نسائی نے بھی اسماعیل بن امیہ عن زہری سے روایت میں ذکر کیا، شریف دونوں کا مقابل ہے کہ شرف رفعت وقوت کو مستلزم ہے، نسائی کی سفیان سے ایک روایت میں: (الدرن الضعیف) مذکور ہوا۔

- 6787 حَدَّثَنَا أَبُو الُوَلِيدِ حَدَّثَنَا اللَّيُثُ عَنِ ابُنِ شِهَابٍ عَنُ عُرُوَةَ عَنُ عَائِشَةَ أَنَّ أُسَامَةَ كَلَّمَ النَّبِىَّ ﷺ فِى امُرَأَةٍ فَقَالَ إِنَّمَا هَلَكَ مَنُ كَانَ قَبُلَكُمُ أَنَّهُمُ كَانُوا يُقِيمُونَ الُحَدَّ عَلَى الُوَضِيعِ وَيَتُرُكُونَ الشَّرِيفَ وَالَّذِى نَفُسِى بِيَدِهِ لَوُ فَاطِمَةُ فَعَلَتُ ذَلِكَ لَقَطَعُتُ يَدَهَا

.أطرافه 2648، 3475، 3732، 3733، 4304، 6788، 6800 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۱۸)

شیخِ بخاری طیالسی ہیں۔ (عن ابن شهاب) احمد کے ہاں ابونضر ہاشم بن قاسم کی لیث سے روایت میں: (حدثنا ابن شهاب) ہے، یہ ابو صالح کی لیث عن یونس عن ابن شہاب سے روایت کے معارض نہیں جسے ابو داؤد نے نقل کیا کیونکہ دونوں کے سیاق ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ لیث کے پاس سیاقِ اول کے ساتھ بلاواسطہ اور دوسرے سیاق کے ساتھ بالواسطہ ہے، آگے اس کی وضاحت کروں گا۔

(عن عروة) ابن وہب کی یونس عن ابن شہاب سے روایت میں: (أخبرني عروة) تھا، یہ غزوۃ الفتح کے باب میں گزری۔ (أن أسامة) یعنی ابن زید بن حارثہ۔ (كلم النبي الخ) ابو ولید نے اسی طرح مختصرا نقل کیا دیگر نے لیث سے مطولا نقل کیا ہے جیسا کہ آمدہ باب میں۔ (ويتركون الخ) ابوذر کی کشمیہنی سے روایتِ بخاری میں یہی ہے اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (ويتركون إقامة الحد الخ) ۔ (لو فاطمة) اکثر کے ہاں یہی ہے بقول ابن تین تقدیرِ کلام ہے: (لو فعلت فاطمة ذلك) کیونکہ (لو) کے بعد فعل آتا ہے نہ کہ اسم، بقول ابن حجر اولی تقدیر وہی جو دوسرے طریق میں مذکور ہے: (لو أن فاطمة) کشمیہنی کے ہاں یہاں بھی یہی ہے اور یہ دیگر مواضع میں اس حدیث کے تمام طرق میں ثابت ہے، یہاں (لو) شرطیہ ہے اس کے ساتھ حذفِ ان کثیر طور سے وارد ہے جیسے مسلم کی ایک حدیث میں ہے: (ولو أهل عمان أتاهم رسولي) تو تقدیر ہے: (لو أن أهل عمان) ہمارے شیوخ میں سے بعض شراح نے ابن تین کے یہاں ایرادِ (أن) کا انکار کیا مگر اس انکار کی گنجائش نہیں کیونکہ ابوذر کی غیر کشمیہنی سے نقلِ صحیح بخاری میں یہ ثابت ہے، نسفی کے ہاں بھی ہے نسائی کی اسحاق بن راشد عن زہری سے روایت میں ہے: (لو سرقت فاطمة) یہ ابن تین کی ذکر کردہ تقدیرِ کلام کا مساعد ہے۔

- 12 باب كَرَاهِيَةِ الشَّفَاعَةِ فِي الْحَدِّ إِذَا رُفِعَ إِلَى السُّلْطَانِ

(حد کا مقدمہ عدالت میں آ جانے کے بعد سفارش کی گنجائش نہیں)

حدیثِ باب میں مطلقا مذکور کو مقید کیا مگر اس میں قید صریحاً نہیں گویا اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کرتے ہیں جہاں یہ صریحا مذکور ہے اور یہ حبیب بن ابو ثابت کی مرسل روایت میں ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے اسامہ سے جب انہوں نے سفارش کی، فرمایا: (لا تَشْفَعْ فِي حَدِّ فإنَّ الحدود إذا انْتَهَتْ إلَيَّ فليس لها مَتْرَك) (یعنی جب حدود کے معاملات مجھ تک پہنچ جائیں تو اب سوائے اجرائے حدود کے کوئی چارہ نہیں تو کسی حد بارے سفارش نہ کرو) عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی مرفوع روایت سے اس کا شاہد بھی ہے اس کے الفاظ ہیں: (تَعَافَوُا الحدودَ فیما بینکم فما بَلَغَنِي من حدٍّ فقد وَجَبَ) (یعنی حدود کے معاملات آپس میں نمٹا لیا کرو اگر یہ مقدمات مجھ تک پہنچے تب یہ واجب ہوئیں) ابو داؤد نے اس پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (العفو عن حدٍّ مالم یبلغ السلطان) حاکم نے اس حدیث پر صحت کا حکم لگایا، عمرو تک اس کی سند صحیح ہے ابو داؤد اور احمد نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا۔ یحی بن راشد سے نقل کیا کہتے ہیں ابن عمر ہماری طرف نکلے اور کہا میں نے نبی اکرم کو فرماتے سنا: (مَنْ حَالَتْ شفاعتُهُ دونَ حدٍّ مِنْ حدود الله فقد ضادَّ اللهَ في أمرِهٖ) (یعنی جس کی سفارش اللہ کی کسی حد کے اجراء میں رکاوٹ بنی تو وہ اللہ کے امر میں مخالفت پر کمر بستہ ہوا) ابن ابو شیبہ نے اسے دیگر اصح طریق کے ساتھ بھی ابن عمر سے موقوفا تخریج کیا، مرفوع کے لئے طبرانی کی اوسط میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے شاہد بھی ہے اس میں: (فقد ضاد الله في ملكه) ہے، ابو یعلی نے ابو الحیاۃ عن ابو مطر سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت علی کو دیکھا کہ ایک چور کو ان کے پاس لایا گیا تو ایک قصہ ذکر کیا جس میں ہے لوگوں نے کہا یا رسول اللہ اگر آپ معاف فرما دیں؟ فرمایا: (ذلك سلطانُ سُوْءِ الذي يَعْفُوْ عن الحدود بینکم) (یعنی حدود معاف کرنے والا برا سلطان ہے) طبرانی نے عروہ بن زبیر سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت زبیر نے ایک چور کے حق میں سفارش کی، لوگ کہنے لگے پہلے حاکم کے پاس لے جائیں، کہنے لگے اگر معاملہ حاکم کے پاس پہنچ جائے تو اللہ شافع اور مشفوع پر لعنت کرے

موطا میں ربیعہ عن زبیر سے اس کا نحو ہے اور یہ موقوف ہونے کے ساتھ ساتھ منقطع بھی ہے یہ ابن ابو شیبہ کے ہاں حسن سند کے ساتھ موقوفا اور ایک اور حسن سند کے ساتھ حضرت علی سے اس کا نحو نقل کیا، صحیح سند کے ساتھ عکرمہ سے نقل کیا کہ ابن عباس، عمار اور زبیر نے ایک چور پکڑا مگر اسے جانے دیا میں نے ابن عباس سے کہا آپ حضرات نے اسے جانے دے کر برا کیا، کہنے لگے تیری ماں نہ ہو کیا تمہیں خوشی نہ ہوتی اگر یہ تم ہوتے اور تمہیں جانے دیا جاتا، اسے دار قطنی نے حضرت زبیر کی حدیث سے موصولا مرفوعا نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (اشفعوا مالم یصل إلى الوالي فإذا وصلَ إلى الوالي فَعَفَا فلا عفا الله عنه) (یعنی حاکم تک حد کا معاملہ پہنچنے سے قبل سفارش کر سکتے ہو تو جب حاکم تک پہنچ جائے پھر کسی حاکم نے معاف کیا تو اللہ اسے معاف نہ کرے) موقوف ہی معتمد ہے، اس باب میں احمد، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم کے ہاں صفوان بن امیہ کی حدیث بھی ہے اس شخص کے قصہ میں جس نے ان کی چادر چرالی تھی پھر چاہا کہ اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے تو نبی کریم نے فرمایا کیوں نہ میرے پاس لانے سے قبل معاف کر دیا ہوتا (یعنی اب اس کی گنجائش نہیں) اسی طرح ابن مسعود کی روایت میں ایک چور کے بارہ میں نبی اکرم نے جس کا ہاتھ قطع کرنے کا حکم دیا پھر

آپ کے چہرہ اقدس پر دکھ کے آثار نظر آئے تو لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ لگتا ہے آپ کو اس کا ہاتھ قطع کئے جانے کا دکھ ہوا تو فرمایا حاکم کے لئے یہی مناسب ہے کہ جب معاملہ اس کے پاس پیش کیا جائے تو اقامتِ حدود کرے اور اللہ معاف کرنے والا اور معاف کرنے کو پسند کرتا ہے (یعنی میرے پاس لانے سے قبل تم اسے معاف کر سکتے تھے) اس حدیث میں ایک قصہ مرفوعہ بھی ہے اور ایک موقوفہ، اسے احمد نے نقل کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا اسی طرح حضرت عائشہ کی مرفوع حدیث میں ہے: (أقيلوا ذوى الهيئات زَلّاتهم إلا فى الحدود) (یعنی اصحابِ ہیئات [خاندانی لوگوں] کی معمولی لغزشوں سے درگزر کر دیا کرو مگر حد کے کسی معاملہ میں کوئی گنجائش نہیں) اسے ابو داؤد نے تخریج کیا، اس سے تعزیری جرائم میں سفارش کرنے کا جواز مستفاد ہے ابن عبدالبر وغیرہ نے اس میں اتفاق نقل کیا، اس میں وہ سب احادیث داخل ہیں جن میں مسلمان کی پردہ پوشی کا ندب مذکور ہے اور یہ اس امر پر محمول ہے کہ حاکم کے پاس ابھی معاملہ نہ لے جایا گیا ہو۔

- 6788حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّتْهُمُ الْمَرْأَةُ الْمَخْزُومِيَّةُ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَمَنْ يَجْتَرِءُ عَلَيْهِ إِلاَّ أُسَامَةُ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .فَكَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَخَطَبَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا ضَلَّ مَنْ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ فِيهِمْ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعَ مُحَمَّدٌ يَدَهَا

أطرافه 2648، 3475، 3732، 3733، 4304، 6787، - 6800 (سابقہ)

(عن عائشة) زہری کے حفاظ اصحاب نے عروہ کے حوالے سے یہی نقل کیا، صرف عمر بن قیس ماصر نے شاذ طور پر ابن شہاب سے (عن عروة عن أم سلمة) ذکر کیا تو یہی حدیثِ باب ذکر کی اسے ابوالشیخ نے کتاب السرقہ میں اور طبرانی نے نقل کیا اور کہا عمر اس کے ساتھ متفرد ہیں، دار قطنی العلل میں لکھتے ہیں درست جماعت کی روایت ہے۔ (أن قريشا) یعنی قبیلہِ قریش، المناقب ان قریش کا بیان گزرا جن کی طرف یہ منسوب تھے اور اکثر کے نزدیک یہ فہر بن مالک تھا (یعنی اس تک ان کا نسب پہنچتا تھا) یہاں مراد ان کے وہ افراد جو مکہ میں واقع آنے والے اس واقعہ کے مدرک تھے۔ (أهمتهم الخ) أى (أجلبت إليهم هما أو صيرتهم ذوى هَمّ) (یعنی انہیں بہت تشویش لاحق ہوئی) اس فعل کے سبب جو اس سے سرزد ہوا، کہا جاتا ہے: (أهمنى الأمر أى أقلقَنِى) (یعنی مجھے اس معاملہ نے قلق میں ڈالا) المناقب میں قتیبہ عن لیث سے اسی سند کے ساتھ: (أهَمَّهم شأنُ المرأة) گزرا، مسعود بن اسود کی روایت میں جس کا ذکر آگے آئے گا، میں ہے: (لما سرقت تلك المرأة أعظمنا ذلك فأتينا رسول الله الخ) یہ مسعود مذکور قریش کی ایک شاخ کے فرد تھے یعنی بنی عدی بن کعب جو حضرت عمر کا قبیلہ تھا، ان کے اعظام کا سبب یہ اندیشہ تھا کہ اب اس کا ہاتھ قطع کر دیا جائے گا کیونکہ جانتے تھے نبی اکرم حدود میں کسی سے رعایت نہیں کرتے اور چور کا ہاتھ کاٹنا قبل از اسلام ہی سے ان کے ہاں معروف تھا قرآن نے یہ سزا جاری رکھی، ابن کلبی نے ایک باب باندھا ہے جس میں ان چوروں کا تذکرہ

کیا جن کے جاہلیت میں ہاتھ قطع کیئے گئے تو ان لوگوں کا قصہ بیان کیا جنہوں نے غزالِ کعبہ چرا لیا تھا تو نبی اکرم کے دادا جناب عبدالمطلب کے عہد میں ان کے ہاتھ کاٹے گئے ، ہاتھ قطع شدہ لوگوں میں عوف بن عبد بن عمرو بن مخزوم اور مقیس بن قیس بن عدی بن سعد بن سہم وغیرہما کا ذکر کیا ادر یہ کہ عوف ان سب کا سابق تھا (یعنی اولین چور جس کا ہاتھ قطع کیا گیا) ۔

(المخزومية) مخزوم بن یقظہ بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب کی طرف نسبت ہے ، مخزوم کلاب بن مرہ کا بھائی تھا جس کی طرف بنی عبد مناف منسوب ہیں ، اسماعیل بن امیہ کی محمد بن مسلم سے نسائی کے ہاں ردایت میں ہے : (سرقت امرأة من قريش من بني مخزوم) صحیح قول کے مطابق اس خاتون کا نام فاطمہ بنت اسود بن عبدالاسد بن عبداللہ بن عمرو بن مخزوم تھا جو صحابیِ جلیل حضرت ابوسلمہ بن عبدالاسد جو ام المؤمنین ام سلمہ کے مرحوم شوہر تھے ، کی بھتیجی تھی اس کا والد حضرت حمزہ کے ہاتھوں قتل ہوا تھا ، بعض کا دعوی کہ وہ صحابی تھے ، وہم ہے بعض نے اسے ام عمرو بنت سفیان بن عبدالاسد ، قرار دیا ، یہ دراصل مذکورہ خاتون کی عمزاد تھی ، اسے عبدالرزاق نے ابن جریج سے نقل کرتے ہوئے یہ عبارت ذکر کی : (أخبرني بشر بن تيم. أنها أم عمرو بن سفيان بن عبدالأسد) یہ مفصل ہے اس کے سیاق میں یہ جملہ بھی ہے : (عن ظن و حسيان) یہ اس قائل کی غلطی ہے کیونکہ اس کا قصہ اس حدیث میں مذکور قصہ کے مغایر ہے ، آگے اس کی توضیح کروں گا ، ابن عبدالبر الاستیعاب میں لکھتے ہیں فاطمہ بنت اسود بن عبدالاسد وہ خاتون ہے جس کا چوری کے جرم میں نبی اکرم نے ہاتھ قطع کیا ، اس نے زیورات چرائے تھے قریش نے حضرت اسامہ جو ابھی لڑکپن میں تھے ، سے بات کی تا کہ نبی کریم کے ہاں اس کی سفارش کریں بقول ابن حجر ابن سعد نے بھی طبقات میں اجلح بن عبداللہ کندی عن حبیب بن ابو ثابت سے مرفوعا ردایت نقل کی کہ فاطمہ بنت اسود بن عبدالاسد نے نبی اکرم کے عہد میں زیور چرا لئے تو انہوں نے سفارش تلاش کی ، عبدالغنی بن سعید مصری نے مبہمات میں یحی بن سلمہ بن کہیل عن عمار دہنی عن شقیق سے نقل کیا کہ فاطمہ بنت ابو اسد جو حضرت ابوسلمہ کی بھتیجی تھی ، نے چوری کی قریش ڈرے کہ اب نبی پاک اس کا ہاتھ کاٹ دیں گے ، پہلا طریق اقویٰ ہے ! یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ بنت اسود اور بنت ابو اسود کہے جانے کے مابین کوئی منافات نہیں کہ احتمال ہے ابو اسود ان کی کنیت ہو

جہاں تک ام عمرو کا قصہ تو ابن سعد نے بھی اور المثالب میں ابن کلبی نے اسے ذکر کیا ہے ہیثم بن عدی نے بھی ابن کلبی سے نقل کیا لکھتے ہیں کہ ایک رات نکلی اور آنے والے ایک قافلہ میں جا داخل ہوئی اور ایک صندوق چرا لیا انہوں نے پکڑ کر باندھ دیا صبح اسے نبی اکرم کے پاس لے آئے تو ام سلمہ کے دامن کو پکڑ کو پناہ کی طالب ہوئی مگر نبی اکرم نے اس کا ہاتھ قطع کر دینے کا حکم دیا جو کاٹ دیا گیا ، اس بابت خنیس بن یعلی بن امیہ کے اشعار بھی ہیں ، ابن سعد کی روایت میں ہے کہ یہ حجِ وداع کے موقع کا واقعہ ہے ، الشہادات میں اور غزوۃ الفتح کے باب میں گزرا کہ فاطمہ بنت اسود کا یہ واقعہ فتح کے سال کا ہے تو دونوں قصوں کے مابین تغایر ظاہر ہے اور یہ کہ دونوں کے مابین دو برس سے زائد کا وقفہ ہے ، اس سے ان حضرات کی غلطی عیاں ہوئی جنہوں نے اسے ام عمرو قرار دیا جیسے ابن جوزی اور ان کی بھی جو فاطمہ اور ام عمرو کے مابین متردد ہوئے جیسے ابن طاہر اور ابن بشکوال اور ان کے اتباع ، ابن حزم نے بشر بن تیم کے قول کی پیروی کی لیکن ام عمرو کا قصہ ادھار چیزیں واپس نہ کرنے اور فاطمہ کا قصہ چوری میں کر دیا ، یہ بھی غلطی ہے کیونکہ ام عمرو کے قصہ میں تصریح ہے کہ اس نے بھی چوری کی تھی ۔

(التی سرقت) یونس نے (فی عهد رسول الله ﷺ فی غزوة الفتح) کا بھی اضافہ کیا، مسعود بن ابو اسود جو ابن عجماء کے ساتھ معروف تھے، کی حدیث میں چوری شدہ چیز کا بھی ذکر ہے چنانچہ ابن ماجہ نے۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، ابن اسحاق عن محمد بن طلحہ بن رکانہ عن امہ عن عائشہ بنت مسعود بن اسود عن ابیہا سے نقل کیا کہ جب اس عورت نے نبی اکرم کے گھر سے چادر چرالی تو ہم نے اسے گراں سمجھا ہم نبی اکرم کے پاس آئے اور آپ سے بات کی، اسکی سند حسن ہے، روایتِ حاکم میں ابن اسحاق نے تصریح بتحدیث کیا ہے، ابوداؤد نے بھی اسے معلقاً نقل کیا اور کہا مسعود بن اسود نے روایت کیا، ترمذی حدیثِ عائشہ مذکور کے بعد لکھتے ہیں اس باب میں مسعود بن عجماء کی روایت بھی ہے اسے ابوالشیخ نے کتاب السرقہ میں یزید بن ابو حبیب عن محمد بن طلحہ سے نقل کرتے ہوئے کہا: (عن خالته بنت مسعود بن العجماء عن أبيها) تو محتمل ہے کہ محمد بن طلحہ نے اس کا اپنی والد، اور خالہ دونوں سے سماع کیا ہو، مرسلِ حبیب بن ابو ثابت مشارالیہ میں ہے کہ اس نے زیور چرائے تھے، تطبیق بھی ممکن ہے کہ زیورات قطیفہ میں تھے تو جس نے قطیفہ ذکر کیا اس کی مراد اس سمیت جو اس کے اندر تھا اور جس نے زیور ذکر کیا اس نے مظروف دون الظرف مراد لیا پھر میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ اس عورت کے قصہ میں ذکرِ حلی وہم ہے جیسا کہ اس کی تبیین کروں گا

حسن بن محمد بن علی بن ابو طالب کی مرسل روایت میں جسے عبدالرزاق نے ابن جریج (أخبرني عمرو بن دينار أن الحسن أخبره) سے نقل کیا، میں ہے کہ ایک عورت نے چوری کی، عمرو کہتے ہیں میرا خیال ہے انہوں نے کہا: (من ثياب الكعبة)(یعنی کعبہ کے کپڑوں میں سے) حسن تک اس کی سند صحیح ہے، اگر تطبیق ممکن ہے تو ٹھیک وگرنہ اول اقویٰ ہے! معمر عن زہری کی اس حدیث کی روایت میں ہے کہ مذکورہ خاتون سامان ادھار لے لیتی پھر مکر جاتی تھی، اسے مسلم وابوداؤد نے نقل کیا، نسائی نے اسے شعیب بن ابو حمزہ عن زہری سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (استعارت امرأة على ألسنة ناس يُعْرَفُون وهي لا تُعْرَفُ حليا فباعته وأخذت ثمنه)(یعنی ایک عورت نے کچھ معروف لوگوں کا نام لے کر جبکہ وہ خود غیر معروف تھی، زیور ادھار لئے پھر انہیں بیچ کر قیمت کھری کر لی) ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام نے وضاحت کی جیسا کہ عبدالرزاق نے ان تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا، کہ ایک خاتون کسی خاتون کے پاس آئی اور کہا فلانہ زیور ادھار مانگ رہی ہے، اس نے دے دیا پھر ایک مدت گزری زیور واپس نہ ہوا تو وہ اس خاتون کے پاس گئی جس کا نام لے کر اس نے زیور مانگا تھا اس نے کہا میں نے تو کچھ نہیں منگوایا تھا وہ دوسری کے پاس گئی تو اس نے انکار ہی کر دیا (کہ میں نے زیورات لئے تھے) وہ نبی کریم کے پاس آئی آپ نے اسے بلا کر پوچھا تو بولی قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا میں نے تو کچھ بھی ادھار نہیں لیا، فرمایا اس کے گھر جاؤ تمہیں اسکے بستر تلے زیور مل جائے گا، لوگ گئے اور زیور لے کر آئے تو آپ نے اس کا ہاتھ قطع کرنے کا حکم دیا تو محتمل ہے اس نے قطیفہ چرایا ہو اور زیور ادھار پر لے کر انکار کر دیا ہو اور حبیب بن ابو ثابت کی روایت میں اس کے زیور کا انکار کرنے پر مجازاً (سرقت) کا لفظ استعمال کیا ہو

ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں زہری پر اختلاف کیا گیا چنانچہ لیث، یونس، اسماعیل بن امیہ اور اسحاق بن راشد نے (سرقت) اور معمر وشعیب نے (استعارت وجحدت) کے الفاظ نقل کئے! کہتے ہیں سفیان بن عیینہ نے بھی ایوب بن موسی عن زہری سے اسے روایت کیا اور سند ومتن میں ان پر اختلاف کیا چنانچہ بخاری نے اسے نقل کیا ہے جیسا کہ الشہادات میں یہ روایت گزری،

ابن مدینی سفیان سے ناقل ہیں کہ میں زہری سے مخزومیہ کی حدیث کے بارہ میں پوچھنے گیا تو مجھ پر چیخے: (فصاحَ علَیَّ) تو میں نے سفیان سے کہا تو کسی سے انہیں یاد نہ تھا، کہتے ہیں میں نے ایوب بن موسی کی کتاب میں زہری سے (سرقت) کا لفظ دیکھا ہے، یہی نسائی کے ہاں محمد بن منصور نے سفیان سے نقل کیا، رزق اللہ بن موسی عن سفیان سے بھی یہی ہے لیکن کہا نبی اکرم کے پاس ایک چور کو لایا گیا تو اس کا قطعِ ید کیا، اسکا مثل ابو یعلی کی محمد بن عباد عن سفیان سے روایت میں ہے، احمد نے بھی سفیان سے یہی نقل کیا لیکن اس کے آخر میں ہے سفیان کہتے ہیں میں نہیں جانتا کہ وہ کیا تھا؟ نسائی نے ابن راہویہ کے حوالے سے بھی سفیان عن زہری سے اس کی تخریج کی اور یہ الفاظ ذکر کئے: (قال كانت مخزومية تستعير المتاع وتجحده) اسکے آخر میں ہے سفیان سے کہا گیا کس نے اسے ذکر کیا؟ کہا ایوب بن موسی نے تو اسی سندِ مذکور سے نقل کیا اسے انہوں نے ابن ابوزائدہ عن سفیان سے بھی زہری کے حوالے سے بغیر واسطہ کے نقل کیا اور (سرقت) ذکر کیا، ہمارے شیخ کے بقول ابن عیینہ کا زہری سے سماع نہیں ہے اور نہ ان سے جنہوں نے اسے زہری سے سماع کیا انہوں نے دراصل اسے ایوب بن موسی کی کتاب میں پایا اور اپنے ایوب بن موسی سے سماع کی تصریح نہیں کی اسی لئے احمد کی روایت میں کہا میں نہیں جانتا یہ کیسے ہے؟ جیسا کہ گزرا ایک جماعت کا جزم ہے کہ معمر زہری سے (استعارت وجحدت) نقل کرنے میں متفرد ہیں مگر ایسا نہیں بلکہ نسائی کے ہاں شعیب بھی ان کے متابع ہیں جیسا کہ استاذِ محترم نے ذکر کیا اور یونس بھی جیسا کہ ابو داؤد نے ابو صالح کاتبِ لیث عن لیث عنہ سے تخریج کیا،

بخاری نے لیث عن یونس سے معلقا اسے نقل کیا مگر سیاق ذکر نہیں کیا جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا اور جیسا کہ بیہقی نے ذکر کیا کہ شعیب بن سعید نے اسے یونس سے روایت کیا ہے اسی طرح ابن اخی الزھری نے بھی زہری سے، اسے ابن ایمن نے اپنی مصنف میں اسماعیل قاضی کی سند سے نقل کیا اس کا اصل ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے، میرے لئے واضح یہ ہوا ہے کہ زہری سے دونوں روایتیں محفوظ ہیں اور کبھی وہ اس طرح اور کبھی اس طرح تحدیث کیا کرتے تھے، تو یونس نے ان سے دونوں طرح روایتیں نقل کیں ان کے علاوہ دیگر اصحابِ زہری نے کسی ایک پر اقتصار کیا تو ابو داؤد، نسائی اور اپنی صحیح میں ابو عوانہ نے ایوب عن نافع عن ابن عمر سے یہ عبارت نقل کی: (أن امرأة مخزومية كانت تستعير المتاع و تجحده فأمر النبیﷺ بقطع يدها) اسے نسائی اور ابو عوانہ نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی عبید اللہ بن عمر بھی نافع سے (استعارت حليا) کے لفظ سے نقل کیا، اس بارے علماء کا نقطہ نظر باہم مختلف ہے احمد نے ان سے اشہر روایت کے مطابق اس کے ظاہر کا اخذ کیا اور اسحاق نے بھی، ظاہریہ میں سے ابن حزم بھی ان کے حمائتی ہیں، جمہور کا موقف ہے کہ جحد العاریۃ (یعنی ادھار لے کر مکر جانے) میں کسی کا ہاتھ قطع نہ کیا جائے گا احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے حدیثِ ہذا کا جواب یہ دیا کہ (سرقت) روایت کرنے والوں کی روایت ارجح ہے اور دونوں روایتوں کے مابین ایک نوع کی تاویل کی، جہاں تک ترجیح کا معاملہ تو نووی نے نقل کیا ہے کہ معمر کی روایت شاذ اور جماہیر رواۃ کی روایت کے مخالف ہے، کہتے ہیں شاذ روایت قابلِ عمل نہیں ہوتی، ابن منذر حاشیہ میں لکھتے ہیں۔ محبّ طبری نے بھی ان کی پیروی کی، کہ کہا گیا ہے معمر اس میں متفرد ہیں، بقول قرطبی (سرقت) والی روایت روایتِ جحد کی نسبت اکثر واشہر ہے ائمہ حفاظ میں سے اکیلے معمر نے اسے نقل کیا ہے اور اس پر ان کی متابعت کی ہے ان رواۃ نے جن کا حفظ قابلِ اقتداء نہیں جیسے زہری کے بھتیجے اور ان جیسے، یہ محدثین کا قول ہے،

بقول ابن حجر ان میں سے کچھ باتیں ان سے قبل قاضی عیاض نے بھی لکھی ہیں ، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ وہ معمر کی موافقت میں شعیب اور یونس کی روایتوں سے واقف نہیں ہو پائے وگرنہ وہ معمر کے تفرد کا دعوی نہ کرتے نہ یہ کہ ان کی فقط ابن اخی زہری جیسوں نے موافقت کی ہے اور نہ قرطبی اس کی نسبت محدثین کی طرف کرتے کیونکہ کسی محدث سے معروف نہیں کہ انہوں نے شعیب بن ابوحمزہ ، یونس بن یزید اور ایوب بن موسی کو ابن اخی الزہری کے ساتھ مقرون کیا ہو بلکہ وہ متفق ہیں کہ شعیب و یونس زہری سے روایات کے نقل میں ان کے کے بھتیجے سے درجہ میں فائق ہیں اس کے باوجود زہری سے اس اختلاف میں ترجیح نہیں ان سے اختلاف رواۃ کی نسبت سے مگر یہ ہے کہ (سرقت) کے لفظ کا ان سے نقل متفق علیہ اور (جحدت) کا نقل مسلم کا انفراد ہے اور یہ تطبیق کے تقدم کا دافع نہیں اگر یہ دو روایتوں کے مابین ممکن ہو!

بعض محدثین سے قرطبی کے کہے کا عکس بھی منقول ہے جو کہتے ہیں معمر پر اور نہ شعیب پر اختلاف نہیں کیا گیا اور وہ زہری بارے غایتِ جلالت کے حامل ہیں ان دونوں کی ابن اخی الزہری نے موافقت بھی کی ہے ، جہاں تک لیث اور یونس ہیں تو اگرچہ زہری سے نقلِ احادیث میں وہ بھی ان کے مثل ہیں مگر اس میں ان دونوں پر اختلاف کیا گیا ہے اور جو اسماعیل بن امیہ اور اسحاق بن راشد ہیں تو حفظ میں یہ معمر و شعیب سے کمتر ہیں ، بقول ابن حجر اسی طرح کا اختلاف جیسا کہ گزرا ، ایوب بن موسی پر بھی ہے اس پر دونوں طریق باہم متساوی ہیں لہذا تطبیق کرنا ہی اولی ہے اور یہ کسی ایک طریق کے اطراح سے اولی ہے ، بعض نے کہا جیسا کہ ابن حزم وغیرہ کے حوالے سے گزرا یہ دو مختلف عورتوں کے متغایر واقعات ہیں ، اس کا تعاقب کیا گیا کہ ہر دو طرق میں ہے کہ انہوں نے حضرت اسامہ سے سفارش کرنے کی درخواست کی جو انہوں نے کی مگر جواب ملا حدود اللہ میں سے کسی سے حد میں سفارش مت کرو تو بعید ہے کہ اسامہ نے ایک دفعہ اس بابت موکد نہی سن کر دوبارہ وہی حرکت کی ہو بالخصوص اگر دونوں واقعات کا زمانۂ وقوع ایک ہے ، ابن حزم نے اس کا یہ جواب دیا کہ ممکن ہے وہ بھول گئے ہوں یا حدِ سرقہ بارے زجر متقدم تھی تو خیال کیا کہ جحدِ عاریہ بارے سفارش جائز ہے اور یہ کہ اس میں کوئی حد نہیں تو سفارش کی مگر جواب ملا کہ اس میں بھی حد ہے ، ان دنوں احتمالوں کا ضعف مخفی نہیں ، ابن منذر نے بعض علماء سے نقل کیا کہ یہ قصہ ایک ہی عورت کا ہے جس نے ادھار سامان لیا اور مکر گئی اور چوری کی تو ہاتھ کاٹا اس کی چوری کی یاداش میں تھا نہ کہ ادھار واپس کرنے سے انکار میں ، کہتے ہیں ہم بھی یہی اختیار کرتے ہیں ، خطابی معالم السنن میں اختلاف کا حال رقم کرنے اور ابن منذر کی بات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں اس قصہ میں عاریہ و جحد کا تذکرہ اس خاتون کی تعریف و صفت کے ضمن میں کیا گیا ہے کیونکہ اکثر وہ یہی کیا کرتی تھی جیسا کہ اس کے تعارف کے ذیل میں کہا گیا کہ وہ مخزومیہ تھی گویا اس فعل کا اکثار کرتے ہوئے چوری کرنے کی عادت میں پڑ گئی ، خطابی سے اس جواب کو ایک جماعت نے اخذ کیا ان میں بیہقی بھی ہیں جنہوں نے لکھا جحدِ عاریہ ذکر کرنے والوں کی روایت اس کے ساتھ اس کی تعریف پر محمول ہے جب کہ قطعِ ید چوری کرنے کی وجہ سے تھا ، منذری نے بھی اس کا نحو کہا اسے مازری نے پھر نووی نے بھی علماء سے نقل کیا ، بقول قرطبی مترجح ہے کہ اس کا ہاتھ چوری کی وجہ سے کاٹا گیا نہ کہ جحدِ عاریہ کے باعث اور اس کی متعدد اوجہ ہیں

ایک : حدیث کے آخر میں آپ کے قول : (لو أن فاطمة سرقت) میں دلالتِ قاطعہ ہے کہ اس کا ہاتھ چوری کی وجہ سے قطع ہوا کہ اگر بوجہ جحد ہوتا تو اس میں ذکرِ سرقہ لغو ہوتا اور آپ کہتے : (لو أن فاطمة جحدت العارية) بقول ابن حجر یہ بات

خطابی نے بھی کہی ہے، دوم: کہ اگر جحدِ عاریہ کے سبب قطعِ ید ہوا ہوتا تو ہر مکر جانے والے کا قطعِ ید واجب ہوتا اگر ثابت ہو جائے چاہے بطریق العاریہ نہ بھی ہو، سوم: یہ اس حدیث کے معارض ہے: (ليس على خائن ولا مختلس ولا منتهب قطعٌ) اور یہ قوی حدیث ہے بقول ابن حجر اسے اربعہ نے ۔ابوعوانہ اور ترمذی نے صحیح قرار دیا، ابن جریج عن ابوالزبیر عن جابر سے مرفوعا نقل کیا، ابن جریج نے نسائی کی روایت میں: (أخبرني أبو الزبير) کا صیغہ استعمال کیا ہے، بعض نے اسے وہم قرار دیا ابوداؤد نے تصریح کی ہے کہ ابن جریج نے ابوالزبیر سے اس کا سماع نہیں کیا، کہتے ہیں احمد سے مجھے یہ بات پہنچی کہ ابن جریج نے اسے یاسین الزیات سے سنا ہے ابن عدی نے الکامل میں اہلِ مدینہ سے نقل کیا کہ ابن جریج کا ابوزبیر سے سماع نہیں، نسائی کہتے ہیں اسے حفاظ اصحابِ ابن جریج نے ان سے بحوالہ ابوالزبیر نقل کیا مگر کسی نے صیغہ اِخبار یا اس کا نحو ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر لیکن ابوالزبیر سے ان کا متابع بھی موجود ہے چنانچہ نسائی نے اسے مغیرہ بن مسلم عن ابوزبیر سے بھی تخریج کیا لیکن ابوالزبیر مدلس بھی ہیں اور انہوں نے حضرت جابر سے عنعنہ کیا ہے لیکن اسے ابن حبان نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت جابر سے ابوزبیر کی طرح ہی نقل کیا ہے لہذا حدیث قوی ہے، اس کے قابلِ عمل ہونے پر اتفاق ہے مگر جس نے شذوذ کیا چنانچہ ابن منذر نے ایاس بن معاویہ سے ان کا قول نقل کیا کہ مختلس کا ہاتھ قطع کیا جائے گا گویا انہوں نے سارق سے اسے ملحق کیا کہ دونوں کے مابین قدرِ مشترک چپکے سے ہتھیا لینا ہے لیکن یہ بات صریح حدیث کے برخلاف ہے وگرنہ ادھار لے کر مکر جانے والی کے قطعِ ید کا ذکر منقول نہ ہوتا، اس امر پر اجماع ہے کہ خائن کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور نہ منتہب (یعنی چھیننے والے) پر الا یہ کہ وہ قاطعِ طریق (یعنی راستے قطع کرنے یعنی ڈاکے مارنے والا) ہو، مخالفین میں سے دیگر نے اس کے مخالفت کی چنانچہ ابن قیم حنبلی لکھتے ہیں جحدِ عاریہ اور سرقہ کے مابین کوئی تنافی نہیں کیونکہ جحد اسمِ سرقہ میں داخل ہے تو دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ جنہوں نے (سرقت) نقل کیا انہوں نے جحد پر اس کا اطلاق کیا، یہی کہا مگر اس کا بعد مخفی نہیں

کہتے ہیں خطابی نے جو جواب دیا وہ مردود ہے کیونکہ وصف پر حکمِ مرتب معمول بہ ہے، اس کی تقویت یہ بات کرتی ہے کہ لفظِ حدیث اور ایک اور دو میں سے ایک روایت میں اس کی ترتیب قطع علی السرقہ اور دوسری میں جحد پر علی حدٍ سواء ہے اور وصف پر ترتیبِ حکم علیت کا مشعر ہے تو ہر دو روایتیں دال ہیں کہ علتِ قطع سرقہ وجحد دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ حدیثِ ابن عمر کے سیاق میں سرقہ کا اور اسامہ کی سفارش کا ذکر موجود نہیں اور اس میں تصریح ہے کہ قطع اسی بابت ہوا، اس حدیث کا ابسط طریق جو میں نے پایا وہ جسے نسائی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إن امرأة كانت تستعير الحلي في زمن رسول الله ﷺ فاستعارت من ذلك حليا فجمعته ثم أمسكته فقام رسول الله ﷺ فقال لِتَتُب امرأة إلى الله تعالىٰ و تُؤَدِّ ما عندها مراراً فلم تفعل فأمر بها فقطعت) (یعنی عہد نبوی میں ایک خاتون زیورات ادھار پہ لے جاتی اور پھر واپس نہ کرتی تو نبی پاک نے اثنائے خطبہ کہا یہ عورت اللہ سے توبہ کرے اور زیورات واپس کر دے، کئی دفعہ یہ بات کہی لیکن اس نے عمل نہ کیا تو اسکا ہاتھ کاٹنے کا حکم جاری کر دیا) نسائی نے بسند صحیح مرسلِ سعید بن مسیب سے نقل کیا کہ بنی مخزوم کی ایک عورت نے کچھ لوگوں کے نام سے زیورات ادھار لئے پھر مکر گئی تو نبی اکرم نے اس کے قطعِ ید کا حکم دیا، اسے عبدالرزاق نے بھی سعید تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ قریش کے ایک بڑے گھرانے کی خاتون کچھ لوگوں کے ہاں آئی اور کہا آلِ فلاں تم لوگوں سے یہ یہ اشیاء ادھار منگوا رہے ہیں، انہوں

نے دیدیں پھر واپسی کا تقاضہ کرنے اس کے پاس آئے تو وہ مکر گئی تو نبی کریم نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا، ابن دقیق العید کہتے ہیں صاحب العمدہ کی صنیع کہ حدیث کو لیث کے سیاق کے ساتھ وارد کیا پھر کہا ایک سیاق یہ بھی ہے تو معمر کا سیاق ذکر کیا، مقتضی ہے کہ یہ ایک ہی قصہ ہے اور اس میں اختلاف کیا گیا ہے کہ کیا وہ چور تھی یا مکرنے والی؟ یعنی کیونکہ انہوں نے حدیثِ عائشہ کو اس سیاق کے ساتھ نقل کیا جس کی شیخین نے لیث کے طریق سے تخریج کی پھر لکھا ایک سیاق میں ہے کہ یہ عورت سامان ادھار لے کر مکر جایا کرتی تھی تو نبی اکرم نے اس کے قطعِ ید کا حکم دیا، یہ معمر کی روایت ہے جسے فقط مسلم نے نقل کیا اس پر ادھار لے کر مکرنے کی وجہ سے قطعِ ید پر اس سے اخذِ حجت ضعیف ہے کیونکہ یہ ایک قصہ بارے اختلاف ہے تو اس میں بتِّ حکم کرنا ممکن نہیں ان حضرات کی روایت کی ترجیح کے ساتھ جنہوں نے (جحدت) کا لفظ ذکر کیا اس روایت پر جس میں (سرقت) ہے یعنی اسی طرح اس کا عکس بھی! تو صحیح یہ ہے کہ دونوں وجہ سے اس کا قطعِ ید ہوا تھا سرقہ میں قطعِ ید تو متفق علیہ ہے لہذا یہ جحد جو کہ مختلف فیہ ہے، پر مترجح ہے، بقول ابن حجر میری نظر میں یہ اقوی ترین طریق ہے

پہلے ان حضرات کا رد ہو چکا ہے جن کا زعم ہے کہ یہ دو مختلف عورتوں کا قصہ ہے جن کے ہاتھ کاٹے گئے اور قرطبی کا الزامی جواب بھی کہ اگر ثابت ہو کہ قطعِ ید جحدِ عاریہ میں تھا تو اس سے لازم آتا ہے کہ غیرِ عاریہ کے جحد و انکار کی صورت میں بھی قطعِ ید واجب ہو، اور یہ قوی ہے کیونکہ جو جحدِ عاریہ میں قطع ید کے قائل ہیں وہ غیرِ عاریہ کے جحد میں قطع کے قائل نہیں تو مختلف فیہ کو متفق علیہ پر قیاس کیا جائے کہ علی الاطلاق جحد کی صورت میں کوئی بھی قطع کا قائل نہیں، ابن قیم نے جواب دیا کہ جحدِ عاریہ اور دیگر کے جحد میں فرق یہ ہے کہ چور سے احتراز ممکن نہیں اسی طرح جاحدِ عاریہ سے بھی بخلاف بغیر حرز مختلس اور منتہب کے، کہتے ہیں بلاشبہ لوگوں کو ایک دوسرے سے ادھار لینے کی ضرورت پڑتی ہے تو اگر ادھار دینے والا جانتا ہو کہ لینے والا اگر مکر جائے تو اس پر کوئی عقوبت نہیں تو اس سے ادھار لینے دینے کا باب مسدود ہو جائے، یہ اس امر کے خلاف ہے جس پر شریعت کی حکمت دال ہے بخلاف اس کے کہ جانتا ہو کہ اگر وہ مکر گیا تو اس ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کہ یہ اس ادھار لین دین کے استمرار کا اہم باعث ہے اور یہ بجر دہا حجت نہیں کہ حدیثِ جابر میں ثابت ہے کہ خائن پر کوئی قطع نہیں، اس کے بعض قائلین نے اس اعتراض سے فرار اختیار کرتے ہوئے قطع کو اس کے ساتھ مختص کیا جو کسی کا نام لے کر ادھار لے اور اس طرح مستعار منہ کو دھوکہ دے اور خود اس سامان میں تصرف کرے اور جب واپسی کا مطالبہ ہو تو انکار کر دے اور مکر جائے تو مجرد خیانت کے سبب اس کا قطعِ ید نہیں ہوگا بلکہ خفیۂ مال ہتھیانے میں چور کے ساتھ مشارکت کے سبب

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں سفیان کا سابق الذکر قول کہ میں زہری کے پاس اس چور مخزومی عورت سے متعلق پوچھنے گیا تو غصہ سے اس وجہ سے چیخے کہ جو آتا ہے اس عورت بارے اور اس کے قطعِ ید کے سبب بارے سوال کرتا ہے، بعض رواۃ نے سفیان سے اس کا ایضاح کیا تو فاضل محدث ابو محمد رامہرمزی کی کتاب میں سلیمان بن عبد العزیز اخبرنی محمد بن ادریس کے حوالے سے پڑھا کہتے ہیں میں نے ابن عیینہ سے پوچھا آپ نے زہری سے کتنی روایات سماع کی ہیں؟ کہنے لگے لوگوں کے ہمراہ تو شمار سے باہر ہے جہاں تک اکیلے تو ایک ہی حدیث سنی ہے، میں ایک دن بابِ بنی شیبہ سے (کعبہ میں) داخل ہوا تو وہ ایک ستون سے ٹیک لگائے بیٹھے تھے میں نے کہا اے ابوبکر (زہری کی کنیت) مجھے مخزومیہ کی حدیث سنائیے جس کا ہاتھ نبی اکرم نے چوری کی پاداش میں کاٹ دیا تھا یہ سن کر انہوں نے میرے چہرے پر کنکری ماری اور کہا چلے جاؤ، جو آتا ہے وہ بات کرتا ہے جو ہمیں ناپسند ہے، کہتے ہیں میں خفیف سا ہو کر اٹھ کھڑا ہوا اتنے

میں ایک شخص گزرا زہری نے اسے آواز دی اس نے نہ سنی اسے کنکری مار کر متوجہ کرنے کی کوشش کی مگر وہ اسے نہ لگی تو مجبورا مجھے کہا اسے بلا لاؤ میں بلا لایا، زہری نے اس سے کچھ بات کی پھر مجھے دیکھا اور کہا ادھر آؤ میں آیا تو کہا مجھے سعید بن مسیب اور ابو سلمہ نے ابو ہریرہ سے بیان کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا: (العجماء جُبار) (یعنی جانوروں کے مارنے پر کوئی تاوان نہیں) پھر کہنے لگے یہ تمہارے لئے اس سے بہتر ہے جس کیلئے تم نے ارادہ کیا تھا، بقول ابن حجر اس حدیث کو مسلم اور اربعہ نے سفیان سے بغیر یہ قصہ ذکر کئے نقل کیا ہے۔

(من یکلم رسول الخ) یعنی آپ سے سفارش کریں کہ ہاتھ نہ کاٹیں یا تو معاف کر دیا جائے یا پھر فدیہ لے لیا جائے ثانی پر مسعود بن اسود کی روایت سے دلالت ملتی ہے اس میں قولہ (أعظمنا ذلك) کے بعد ہے: (فجئنا إلى النبی ﷺ فقلنا نحن نفدیها بأربعین أوقیة فقال تطهر خیرٌ لها) (یعنی اسکے اہلِ خاندان نے پیشکش کی کہ ہم اسکے فدیہ میں چالیس اوقیہ دینے کو تیار ہیں، فرمایا[حد کے اجراء سے] وہ پاک ہو جائے یہ اس کیلئے بہتر ہے) گویا ان کا خیال تھا کہ فدیہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے جیسے اس عسیف جس نے زنا کیا تھا، کے والد نے خیال تھا تو سو بکریاں اور ایک لونڈی فدیہ میں دے دی تھیں، مجھے احمد کے ہاں عبد اللہ بن عمرو کی حدیث سے اس حدیثِ مسعود کا شاہد ملا ہے اس میں ہے: (أن امرأة سرقت علی عهد رسول الله ﷺ فقال قومها نحن نفدیها)۔

(ومن یجترئ علیه) جرأت سے افتعال، اس کی جیم مضموم، راء ساکن اور ہمزہ مفتوح ہے! جیم اور راء پر زبر مع مد بھی جائز ہے، قتیبہ کی روایت میں ہے: (فقالوا ومن یجترئ علیه) اور یہ اوضح ہے کیونکہ جس نے (ومن یکلم) کے ساتھ استفہام کیا وہ اس شخص کا غیر ہے جس نے اپنے قول: (ومن یجترئ) کے ساتھ جواب دیا، جرات اقدام بادلال ہے (یعنی کسی کے ہاں اپنے مقام و مرتبہ کو ملحوظ رکھ کر ایسا کوئی اقدام کرنا جو عام شخص نہیں کر پاتا) یعنی اس کے اہل تو اسامہ ہی ہیں، طیبی لکھتے ہیں واو محذوف پر عاطفہ ہے جس کی تقدیر ہے: (لا یجترئ علیه أحد لمهابته) (یعنی آنجناب کی ہیبت کے مدِ نظر کوئی یہ جرات نہ کرے گا) لیکن اسامہ کو حقِ ادلال حاصل ہے تو انہی میں یہ جسارت کرنے کی اہلیت ہے، مسعود بن اسود کی روایت میں قولہ (تطهر خیر لها) کے بعد ہے: (فلما سمعنا لِیْنَ رسول الله ﷺ أتینا أسامة) یونس کی باب غزوۃ الفتح میں گزری روایت میں تھا: (فلم یجترئ أحد أن یکلمه إلا أسامة) حضرت اسامہ کے اس کے ساتھ اختصاص کا سبب ابن سعد کی جعفر بن محمد بن علی بن حسین عن ابیہ کی روایت میں مذکور ہے اس میں ہے کہ اسامہ کی سفارش آپ قبول کر لیتے تھے مگر اس دفعہ فرمایا حدود میں سفارش مت کرو، حبیب بن ابو ثابت کی مرسل روایت میں بھی ہے: (وکان رسول الله ﷺ یُشفِّعُه)۔

(حب رسول الله) بمعنی محبوب جیسے قسم بمعنی مقسوم، اس میں نبی اکرم کے حضرت اسامہ بارے اس قول کی طرف تلمیح ہے: (اللهم إنی أُحِبُّهُ فأَحِبَّه) یہ المناقب میں گزرا۔ (فکلم رسول الله) رسول منصوب ہے روایتِ قتیبہ میں ہے: (فکلمه أسامة) کلام میں کچھ مطوی شیٔ ہے جس کی تقدیر ہے: (فجاء وا إلى أسامة فکلموه فی ذلك فجاء أسامة إلى النبی ﷺ فکلمه) یونس کی روایت میں ہے: (فأتی بها رسول الله ﷺ فکَلَّمَه فیها) اس سے مستفاد ہوا کہ سفارش کرنے والا مشفوع لہ کی موجودی میں سفارش کرے تا کہ اگر سفارش قبول نہ کی جائے تو یہ اس کے لئے اعذر ہو، نسائی کی اسماعیل بن امیہ سے روایت میں ہے: (فکلمه فزَبَرَه) یعنی سختی سے منع کیا حتی کہ انہیں جہل کی طرف منسوب کیا کیونکہ زبر عقل ہے، یونس کی روایت میں ہے انہوں

نے بات کی تو نبی اکرم کا چہرہ مبارک متغیر ہو گیا، حبیب کی مرسل روایت میں ہے اسامہ کو آتے دیکھ کر آپ نے فرمایا: (لا تُکَلِّمنی یا أسامة)۔ (فقال أ تشفع الخ) استفہامِ انکاری کے ہمزہ کے ساتھ کیونکہ قبل ازیں حد بارے سفارش کرنے سے انہیں منع فرما چکے تھے، یونس اور شعیب نے یہ زیادت بھی ذکر کی کہ اس پر حضرت اسامہ نے کہا یا رسول اللہ میرے لئے استغفار فرمائیں، مسلم اور نسائی کی حضرت جابر سے روایت میں ہے کہ بنی مخزوم کی ایک عورت نے چوری کی تو نبی اکرم کے پاس اسے لایا گیا تو وہ ام سلمہ سے پناہ کی طالب ہوئی، اسے انہوں نے معقل بن یسار عن عبید اللہ عن ابو الزبیر عن جابر سے تخریج کیا، ابوداؤد نے اسے معلقا ذکر کیا اور حاکم نے موسی بن عقبہ عن ابو الزبیر عن جابر سے موصولا اس میں ہے کہ وہ زینب بنت رسول سے پناہ کی طالب ہوئی

منذری لکھتے ہیں جائز ہے کہ دونوں سے طالبِ پناہ ہوئی ہو، اس پر ہمارے شیخ نے تعاقب کرتے ہوئے شرحِ ترمذی میں لکھا کہ زینب بنت رسول تو اس واقعہ سے قبل ہی فوت ہو چکی تھیں کیونکہ جیسا کہ گزرا یہ قصہ غزوۂ فتح کے دوران پیش آیا جو رمضان ۸ھ میں ہوا اور حضرت زینب اسی سال کے جمادی اولی میں فوت ہوئیں تو شائد مراد یہ ہے کہ زینب بنت ام سلمہ ربیبة الرسول سے امان کی طالب ہوئی تو بعض رواۃ پر یہ متصحف ہوا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں یا زینب کی نبی اکرم کی طرف نسبت مجازی ہے کیونکہ وہ آپ کی ربیبہ تھیں تو اسے تصحیف نہ قرار دیا جائے گا پھر ہمارے شیخ نے لکھا احمد نے یہ حدیث ابو زناد عن موسی بن عقبہ سے نقل کرتے ہوئے: (فعاذت بربیب النبی) ذکر کیا اور بنت کا حذف کیا اور آخر میں کہا ابن ابو الزناد کہتے ہیں آنجناب کے ربیب سلمہ بن ابو سلمہ اور عمر بن ابو سلمہ تھے تو ان میں سے کسی ایک کے ساتھ وہ عائذہ ہوئی، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں میں ایک روایت پانے میں کامیاب ہوا ہوں جو دال ہے کہ وہ عمر بن ابو سلمہ تھے چنانچہ عبد الرزاق نے حسن بن محمد علی سے مرسلا نقل کیا کہ ایک عورت نے چوری کی، یہی قصہ ذکر کیا اس میں ہے تو عمر بن ابو سلمہ (جو آپ کے سوتیلے اور لے پالک بیٹے تھے، حضرت ام المؤمنین ام سلمہ کے بیٹے) آئے اور نبی اکرم سے کہا: (أی أبَهْ إنها عمتی) (یعنی بابا جان یہ میری [رشتہ میں] پھوپھی لگتی ہے) اس پر آپ نے فرمایا اگر فاطمہ بنت محمد بھی ہوتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دیتا، عمرو بن دینار راوی عن الحسن کہتے ہیں تو مجھے شک نہیں کہ یہ بنت اسود بن عبد الاسد تھی بقول ابن حجر حضرت جابر سے منقول ان دو روایتوں کے مابین کوئی منافات نہیں کہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ وہ ام سلمہ اور ان کی اولاد کے ساتھ طالبِ پناہ ہوئی، ام سلمہ ان کی قریبی عزیز اور ان کے مرحوم شوہر اس کے چچا تھے، عمر نے (عمتی) بڑی عمر کی ہونے کی وجہ سے کہا وگرنہ وہ ان کی عمزاد بنتی ہے، یہ ایسے ہی جیسے حضرت خدیجہ نے ورقہ بن نوفل جو ان کے عمزاد تھے، کو (أیْ عَمِّ اسمَعْ من ابن أخیك) کہہ کر مخاطب کیا تھا، ابو شیخ کی اشعث عن ابو زبیر عن جابر سے روایت میں ہے کہ بنی مخزوم کی ایک خاتون نے چوری کی اور حضرت اسامہ سے پناہ کی طالب ہوئی گویا وہ اپنے خاندان کے لوگوں کے ہمراہ آئی، اولاً ام سلمہ سے بات کی پھر اسامہ سے! مرسلِ حبیب بن ابو ثابت میں ہے کہ کئی ایک سے نبی اکرم کو کہلوایا، اسامہ سے بھی بات کی۔

(ثم قام فخطب) روایتِ قتیبہ میں ہے: (فاختطب) اور یونس کی روایت میں ہے: (فلما کان العشی قام رسول اللہ ﷺ خطیبا)۔ (فقال یا أیها الناس) قتیبہ کے ہاں (یا) کے بغیر ہے یونس کی روایت میں ہے کہ اللہ کی حمد وثنا کے بعد فرمایا: (أما بعد)۔ (إنما ضَلَّ مَنْ کان الخ) ابو الولید کی روایت میں: (هلك) ہے، یہی محمد بن رمح کی مسلم کے ہاں

روایت میں، نسائی کی سفیان سے روایت میں ہے: (إنما هلك بنو إسرائيل) قتیبہ کی روایت میں ہے: (أهلك من كان قبلكم) بقول ابن دقیق العید بظاہر یہ حصر عام نہیں کیونکہ بنی اسرائیل کی ہلاکت کے اسباب متعدد تھے تو اسے حصرِ مخصوص پر محمول کرنا ہو گا جو کہ حدود میں محابات (یعنی اقرباء پروری) کے سبب اہلاک ہے تو یہ فقط حدِ سرقہ میں منحصر نہیں، بقول ابن حجر اس احتمال کی تائید ابو الشیخ کی کتاب السرقہ میں زاذان عن عائشہ سے مرفوع روایت میں ملتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (أنهم عَطَّلُوا الحدودَ عن الأغنياء و أقَامُوهَا على الضعفاء) (یعنی انہوں نے مالداروں سے حدود کو معطل کر دیا تھا اور غریبوں پر انہیں جاری کرتے تھے) جن امور کی طرف شیخ نے اشارہ کیا ان کا ذکر ذکرِ بنی اسرائیل کی حدیثِ ابن عمر میں گزرا جو ایک یہودی جوڑے کے بارہ میں تھی جس نے زنا کیا تھا، آگے اس کی شرح آئے گی، التفسیر میں ابن عباس کی حدیث گزری جس میں قتلِ عمد کے مرتکب طبقہ اشرافیہ کے فرد سے دیت لے لینے اور نچلے طبقات کے فرد سے قصاص لینے کا ذکر تھا۔ (إنهم كانوا إذا سرق الخ) قتیبہ کی روایت میں ہے: (إذا سرق فيهم الشريف) نسائی کی روایتِ سفیان میں ہے: (حين كانوا إذا أصاب فيهم الشريف الحد تركوه ولم يقيموه عليه) اسماعیل بن امیہ کی روایت میں ہے: (وإذا سرق فيهم الوضيع قطعوه)۔ (وأيم الله) اس کا ضبط کتاب الایمان والنذور میں گزرا، اس کا مثل اسحاق بن راشد کی روایت میں بھی ہے، ابو الولید کی روایت میں ہے: (والذى نفسى بيده) یونس کی روایت میں ہے: (والذى نفس محمد بيده)۔

(لو أن فاطمة الخ) یہ ان مثالوں میں سے ہے جن میں (لو) کا بطور حرفِ امتناع وقوع صحیح ہے اس بارے صاحب المغنی نے نفیس بحث کی ہے، اس کا بسط کتاب التمنی میں آئے گا، ابن ماجہ نے محمد بن رمح سے یہ عبارت بھی ذکر کی: (سمعت الليث يقول في عقب هذا الحديث قد أعاذها الله من أن تسرق) (یعنی حدیث بیان کر کے کہتے تھے اللہ نے اسے چوری کرنے کی عادت سے محفوظ کر لیا) اور ہر مسلمان کو چاہئے کہ وہ یہ کہے، شافعی سے منقول ہے کہ جب اس حدیث کو ذکر کیا تو کہا: (فذكر عضوا شريفا من امرأة شريفة) ان کی اس بات کو بنظر تحسین دیکھا گیا کیونکہ اس میں بالغ ادب ہے، آپ نے حضرت فاطمہ کو خاص بالذکر اس لئے کیا کیونکہ وہ آپ کی آل میں سے آپ کو سب سے بڑھ کر عزیز تھیں پھر اس وقت آپ کی بیٹیوں میں سے فقط یہی زندہ تھیں تو ہر مکلّف پر اقامتِ حد کے بیان میں ارادہِ مبالغہ کیا اور یہ کہ اس مسئلہ میں کسی سے کوئی رعایت نہیں پھر یہ بھی تھا کہ اتفاق سے اس خاتون کا بھی یہی نام تھا تو مناسب سمجھا کہ حضرت فاطمہ کا حوالہ دیں۔

(لقطع محمد يدها) ابو الولید اور اکثر کی روایت میں ہے: (لقطعت يدها) اول میں اسلوبِ تجرید ہے، یونس کی ابن مبارک عنہ سے روایت میں جو فتحِ مکہ کے باب میں گزری ہے پھر اس عورت کی بابت حکم دیا تو اسکا ہاتھ قطع کر دیا گیا، نسائی کی حدیثِ ابن عمر میں ہے کہ فرمایا اے بلال کھڑے ہو جاؤ اسکا ہاتھ پکڑو اور کاٹ دو، انہی کی ایک اور روایت میں ہے: (فأمر بها فقطعت) حاکم کی حدیثِ جابر میں ہے: (فقطعها) ابو داؤد نے محمد بن عبد الرحمٰن بن غنج عن نافع عن صفیہ بنت ابو عبید سے معلق روایت میں حدیثِ مخزومیہ کا نحو ذکر کیا اور یہ زیادت کی: (قال فنشهد عليها) یونس نے بھی اپنی روایت میں یہ زیادت کی: (قالت عائشة فحَسُنَتْ توبتها بعدُ و تَزَوَّجَتْ و كانت تأتيني بعد ذلك فأرفع حاجتها إلى رسول الله ﷺ)

(یعنی حضرت عائشہ کا بیان کہ بعد ازاں اس نے اچھی توبہ کرلی اور اسکی شادی ہوئی، میرے پاس آیا کرتی تھی اور میں اسکی ضرورت نبی پاک سے بیان کردیتی) اسے اسماعیلی نے نعیم بن حماد عن ابن مبارک کے طریق سے نقل کیا اس میں ہے: (قال عروة قالت عائشة) اسماعیل کے ہاں الشہادات کی روایتِ شعیب اور ابوعوانہ کی زہری کے بھتیجے سے روایت میں زہری کے حوالے سے ہے کہ مجھے قاسم بن محمد نے بتلایا کہ حضرت عائشہ نے کہا اس کی بنی سلیم کے ایک شخص سے شادی ہوگئی اسکی توبہ حسن ہوئی (یعنی پکی توبہ کی) وہ حسنة التلبس (یعنی اچھا پہننے کی شوقین) تھی، گویا یہ زیادت زہری کے ہاں عروہ وقاسم دونوں کے حوالے سے تھی، حاکم کی مسعود بن حکم سے روایت کے آخر میں ہے ابن اسحاق کہتے ہیں مجھے عبداللہ بن ابوبکر نے بتلایا کہ نبی اکرم بعد ازاں اس کے لئے دعائے رحمت فرماتے اور حسنِ سلوک کرتے تھے، احمد کے ہاں عبداللہ بن عمرو سے روایت میں ہے کہ عرض کی یارسول اللہ کیا میری توبہ قبول ہوسکتی ہے؟ فرمایا آج (یعنی اجرائے حد اور آئندہ چوری نہ کرنے کے عزم کے بعد) تم گنا سے اس طرح پاک ہو جیسے آج تمہیں تمہاری ماں نے جنا ہو

حدیثِ ہذا کے منجملہ فوائد میں سے حدود کے معاملہ میں سفارش کا منع ہونا ثابت ہوا، ترجمہ میں اس ممانعت کو اس امر کے ساتھ مقید کیا گیا کہ جب معاملہ حاکم کے پاس پہنچ جائے، علماء کے ہاں اس ضمن میں اختلافِ اقوال ہے تو ابوعمر بن عبدالبر نے لکھا میں اس بارے کسی اختلاف سے واقف نہیں کہ گناہوں کے مرتکبین کے حق میں سفارش کرنا حسن وجمیل ہے جب تک معاملہ حاکم تک نہ پہنچے اور یہ کہ حاکم کو لازم ہے کہ جب معاملہ اسے پہنچایا جائے تو اقامتِ حدود کرے، خطابی وغیرہ نے مالک سے ذکر کیا کہ کوئی فرق نہیں اس کے مابین جو لوگوں کی اذیٰ کے ساتھ معروف ہو اور اس کے مابین جو معروف نہ ہو، کہتے ہیں اوّل کیلئے مطلقاً سفارش نہ کی جائے چاہے حاکم تک معاملہ پہنچ چکا ہو یا نہیں لیکن جس کی خو اور سرشت اس طرح کی نہیں (یعنی عادی مجرم نہیں) تو کوئی حرج نہیں کہ اس کی سفارش کر دی جائے جب تک معاملہ حاکم تک پہنچے، حدیثِ باب کے ساتھ ان حضرات نے تمسک کیا جو تہمت لگانے والے پر حد کی اقامت کو واجب قرار دیتے ہیں جب معاملہ حاکم تک پہنچ چکا ہو اگرچہ مقذوف (یعنی جس پہ الزام دھرا تھا) نے معاف بھی کر دیا ہو، یہ حنفیہ، ثوری اور اوزاعی کا قول ہے! مالک، شافعی اور ابو یوسف کہتے ہیں مطلقا عفو کر دینا جائز ہے اور اس وجہ سے حد نہ لگائی جائے گی کیونکہ حاکم اگر مقذوف کے معاف کر دینے کے بعد پائے تو جائز ہے کہ قاذف کا صدق پرکھنے کیلئے ثبوت طلب کرے تو یہ قوی شبہ ہوا، اس سے حدِ سرقہ کا مردوں کے ساتھ ساتھ عورتوں پر اجراء بھی ثابت ہوا، سارق کی توبہ کی قبولیت بھی ثابت ہوئی، حضرات اسامہ اور فاطمہ کی منقبت بھی ظاہر ہوئی اور یہ کہ حضرت فاطمہ نبی اکرم کے ہاں اعظم المنازل پر فائز تھیں، اس قصہ سے عیاں ہوا کہ قدر ومنزلت میں وہ آپ کی نظر میں غایت تھیں، یہ بات ابن ہبیرہ نے لکھی، ان کے اختصاص بالذکر کی مناسبت پہلے بیان ہو چکی ہے اس سے یہ اخذ نہ کیا جائے کہ وہ حضرت عائشہ سے افضل تھیں کیونکہ انہیں معرضِ استشہاد میں ذکر کرنے کی منجملہ مناسبات میں سے یہ بھی ہے کہ ان کا نام اس چوری کرنے والی خاتون کے نام کے موافق تھا اور مساوات منتفی نہیں،

اس سے اقامتِ حدود میں ترکِ محابات بھی ثابت ہوئی اگرچہ مجرم والد ہو رشتہ دار ہو یا کوئی بڑے رتبہ والا شخص ہو، زجر میں مبالغہ کیلئے کسی بڑے کے نام کو بطورِ مثل ذکر کرنا بھی ثابت ہے، اس سے احتراز کا ندب مخفی نہیں جب بحسب المقام تصریح مترجح نہ ہو جیسا کہ لیث اور شافعی سے اس کا نقل گزرا، اس سے امرِ مقدر سے جوازِ اِخبار بھی ماخوذ ہوا جو امر محقق کے ساتھ مفیدِ قطع ہو، یہ بھی کہ جس نے

کسی ایسے امر پر قسم کھائی جو متحقق نہیں کہ اسے کرے گا یا نہیں تو وہ حانث نہ ہوگا جیسے کسی نے اپنے بھائی کے ساتھ جھگڑنے والے سے کہا بخدا اگر میں ہوتا تو تمہاری ناک توڑ دیتا بخلاف ان حضرات کے جن کے نزدیک وہ مطلقا حانث ہو جائے گا، اس سے کسی ایسے کے ساتھ ہمدردی کرنے اور اسکا اکرام کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا جس پر کوئی حد لاگو کی گئی، ابن کلبی نے ام عمرو بنت سفیان کے قصہ میں نقل کیا ہے کہ اسید بن حضیر کی اہلیہ ہاتھ قطع کئے جانے کے بعد اسے اپنے گھر لے گئی، پر تکلف کھانا کھلایا اسید نے انکار کے انداز میں نبی اکرم سے اس کا ذکر کیا تو فرمایا اس نے اس پر رحم کھایا اللہ اس پر رحم کھائے! سابقہ امم کے واقعات سے اخذِ عبرت بھی ثابت ہوا، اس سے ان بعض کا تمسک ہے جو کہتے ہیں سابقہ شریعتوں کے ہم بھی مکلّف ہیں کیونکہ اس میں ان افعال سے تحذیر کا اشارہ ہے جو سابقہ اقوام کی ہلاکت کا باعث بنے تا کہ کہیں ہم بھی ہلاکت کا شکار نہ ہو جائیں مگر یہ محلِ نظر ہے کہ یہ تب تام ہوتا اگر قطعِ سارق کا حکم ہماری شرع میں وارد نہ ہوا ہوتا، جہاں تک لفظِ عام ہے تو اس میں اصلا ہی مدعا پر کوئی دلالت نہیں۔

- 13 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾

(اللہ کا فرمان: چور کا ہاتھ کاٹ دو)

وَفِي كَمْ يُقْطَعُ وَقَطَعَ عَلِيٌّ مِنَ الْكَفِّ ، وَقَالَ قَتَادَةُ فِي امْرَأَةٍ سَرَقَتْ فَقُطِعَتْ شِمَالُهَا لَيْسَ إِلَّا ذَلِكَ (کتنی مالیت کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے؟ حضرت علی نے کف سے ہاتھ قطع کیا، قتادہ نے ایک چور عورت کی بابت کہا جس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا تھا کہ اب یہی کافی ہے)

آیت میں (الید) کو مطلق رکھا، بالاجماع مراد دایاں ہاتھ ہے اگر وہ موجود ہو، اس امر میں اختلاف ہے کہ عملا یا غلطی سے اگر بایاں کاٹ دیا تو کیا یہ مجزئ ہے؟ سارق کو سارقہ پر مقدم کیا جبکہ (دوسری آیت میں) زانیہ کا ذکر زانی سے قبل کیا تھا، اس کی وجہ سے یہ ہے کہ عموما چوری کے اکثر مرتکب مرد جبکہ زنا کا داعیہ عموما عورتوں میں اکثر ہے اور اس لئے کہ عورت ہی وقوعِ زنا کا باعث بنتی ہے کیونکہ عموما اسکی رضا مندی کے بغیر اس کا وقوع نہیں ہوتا، ان کا قول: (بصيغة الجمع ثم التثنية) اشارہ ہے کہ جنسِ سارق مراد ہے تو اس میں معنی مدنظر رکھتے ہوئے جمع کا صیغہ استعمال کیا جبکہ تثنیہ کا لفظ دو جنسوں کے مدنظر ہے، سرقہ سین کی زبر اور رائے مکسور کے ساتھ، اسے ساکن پڑھنا بھی جائز ہے اسی طرح اول پر زیر اور ثانی پر سکون بھی جائز ہے، یہ (الأخذ خفية) ہے (یعنی چپکے سے کوئی شئ اٹھالینا) شرعی اصطلاح میں خفیۃً کسی شئ کو اپنے قبضہ میں لینا اس طور کہ آخذ کا اسے لینے میں کوئی استحقاق نہ تھا، جمہور نے اس ضمن میں حرز (یعنی کسی محفوظ جگہ ہو) کی شرط عائد کی ہے! بقول ابن بطال حرز سرقہ کے لغوی معنی سے مستفاد ہے، اونٹوں کے چور کو خارب، سارق فی المکیال (یعنی ایسی اشیاء کی چوری جنہیں کیل یعنی ناپا جاتا ہے) کو مطفف اور وزن کی جانے والی اشیاء کے سارق کو مخسر کہا جاتا ہے، ابن خالویہ نے اپنی (کتاب لیس) میں کئی اور اشیاء کا بھی ذکر کیا، مازری اور ان کے اتباع کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے چور کا ہاتھ قطع کرنا واجب کر کے اموال کی حفاظت وصیانت فرمائی ہے، سرقہ کا بطورِ خاص ذکر کیا کیونکہ اس کا ماسوا مثلا انتہاب وغصب (یعنی زبردستی چھیننا اور غصب کرنا) نسبۃً قلیل ہے پھر یہ بھی کہ ان میں اقامتِ بینہ سہل ہے بخلاف چوری کے، اس میں سزا کو سخت رکھا تا کہ ابلغ فی الزجر ہو، اور ہاتھ کاٹنے کی دیت اس مقدار کے برابر نہیں رکھی جس کی چوری کی پاداش میں اسے قطع کیا جائے اس

کی حمایت کی وجہ سے پھر جب اس (یعنی ہاتھ) نے خیانت کی تو رسوائی اس کا مقدر رہی،

اس میں اس شبہ کی طرف اشارہ ہے جو ابو العلاء معری (مشہور نابینا شاعر) کی طرف منسوب کیا گیا جس نے کہا تھا: (يَدٌ بخمس مئينَ عَسْجَدٍ وُدِيَتْ ما بالُهَا قُطِعَتْ في رُبُعِ دينار) تو قاضی عبد الوہاب مالکی نے اسکا جواب دیتے ہوئے کہا تھا: (صيانة العضو أغلاها وأرخصها صيانة المال فافهَمْ حكمة الباري) اس کی تفصیل یہ کہ اگر دیت بھی چوتھائی دینار رہوتی تو بکثرت ہاتھوں پر جنایت ہوتی اور اگر قطعِ ید کا نصاب (مثلا) پانچ سو دینار ہوتا تو اموال پر بکثرت جنایت کا وقوع ہوتا تو دونوں جوانب میں حکمتِ ربانیہ ظاہر ہوئی او راس میں دونوں طرف کی صیانت ہے، سرقہ اور نہب ونحوہا کے مابین فرق بارے سابق الذکر معنی کی فہم بعض منکرینِ قیاس پر دشوار رہوئی تو کہا قطع کی سزا سرقہ میں ہونا اور نہب ونحوہ میں نہ ہونا غیر معقول المعنی ہے کہ نہب سرقہ کی نسبت حرمت کی ہتک میں اکثر واشد ہے تو یہ (شرع میں) قیاس کے عدم اعتبار پر دال ہے کیونکہ جب اسے اعلیٰ میں روبہ عمل نہ لایا گیا تو مساری میں بھی اس پر عمل نہ ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ عمل بالقیاس کی ادلہ اتنی اشہر ہیں کہ انہیں ذکر کرنے کا تکلف بھی نہیں کیا جاسکتا، اس بارے کچھ بحث کتاب الاحکام میں آئے گی۔

(و قطع عليٌّ من الكف) اس اثر کے ساتھ محلِ قطع بارے موجود اختلاف کی طرف اشارہ کیا، حقیقتِ ید میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا کندھے سے، بعض نے کہنی سے کہا، بعض نے کوع (یعنی جہاں سے ہتھیلی شروع ہوتی ہے) سے اور بعض نے اصولِ اصابع (یعنی جہاں سے انگلیاں شروع ہوتی ہیں) سے کہا، اول کی حجت یہ ہے کہ عرب پورے بازو پر ید کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں، دوسرے قول کی حجت آیتِ وضوء ہے جس میں ہے: (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)[المائدة : ٦] تیسرے کی حجت آیتِ تیمّم ہے چنانچہ اس میں ہے: (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) اور سنت نے تبیین کی جیسا کہ تیمّم کے باب میں گزرا کہ آنجناب نے فقط کفین پر مسح کیا تھا، اول کے ظاہر کے ساتھ بعض خوارج نے اخذ کیا، سعید بن مسیّب سے بھی یہ منقول ہے، ایک جماعت نے اسے مستنکر سمجھا، ثانی قول کے قائلین سے ہم واقف نہیں، تیسرا جمہور کا قول ہے، ان کے بعض نے اس میں اجماع نقل کیا، چوتھا حضرت علی سے منقول ہے ابوثور نے اسے مستحسن قرار دیا، اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا کہ ایسا شخص لغۃً اور عرفاً مقطوع الید نہیں بلکہ مقطوع الاصابع کہلائے گا، اسی اختلاف کے بحسب محلِ قطع بارے اختلاف واقع ہوا تو اول خوارج کا قول ہے، ان کے برخلاف حجت یہ ہے کہ سلف کا ان کے برخلاف قول پر اجماع ہے، ابن حزم نے حنفیہ کو الزام دیا کہ انہیں وضوء پر قیاس کرتے ہوئے کہنی سے قطع کرنے کا کہنا چاہئے تھا اسی طرح ہی ان کے نزدیک تیمّم ہے، کہتے ہیں یہ ان کے مقدارِ مہر کو نصاب سرقہ پر قیاس کرنے سے اولیٰ ہے! عیاض نے اسے بطور شاذ قول کے نقل کیا، جمہور کی حجت (أقل ما ينطلق عليه الاسم) کا اخذ ہے (یعنی کم از کم مقدار جس پہ ہاتھ کے لفظ کا اطلاق ہوسکے) کیونکہ سرقہ سے قبل ید محترم تھا تو جب نص قطع ید کے ساتھ وارد ہوئی جس کا اطلاق ان معانی (یعنی مذکورہ بالا اشیاء) پر ہوا تو واجب ہے کہ یقینی کا ترک نہ کریں یعنی کف سے قطع کرنا، جہاں تک حضرت علی یہ اثرِ مذکور تو اسے دارقطنی نے حجیہ بن عدی سے موصول کیا اس میں ہے کہ انہوں نے جوڑ سے قطع کیا

ابن ابوشیبہ نے رجاء بن حیوہ سے مرسلا نقل کیا ہے کہ نبی اکرم نے کلائی سے قطع کیا اسے ابوالشیخ نے کتاب حدِ سرقہ میں ایک

اور طریق کے ساتھ رجاء عن عدی سے مرفوعا نقل کیا، اس کا مثل وکیع عن سفیان عن ابو الزبیر عن جابر سے بھی مرفوعا نقل کیا، سعید بن منصور نے حماد بن زید عن عمرو بن دینار سے نقل کیا کہ حضرت عمر جوڑ اور حضرت علی (مشط القدم) (یعنی اگر معاملہ پاؤں قطع کرنے تک پہنچ جاتا تو اسے وہ وہاں سے کاٹتے جہاں پست قدم کی پتلی پتلی ہڈیاں ہوتی ہیں، یعنی وسط سے) سے قطع کیا کرتے تھے، ابن ابو شیبہ نے ابن ابوحیوہ کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت علی نے جوڑ سے قطع کیا، حضرت علی سے منقول ہے کہ وہ ہاتھ انگلیوں سے اور پاؤں مشطِ قدم سے قطع کرتے تھے، اسے عبدالرزاق نے معمر عن قتادہ عنہ سے نقل کیا، یہ منقطع ہے اگرچہ اس کی سند کے رجال صحیح کے رجال میں سے ہیں، عبدالرزاق نے ایک اور طریق سے نقل کیا کہ حضرت علی چور کے ہاتھ پاؤں کو ٹخنہ سے کاٹتے تھے، شافعی نے کتاب اختلافِ علی و ابن مسعود میں ذکر کیا کہ حضرت علی چور کے ہاتھ کی خاص طور پر چھنگلی، اسکے ساتھ والی اور درمیانی انگلی کاٹ دیتے تھے اور کہتے مجھے اللہ سے حیا آتی ہے کہ اسے کسی کام کرنے کے قابل نہ چھوڑوں تو یہ محتمل ہے کہ انگوٹھا اور سبابہ کو باقی رکھ کر کف اور باقی تین انگلیوں کو کاٹ دیتے ہوں، بعض نسخوں (من) کے حذف کے ساتھ یہ الفاظ ہیں: (وقطع علی الکف)۔

(وقال قتادة فی امرأة الخ) اسے احمد نے اپنی تاریخ میں محمد بن حسین واسطی عن عوف اعرابی عنہ سے نقل کیا مغلطائی کی شرح میں بھی یہی پڑھا مگر اس کا سیاق انہوں نے نقل نہیں کیا، عبدالرزاق نے اسے معمر عن قتادہ سے قولِ شعبی: (لا یزاد علی ذلك قد أقیم علیه الحد) (یعنی جس پہ حد قائم کر دی گئی ہے تو اس سے آگے کچھ نہ کاٹا جائے) کے مثل نقل کیا، اپنی سند سے نقل کیا کہ شعبی سے پوچھا گیا کہ ایک چور پر حد لاگو کرنے کے ضمن میں اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا؟ کہنے لگے اب اور کچھ نہ کیا جائے، مصنف نے اس کے ذکر سے اشارہ کیا ہے کہ اصل یہ ہے کہ پہلی دفعہ چور پر اجرائے حد کرتے ہوئے اس کا دایاں ہاتھ قطع کیا جائے، یہی جمہور کا قول ہے ابن مسعود کی قراءت میں: (فاقطعوا أیمَانَهُمَا) ہے (یعنی فاقطعوا أیدیهما کی بجائے) سعید بن منصور نے بسند صحیح ابراہیم سے نقل کیا کہ یہ ہماری قراءت ہے ان کی مراد ابن مسعود کے اصحاب سے تھی، عیاض نے اس بابت اجماع کا دعوی کیا جس پر ان کا تعقب ہوا ہاں ایک شاذ قول ہے کہ اگر بایاں قطع کر دیا گیا تو یہ مطلقاً مجزیٔ ہے جیسا کہ قتادہ سے منقول کا ظاہر ہے! مالک کہتے ہیں اگر عمداً یہ کیا تو قطع کرنے والے سے قصاص لینا واجب ہے اور یہ کہ دایاں ہاتھ قطع کرنا واجب ہے اور اگر غلطی سے بایاں کر لیا تو ادائیگیِ دیت لازم ہے اور چور کی نسبت یہ مجزیٔ ہے، ابوحنیفہ نے بھی یہی کہا شافعی اور احمد سے چور کے بارہ میں دو اقوال ہیں، سلف نے ایسے شخص کی بابت اختلاف کیا جس نے چوری کی تو اس کا ہاتھ قطع کر دیا گیا پھر دوبارہ کی تو جمہور نے کہا اب کے اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے اگر پھر چوری کی تو بایاں ہاتھ کاٹا جائے اگر پھر چوری کی تو اب اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے، ان کے لئے آیتِ محاربہ (یہ سورہ المائدۃ کی یہ آیت: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ الخ[۳۳]) اور فعلِ صحابہ سے حجت اخذ کی گئی اور یہ کہ صحابہ کی فہمِ آیت یہ تھی کہ یہ پہلی دفعہ چوری کے بارہ میں حکم ہے اگر پھر چوری کی تو پھر قطع کیا جائے حتی کہ قطع کرنے کے لئے کچھ باقی نہ رہے (یعنی دونوں ہاتھوں اور پاؤں میں سے) اگر پھر چوری کی تو اسے تعزیراً قید میں ڈال دیا جائے بعض نے کہا پانچویں مرتبہ میں قتل کر دیا جائے، یہ بات ابومصعب زہری مدنی صاحبِ مالک نے کہی

ان کی حجت ابوداؤد اور نسائی کی حدیثِ جابر ہے کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس ایک چور کو لایا گیا آپ نے اس کے قتل کا حکم دیا

انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ اس نے چوری ہی تو کی ہے؟ فرمایا چلو ہاتھ قطع کر ڈالو، وہ پھر چوری کے جرم میں لایا گیا آپ نے فرمایا قتل کر دو تو پھر وہی بات کہی حتی کہ ذکر کیا کہ اسے پانچویں مرتبہ چوری کے جرم میں لایا گیا تو فرمایا اسے قتل کر دو! جابر کہتے ہیں ہم اسے لے کر نکلے اور قتل کر کے لاش ایک کنویں میں پھینک دی، نسائی کہتے ہیں یہ حدیث منکر ہے اور اس کے راوی مصعب بن ثابت قوی نہیں، بعض اہلِ علم جیسے ابن منکد اور شافعی کا قول ہے کہ یہ منسوخ ہے، بعض نے کہا یہ اسی شخص کے ساتھ خاص تھا گویا نبی اکرم مطلع تھے کہ یہ شخص واجب القتل ہے اسی لئے پہلی مرتبہ میں ہی قتل کا حکم دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ مفسدین فی الارض میں سے ہو! بقول ابن حجر نسائی کے ہاں حارث بن حاطب کی حدیث سے اس کے لئے شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (أن النبی ﷺ أتی بِلِصٍّ فقال اقتلوہ فقالوا إنما سرق) تو حدیثِ جابر کا نحو ذکر کیا، چاروں اطراف (یعنی دونوں ہاتھوں اور پاؤں) کے قطع کا ذکر کیا البتہ اس کے آخر میں ہے کہ پانچویں چوری اس نے حضرت ابو بکر کے عہد میں کی انہوں نے کہا نبی اکرم اس امر سے بخوبی واقف تھے تبھی آپ نے اس کے قتل کا حکم دیا تھا پھر اسے قریش کے نوجوانوں کے حوالے کیا کہ اسے قتل کر ڈالیں، نسائی کہتے ہیں مجھے اس باب میں کسی صحیح حدیث کا علم نہیں، بقول ابن حجر منذری نے اپنے غیر کی اتباع میں اس میں اجماع نقل کیا شائد ان کی مراد یہ تھی کہ معاملہ اسی پر مستقر ہو گیا وگرنہ باجی نے اختلاف العلماء میں جزم کے ساتھ اسے امام مالک کا قول قرار دیا پھر لکھا ان کا ایک قول عدم قتل کا بھی ہے

عیاض کہتے ہیں میں کسی ذی علم کو اس کا قائل نہیں جانتا مگر جو ابو مصعب صاحبِ مالک نے اپنی مختصر میں مالک وغیرہ اہل مدینہ کے حوالے سے ذکر کیا، لکھتے ہیں اگر کوئی بالغ چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ قطع کیا جائے اگر پھر چوری کرے تو بایاں پاؤں کاٹا جائے اگر پھر کرے تو بایاں ہاتھ اور اگلی دفعہ دایاں پاؤں قطع کیا جائے اگر پانچویں مرتبہ چوری کی تو اسے قتل کر دیا جائے جیسا کہ نبی اکرم نے فرمایا، عمر بن عبدالعزیز بھی یہی کہا کرتے تھے، اس میں ایک تیسرا قول بھی ہے وہ یہ کہ ایک ہاتھ پھر دوسرا ہاتھ پھر باری باری دونوں پاؤں کاٹے جائیں، یہ حضرات ابو بکر وعمر سے منقول ہے مگر یہ صحت کے ساتھ ثابت نہیں، عبدالرزاق نے صحیح سند کے ساتھ قاسم بن محمد سے نقل کیا کہ حضرت ابو بکر نے تیسری مرتبہ کی چوری پر چور کا ہاتھ کاٹا، سالم بن عبداللہ سے منقول ہے کہ حضرت ابو بکر نے دراصل اس کا پاؤں کاٹا تھا اور وہ مقطوع الید تھا، انقطاع کے باوجود دونوں سندوں کے رجال صحیح ہیں، اس ضمن میں چوتھا قول یہ ہے کہ بایا پاؤں دائیں پاؤں کے بعد کاٹا جائے اس کے بعد قطع نہیں، اسے عبدالرزاق نے شعبی کے طریق سے حضرت علی سے نقل کیا اس کی سند ضعیف ہے، ابوضحیٰ کے حوالے سے بھی اس نحو ذکر کیا اس کے رجال بھی انقطاع کے باوجود صحیح ہیں، صحیح سند کے ساتھ ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہ علماء کہا کرتے تھے ابن آدم کو (اس کے چاروں ہاتھ پاؤں کاٹ کر) چوپاؤں کی طرح نہ چھوڑا جائے کہ کھانے اور استنجا وغیرہ کے لئے ہاتھ نہ ہو، حسن سند کے ساتھ عبدالرحمٰن بن عائذ سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے تیسری مرتبہ چوری میں قطع کا ارادہ کیا تو حضرت علی نے مشورہ دیا اسے زدوکوب کریں اور قید کر دیں تو انہوں نے یہی کیا، یہ نخعی، شعبی، اوزاعی، ثوری اور ابو حنیفہ کا قول ہے، اس میں پانچواں قول جو عطاء کا ہے یہ ہے کہ پاؤں کو اصلا ہی قطع نہ کیا جائے، انہوں نے ظاہرِ آیت کو مدنظر رکھا یہی ظاہریہ کا قول ہے بقول ابن عبدالبر پانچویں چوری میں قتل کرنے کی حدیث منکر ہے، درج ذیل قول نبوی ثابت ہے: (لا یحل دم امرئ مسلم إلا بإحدی ثلاث) اور یہ بھی: (السرقة فاحشة و فیها عقوبة) صحابہ سے ہاتھ کے بعد پاؤں کا قطع ثابت ہے حالانکہ وہ یہ آیت پڑھتے تھے: (السارق

و السارقة فاقطعوا أيديهما) جیسا کہ جزائے صید میں ان کا اتفاق ہے اگرچہ غلطی سے مارا جائے حالانکہ یہ آیت پڑھی ہوئی تھی: (وَمَنْ قَتَلَه، مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ)[المائدة : ۹۵] اور وہ موزوں پر مسح کرتے تھے حالانکہ قرآن میں صرف غسلِ رجلین پڑھا اور یہ سب باتیں سنت کے مدِ منظر کہیں۔

- 6789حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تُقْطَعُ الْيَدُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا تَابَعَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ وَمَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ

.طرفاه 6790، - 6791

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا ربع دینار یا اس سے زیادہ (کی چوری) میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے۔

(عن عمرة) دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں ابراہیم بن سعد اور ابن شہاب سے تمام رواۃ نے عمرہ پر اقتصار کیا، یونس نے ان سے روایت کرتے ہوئے عمرہ کے ساتھ عروہ بھی مزاد کیا بقول ابن حجر ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے کہ بعض ضعفاء جو کہ اسحاق حنینی ہیں، نے اسے مالک عن زہری عن عروہ عن عمرہ عن عائشہ سے نقل کیا ہے، اوزاعی عن زہری سے بھی یہی مذکور ہے بقول ابن عبدالبر یہ دونوں سندیں صحیح نہیں، ابرہیم اور ان کے متابعین کا قول ہی معتمد ہے، اسماعیلی نے بھی زکریا بن یحی اور حمویہ کے حوالے سے ابراہیم بن سعد سے یہی نقل کیا، یونس کی دونوں کے جمع کے ساتھ روایت صحیح ہے بقول ابن حجر ابن اخی زہری نے اپنے چچا سے ان کے عمرہ سے سماع کی تصریح کی اور ان کے حضرت عائشہ سے، اسے ابوعوانہ نے نقل کیا، مسلم کے ہاں بھی ایک اور طریق سے سماع عن عائشہ کا صیغہ مذکور ہے۔

(تقطع اليد الخ) روایتِ یونس میں: (تقطع يد السارق) ہے، مسلم کی حرملہ عن ابن وہب سے روایت میں ہے: (لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار) یہی ان کی سلیمان بن یسار عن عمرہ سے روایت میں ہے۔ (فصاعدا) صاحب المحکم لکھتے ہیں یہ فاء کے ساتھ مختص ہے اس کے بدلے (ثم) بھی جائز ہے مگر واوَ جائز نہیں، ابن جنی کے بقول یہ حالِ موکدہ کے بطور منصوب ہے ای: (ولو زاد) اور معلوم ہے کہ اگر زائد ہو تو یہ نہ ہوگا مگر (صاعدا) بقول ابن حجر مسلم کی سلیمان بن یسار عن عمرہ سے روایت میں ہے: (فما فوقه) یہ اس کے ہم معنی ہے۔ (وتابعه عبدالرحمن الخ) یعنی عمرہ پر اقتصار کرنے میں پھر یونس کی روایت نقل کی اس کے آخر میں (فصاعدا) موجود نہیں۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے (الحدود) اور نسائی نے (القطع) میں تخریج کیا۔

- 6790حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ عَنِ ابْنِ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ وَعَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ فِي رُبْعِ دِينَارٍ

طرفاه 6789، - 6791 (سابقہ)

اسے مسلم نے حرملہ اور اسماعیلی نے ہمام کلاہما عن ابن وہب سے اس کے اثبات کے ساتھ نقل کیا، جہاں تک عبدالرحمٰن بن خالد جو ابن مسافر ہیں، کی روایتِ متابعت تو اسے ذہلی نے زہریات میں عبداللہ بن صالح عن لیث عنہ ابراہیم بن سعد کی روایت کے نحو

موصول کیا، میں نے مغلطائی کے خط سے ان کی شرح میں پڑھا۔ ہمارے شیخ ابن ملقن نے بھی ان کی تقلید کی، کہ ذہلی نے اسے علل حدیث الزہری میں محمد بن بکر اور روح بن عبادہ عن عبدالرحمٰن سے موصول کیا مگر اس کا کوئی وجود نہیں بلکہ روح اور محمد بن بکر کی اصلاً ہی عبد الرحمٰن سے کوئی روایت نہیں اور جو زہری کے بھتیجے کی روایت جو محمد بن عبداللہ بن مسلم ہیں، صحیح ابوعوانہ میں یعقوب بن ابراہیم بن سعد سے تخریج کیا ہے جبکہ معمر کی روایت کو احمد نے عبدالرزاق عنہ سے موصول کیا ہے، مسلم نے بھی بغیر سیاق نقل کیئے عبدالرزاق سے نقل کیا، نسائی نے بھی اس کی تخریج کی اور یہ الفاظ ذکر کیئے: (تقطع يد السارق فى ربع دينار فِصاعدا) اسے انہوں نے اور ابوعوانہ نے سعید بن ابوعروبہ عن معمر سے بھی نقل کیا، ابوعوانہ اس کے آخر میں لکھتے ہیں سعید نے کہا: (نبلنا معمرا) ہم نے اسے ان سے اس وقت روایت کیا جب وہ جوان تھے، (نبلنا) کا معنی ہے (صَيَّرُنَاهُ نبيلا) (یعنی ہم نے انہیں نبیل یعنی شرافت وفضیلت والا بنادیا) سعید معمر سے عمر میں بڑے تھے وہ کثیر شیوخ میں ان کے ہم درس رہے، اسے ابن مبارک نے بھی معمر سے نقل کیا لیکن مرفوع نہیں کیا، اسے نسائی نے تخریج کیا اسے زہری سے سلیمان بن کثیر نے بھی روایت کیا اسے مسلم نے یزید بن ہارون عنہ سے ابراہیم بن سعد کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے تخریج کیا۔

(عن يونس) مسلم کی حرملہ اور ابو داؤد کی احمد بن صالح سے روایتوں میں: (عن ابن وهب) ہے۔ (حدثنا الحسن) یہ ابن ذکوان المعلم ہیں بصری اور ثقہ تھے انہی کے طبقہ میں حسین بن واقد قاضیِ مرو تھے جو حفظ و اتقان میں ان سے کمتر تھے ۔ (عن محمد الخ) اسماعیلی کی عبدالصمد بن عبدالوارث سمعت ابي يقول حدثنا الحسين المعلم عن یحیی سے روایت میں (حدثني محمد بن عبدالرحمن الأنصاری) ہے بقول اسماعیلی اسے حرب بن شداد نے یحیی بن ابوکثیر سے بھی اسی طرح نقل کیا، ہمام بن یحیی نے یحیی بن ابوکثیر سے اسے نقل کرتے ہوئے: (عن محمد بن عبدالرحمن بن زرارة) کہا، بقول ابن حجر انہوں نے عبدالرحمٰن کو ان کے داد کی طرف منسوب ذکر کر دیا جو عبدالرحمٰن بن سعد بن زرارہ ہیں، اسماعیلی کہتے ہیں اور اسے ابراہیم قناد نے یحیی عن محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان سے اسی طرح نقل کیا، ابن صاعد نے بھی ہمیں لوین عن قتادہ سے یہی تحدیث کیا اس سے قبل جو ہے اصح ہے، اسی پر بیہقی نے جزم کیا اور یہ کہ جس نے اس کی سند میں ابن ثوبان ذکر کیا اس نے غلطی کی، بقول ابن حجر اسے نسائی نے عبدالرحمٰن بن ابو الرجال عن محمد بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن عمرہ عن عائشہ مرفوعاً نقل کیا، اس کے الفاظ ہیں: (تقطع يد السارق فى ثمن المجن و ثمن المجن ربع دينار) اسے انہوں نے سلیمان بن یسار عن عمرہ سے بھی ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن قيل لعائشة ما ثمن المجن ؟ قالت ربع دينار) حسین معلم کی یحیی سے متابعت بھی کی گئی اسے ابونعیم نے مستخرج میں ہقل بن زیاد عنہ سے انہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا۔

(عن عمرةالخ) عبدالصمد کی مذکورہ روایت میں ہے: (أن عمرة حدثته أن عائشة أم المؤمنين حدثتها)۔ (تقطع اليد فى ربع دينار) اس روایت میں اسی طرح بالاختصار ذکر کیا، مسلم کی روایت میں بھی اسی طرح ہے اسے ابوداؤد نے احمد بن صالح عن ابن وہب سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (القطع فى ربع دينار فصاعدا) نسائی نے عبداللہ بن مبارک عن یونس سے یہ الفاظ ذکر کیئے: (تقطع يد السارق فى ربع دينار فصاعدا) مالک نے موطا میں یحیی بن سعید عن عمرہ عن عائشہ سے نقل

کیا: (ماطالَ عَلَيَّ ولا نَسِيْتُ القطع فی ربع دینار فصاعدا) (یعنی نہ تو ابھی طویل زمانہ گزرا اور نہ میں بھولا ہوں[اچھی طرح یاد ہے کہ] ربع دینار کی چوری ہاتھ کاٹنے کا نصاب ہے) اگرچہ اس کے مرفوع ہونے کی صراحت نہیں لیکن مرفوع کے حکم میں ہی ہے، اسے طحاوی نے ابن عیینہ عن یحی سے اسی طرح نقل کیا اسی طرح جماعہ عن عمرہ کے طریق سے حضرت عائشہ پر موقوف روایت میں، ابن عیینہ کہتے ہیں روایتِ یحی مشعر بالرفع اور روایتِ زہری اس ضمن میں صریح ہے اور وہ ان سب سے احفظ ہیں، مسلم نے اسے ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرہ سے سلیمان بن یسار عنہا کی مشار الیہ روایت کے مثل نقل کیا نسائی نے اسے ابن ہاد کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا تقطع ید السارق إلا فی ربع دینار فصاعدا) اسے انہوں نے مالک عن عبداللہ بن ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرہ عن عائشہ سے موقوفا تخریج کیا، طحاوی نے ابو بکر کی مرفوع روایت کی ان کے بیٹے کی موقوف روایت کے ساتھ تعلیل کی کوشش کی اور ابو بکر اپنے بیٹے سے اتقن واعلم ہیں پھر یہ بھی کہ اس قسم کے امور میں موقوف روایت مرفوع روایت کے مخالف نہیں ہوتی کیونکہ موقوف علی طریق الفتوی محمول ہوتی ہے،

طحاوی سے تعجب ہے کہ ایک جگہ عبداللہ بن ابو بکر کو ضعیف قرار دیا اور یہاں ان کی روایت کا سہارا لے کر ایک قویم طریق کے تضعیف کا قصد کیا گویا بخاری نے زہری عن عمرہ کی روایت کیلئے محمد بن عبد الرحمٰن عنہا کی روایت کے ساتھ استظہار (یعنی تقویت) کا ارادہ کیا کیونکہ ابن عیینہ عن زہری کی روایت کے لفظِ متن میں اختلاف واقع ہوا کہ آیا یہ نبی اکرم کے قول سے ہے یا آپ کے فعل سے؟ اسی طرح ابن عیینہ نے غیر زہری سے بھی اسکی روایت کی ہے چنانچہ نسائی نے قتیبہ عنہ عن یحی بن سعید وعبد ربہ بن سعید وزریق صاحب ایلہ سے روایت نقل کی کہ انہوں نے عمرہ عن عائشہ سے سنا کہتی ہیں: (القطع فی ربع دینار فصاعدا) پھر نسائی نے کئی طرق کے ساتھ یحی بن سعید سے مرفوعا اور موقوفا اس کی تخریج کی اور کہا صواب وہ جو مالک عن یحی بن سعید عن عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے کہ (ما طال علی العهد ولا نسیت القطع فی ربع دینار فصاعدا) اس میں اس کے مرفوع ہونے کا اشارہ ہے،

اس کا سہارا لیا بعض ان حضرات نے جو اس حدیث کا اخذ نہیں کرتے تو یحی بن یحی اور جماعہ نے ابن عیینہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (کان رسول الله ﷺ یقطع السارق فی ربع دینار فصاعدا) شافعی، حمیدی اور جماعہ نے ابن عیینہ سے اسے ان الفاظ سے وارد کیا: (قال رسول الله ﷺ تقطع الید الخ) اس تعلیل پر طحاوی نے اظہارِ ناپسندیدگی کیا چنانچہ اسے یونس بن عبد الاعلی عن ابن عیینہ سے: (کان یقطع الخ) نقل کیا اور لکھا اس حدیث میں کوئی حجت نہیں کیونکہ حضرت عائشہ نے تو صرف (عما قطع فیه) (یعنی ایک امرِ واقع) بارے خبر دی ہے تو محتمل ہے کہ یہ قطع واقع ہونے والی چوری کی مالیت کے بارہ میں ان کی تقویم ہو جو اس وقت تھی تو یہ ربع دینار بنی تو راوی نے کہہ دیا کہ نبی اکرم ربع دینار میں قطعِ ید کرتے تھے جبکہ یہ احتمال بھی ہے کہ تب اس کی قیمت اس سے زائد ہو، ان کا یہ کہہ کر تعقب کیا گیا کہ مستبعد ہے کہ حضرت عائشہ نے مجرد اپنے ظن پر اعتماد واستناد کرتے ہوئے جزم سے یہ بات کہہ دی ہو اور یہ بھی کہ تقویم کا اختلاف اگرچہ ممکن تو ہے لیکن فی العادت محال ہے کہ اس طرح کا واضح اور بڑا تفاوت ہو اس طور کہ ایک قوم کے ہاں دوسروں کی تقویم سے اس کی قیمت چار گنا زائد ہو، فرق تو تھوڑا بہت ہی ہوتا ہے، طحاوی نے اس حدیث میں زہری کے اضطراب کا دعوی کیا کیونکہ ان سے رواۃ نے اختلافِ الفاظ کیا ہے، اس کا رد کیا گیا کہ اضطراب کی شرط میں سے ہے کہ اس کی وجوہ باہم متساوی ہوں

لیکن اگر کوئی راجح ہو تو یہ اضطراب نہیں ہوتا، اس صورت میں اخذ بالراجح ہی متعین ہے یہاں یہی معاملہ ہے کیونکہ زہری سے اکثر رواۃ نے اسے لفظِ نبوی سے ذکر کیا ہے نصاب بارے شرعی قاعدہ کی تقریر کے لحاظ سے، ابن عیینہ نے کبھی ان کی مخالفت کی اور کبھی موافقت تو جماعت کے موافقت والی ان کی روایت کا اخذ اولیٰ ہے! بالفرض اگر ابن عیینہ اس میں مضطرب ہوئے ہیں تو یہ بات اس کا ضبط رکھنے والے رواۃ کیلئے قادح نہیں، جہاں تک طحاوی کا محدثین سے یہ نقل کرنا کہ وہ زہری سے روایات میں ابن عیینہ کو یونس پر مقدم سمجھتے تھے تو یہ بات متفق علیہ نہیں بلکہ اکثر محدثین اس کے برعکس موقف کے حامل ہیں، جن حضرات نے جزم کے ساتھ زہری بارے یونس کو ابن عیینہ پر مقدم قرار دیا ان میں یحی بن معین اور احمد بن صالح مصری ہیں انہوں نے ذکر کیا کہ یونس چودہ سال زہری کی صحبت میں رہے ہیں حتی کہ اسفار میں بھی ان کے ہمراہ رہتے تھے اور زہری جب ایلہ آتے انہی کے ہاں قیام کرتے، وہ ذکر کیا کرتے تھے کہ ایک ایک حدیث کو زہری سے کئی بار سنا ہے جبکہ ابن عیینہ نے زہری سے صرف ۱۲۳ھ میں سماع کیا پھر زہری واپس ہوئے اور اگلے برس فوت ہو گئے، اگر تسلیم کرلیا جائے کہ ابن عیینہ زہری میں یونس سے ارجح ہیں تو بھی ان کی روایتوں کے مابین باہم تعارض نہیں اور زہری کی عمرہ سے جماعہ کی موافقت بھی ہے جیسا کہ گزرا

اور جو اعتراض طحاوی نے زہری کی اس حدیث سے احتجاج کرنے والوں پر کیا وہ خود بھی اس میں واقع ہوئے ہیں چنانچہ انہوں نے محمد بن اسحاق کی ایوب عن موسی عن عطاء عن ابن عباس سے روایت کے ساتھ احتجاج کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک ڈھال کی چوری کی پاداش میں جس کی قیمت ایک دینار یا دس دراہم تھی، ایک شخص کا ہاتھ کاٹا اسے ابوداؤد نے نقل کیا، یہ الفاظ ان کے ہیں احمد، نسائی اور حاکم نے بھی اسے تخریج کیا طحاوی کے اس روایت کے ذکر کردہ الفاظ یہ ہیں: (كان قيمة المجن الذى قطع فيه رسول الله ﷺ عشرة دراهم) اور یہ اضطراب کے لحاظ سے اس حدیثِ زہری سے اشد ہے تو ان سے یہ بھی نقل کیا گیا اور یہ بھی: (عنه عن عمرو بن شعيب عن عطاء عن ابن عباس) اور یہ بھی: (عنه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده) اور اس کے الفاظ ہیں: (كانت قيمة المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم) بعض نے ان سے: (عن عمرو عن عطاء مرسلا) نقل کیا اور بعض نے: (عن عطاء عن أيمن أن النبى ﷺ قطع فى مجن قيمته دينار) نقل کیا، یہی منصور اور حکم بن عتیبہ نے عطاء سے کہا، بعض نے (عن منصور عن مجاهد وعطاء جميعا عن أيمن) کہا اور بعض نے: (عن مجاهد عن أيمن ابن أم أيمن عن أم أيمن قالت لم يقطع فى عهد رسول الله ﷺ إلا فى ثمن المجن وقيمته يومئذ دينار) اسے نسائی نے تخریج کیا طحاوی کے الفاظ ہیں: (لا تقطع يد السارق إلا فى جحفة وقومت يومئذ على عهد رسول الله ﷺ دينارا أو عشرة دراهم) ان کی ایک روایت میں ہے: (أدنى ما يقطع فيه السارق ثمن المحجن وكان يقوم يومئذ بدينار) اس کے لفظ میں بھی اختلاف کیا گیا ہے، رہی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت تو حجاج بن ارطاۃ نے ان سے: (لا قطع فيما دون عشرة دراهم) نقل کیا، یہ روایت اگر ثابت ہوتی تو تحدیدِ نصاب میں نص ہوتی مگر حجاج ضعیف و مدلس ہیں حتی کہ اگر یہ صحیح بھی ہوتی تب بھی زہری کی روایت کے مخالف نہ تھی بلکہ دونوں کے مابین یہ تطبیق دی جاتی کہ اولاً معاملہ یہ تھا کہ دون العشرۃ میں قطعِ ید نہیں پھر بعد ازاں تین فصاعدا میں قطع کو مشروع کر دیا گیا، تو یہ تغلیظ

حد میں زیادت تھی جیسے شراب کی حد کی تغلیظ میں اضافہ وزیادت کی گئی جیسا کہ اس کا ذکر گزرا

جہاں تک دیگر سب روایات ہیں تو ان میں فقط اس فعل سے اخبار ہے جو عہدِ نبوی میں واقع ہوا اس میں تحدیدِ نصاب والی کوئی بات نہیں تو یہ ابن عمر کی اس آمدہ روایت کے منافی نہیں کہ: (قطع فی مجن قیمته ثلاثة دراهم) یہ باوجود اس امر کے کہ ایک فعل کی حکایت کی تو یہ زہری کی روایتِ عائشہ کے مخالف نہیں کیونکہ ربع دینار تین درہم کے مساوی ہے! بیہقی نے ابن اسحاق عن یزید بن ابوحبیب عن سلیمان بن یسار عن عمرہ سے نقل کیا کہتی ہیں حضرت عائشہ سے پوچھا گیا: (ما ثمن المجن؟) کہا ربع دینار، انہوں نے ابن اسحاق عن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ایک نبطی کو میرے پاس لایا گیا جس نے چوری کی تھی میں نے عمرہ کی طرف پیغام بھیجا انہوں نے کہا اے بیٹے اگر اس کی چوری کی مالیت ربع دینار کو نہیں پہنچتی تو اس کا قطعِ ید نہ کرنا کہ مجھے حضرت عائشہ نے نبی اکرم سے بیان کیا کہ (لا قطع إلا فی ربع دینار فصاعدا) تو یہ ابن اسحاق کی حدیث کے معارض ہے جس پر طحاوی نے اعتماد کیا وہ بھی ابن اسحاق کی ہی روایت ہے، بیہقی نے اس بابت حضرت عائشہ سے مختلف منقول کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ کبھی وہ اسے بطورِ حدیث کے بیان کرتی اور کبھی اس بارے استفتاء کے جواب میں فتوی کے بطور بیان کرتی تھیں، ان کا استناد ان کی عبداللہ بن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرہ سے نقل کردہ حدیث پر ہے جس میں ہے کہ ایک لڑکی نے چوری کی حضرت عائشہ سے اس بابت پوچھا گیا تو کہا: (القطع فی ربع دینار فصاعدا)۔

- 6791حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ عَنْ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الأَنْصَارِيِّ عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَتْهُ أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُمْ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُقْطَعُ فِي رُبُعِ دِينَارٍ .

طرفاه 6789، - 6790 (سابقه)

- 6792حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ أَنَّ يَدَ السَّارِقِ لَمْ تُقْطَعْ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ إِلاَّ فِي ثَمَنِ مِجَنٍّ حَجَفَةٍ أَوْ تُرْسٍ

طرفاه 6793، - 6794

ترجمہ: ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک کے دور میں چور کا ہاتھ ڈھال یا ڈھال کی قیمت سے کم میں نہ کاٹا گیا۔

عبدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں اسے مسلم نے عثمان بن ابوشیبہ سے تخریج کرتے ہوئے کہا: (حدثنا عبدة بن سليمان وحميد بن عبد الرحمن) ان دونوں کے مابین جمع کیا اور کئی اور راوی بھی ان کے ساتھ ضم کئے اور کہا: (كلهم عن هشام) یہ حمید رؤاس ہیں، مسلم نے اس کی محمد بن عبداللہ بن نمیر عنہ سے بھی تخریج کی ہے۔

(أخبرتنی عائشة أن يد السارق الخ) اسماعیلی کے ہاں ہارون بن اسحاق عن عبدہ بن سلیمان کے طریق سے روایت میں ایک قصہ کی زیادت بھی ہے ہشام بن عروہ سے اس کے الفاظ ہیں کہ ایک شخص نے قدح (یعنی پینے کا برتن) چوری کیا عمر بن عبدالعزیز کے پاس اسے لایا گیا تو ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے بیان کیا کہ معمولی چیز میں قطعِ ید نہ کیا جائے گا پھر کہا: (حدثتنی عائشة

الخ) ابن راہویہ نے اسی طرح اپنی مسند میں عبدہ بن سلیمان سے نقل کیا اسی طرح وکیع وغیرہ نے بھی ہشام سے لیکن سب کو مرسل کیا۔

(لم يقطع على عهد رسول الله الخ) مجن کسرِ میم اور فتحِ جیم کے ساتھ اجتنان سے مفعل ہے جو ڈھال کو کہتے ہیں اس کی میم مکسور ہوئی کیونکہ اسمِ آلہ ہے، حجفہ حاء، جیم اور فاء کی زبر کے ساتھ درقہ (یعنی چمڑے سے بنی ڈھال جس میں لکڑی اور پٹھانہ ہو) کو کہتے ہیں کبھی یہ لکڑی اور کبھی ہڈی کی بنی ہوتی ہے اور چمڑے وغیرہ کے ساتھ متغلف کی جاتی ہے، ترس بھی اس کا مثل ہے لیکن یہ دہری کھال کی بنی ہوتی ہے بعض نے کہا دونوں ہم معنی ہیں، اول پر (أو) حدیث میں برائے شک ہے اور یہی معتمد ہے، اس کی تائید ابن مبارک کی ہشام سے روایت کرتی ہے جس میں: (في أدنى ثمن حجفة أو ترس كل واحد منهما ذو ثمن) ہے، (ثمن) میں تنوین تکثیر کیلئے ہے اور مراد وہ قیمت جو قابلِ ترغیب ہو تو معمولی اشیاء کو اس سے خارج کر دیا جیسا کہ اس کے راوی عروہ کی فہم ہے، کوئی معین ترس اور حجفہ مراد نہیں بلکہ جنس مراد ہے اور یہ کہ قطعِ ید ہر اس چیز کی چوری میں ہوگا جو ڈھال کی قیمت کو پہنچتی ہو چاہے اس کی قیمت قلیل ہو یا کثیر، اعتماد اقل قیمت پر ہوگا تو یہ نصابِ سرقہ ہے اس سے کم تر میں قطع نہیں، ابو اسامہ عن ہشام کی روایت دونوں مذکورہ روایتوں کی جامع ہے اس میں ان کا قول: (كان كل واحد منهما ذا ثمن) اصول میں یہی ثابت ہے، کرمانی نے افادہ دیا کہ بعض نسخ میں ہے: (وكان كل واحد منهما ذو ثمن) یہ کان میں ضمیرِ شان کے وجود پر مخرج ہے۔

(رواه وكيع الخ) وکیع کی روایت مصنف ابن ابوشیبہ میں ہشام بن عروہ عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ موصول ہے:(كان السارق في عهد النبي ﷺ يقطع في ثمن المجن وكان المجن يومئذ له ثمن ولم يكن يقطع في الشيء التافه) ابن ادریس جو عبداللہ اودی کوفی ہیں، کی روایت دارقطنی نے العلل میں اور بیہقی نے یوسف بن موسی عن جریر وعبداللہ بن ادریس ووکیع، یہ سب ہشام عن ابیہ، کے حوالے سے موصول کی اس میں ہے: (إن يد السارق لم تقطع) آگے ابو اسامہ جیسا سیاق ذکر کیا اس زیادت کے ساتھ: (ولم يكن يقطع في الشيء التافه) میں نے مغلطائی کی تحریر میں پڑھا۔ ہمارے شیخ ابن ملقن نے بھی ان کی تبع کی کہ ابن ادریس کی روایت عبدالرزاق کے ہاں ہے جیسا کہ طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا، اسماعیلی نے یہی کہا، اسے انہوں نے ہشام عمر بن علی مقدمی (شائد ہشام اور عمر کے مابین واو ہو) عثمان غطفانی اور عبداللہ بن قبیصہ فزاری سے بھی موصول کیا ، اسے عبدالرحیم بن سلیمان، حاتم بن اسماعیل اور جریر نے بھی مرسلا نقل کیا، بقول ابن حجر روایتِ جریر کا ذکر کر چکا ہوں عبدالرحیم پر اختلاف کیا گیا بعض نے ان سے مرسلا جبکہ ابوبکر بن ابوشیبہ نے ان سے موصولا اسے نقل کیا، اسے مسلم نے تخریج کیا

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ہشام بن عروہ عن ابیہ سے رواۃ نے اس متن میں اختلاف نہیں کیا لیکن زہری پر ان کی سند میں اختلاف کیا گیا مگر متن میں نہیں اور وہ حافظ ہیں تو محتمل ہے کہ عروہ نے انہیں علی الوجہین اس کی تحدیث کی ہو جیسا کہ گزرا اور یہ احتمال بھی ہے کہ عروہ کے الفاظ ہشام نے ان سے یاد رکھے ہوں اور یونس نے حدیثِ عروہ کو حدیثِ عمرہ پر محمول کر دیا ہو تو عمرہ کے ذکر کردہ سیاق پر نقل کر دیا، ایسا اکثر ہو جاتا ہے اول کیلئے شاہد یہ ہے کہ نسائی نے اسے حفص بن حسان عن یونس عن زہری عن عروہ وحدہ عن عائشہ سے تخریج کیا اور ابن عیینہ کی روایت کے سیاق کی مثل نقل کیا اسے انہوں نے قاسم بن مبرور عن یونس سے بھی اسی سند کے ساتھ نقل کیا لیکن متن میں یہ الفاظ ہیں: (أو نصف دينار فصاعدا) یہ شاذ روایت ہے۔

اس حدیث کو مسلم نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

6792م -حَدَّثَنَا عُثْمَانُ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ مِثْلَه .

- 6793حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَمْ تَكُنْ تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ فِي أَدْنَى مِنْ حَجَفَةٍ أَوْ تُرْسٍ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ذُو ثَمَنٍ ، رَوَاهُ وَكِيعٌ وَابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ مُرْسَلاً .

طرفاه 6792، - 6794 (سابقہ ہے، مزید یہ کہ ہر دو قیمت والی ہے)

- 6794حَدَّثَنِي يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ أَخْبَرَنَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَمْ تُقْطَعْ يَدُ سَارِقٍ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فِي أَدْنَى مِنْ ثَمَنِ الْمِجَنِّ ، تُرْسٍ أَوْ حَجَفَةٍ وَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ذَا ثَمَنٍ

طرفاه 6792، - 6793 (ایضاً)

- 6795حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَطَعَ فِي مِجَنٍّ ثَمَنُهُ ثَلاَثَةُ دَرَاهِمَ

أطرافه 6796، 6797، - 6798

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے ایک ڈھال کے چرانے میں جس کی قیمت تین درہم تھی، ہاتھ کاٹا تھا۔

اسے مالک کے طریق سے نقل کیا، بقول ابن حزم اسے ابن عمر سے صرف نافع نے ہی روایت کیا ہے! بقول ابن عبد البر یہ اس بابت مروی صحیح ترین روایت ہے۔ (تابعه محمد الخ) یعنی نافع سے یعنی ان کے قول: (ثمنه) میں، ان کی روایت اسماعیلی نے ابن مبارک عن مالک ومحمد بن اسحاق وعبید اللہ بن عمر یہ تینوں نافع عن النبیؐ سے، نقل کی ہے کہ آپ نے ایک مجن کی چوری میں ہاتھ کاٹا جس کی قیمت تین دراہم تھی، اسے مولف نے جویریہ بن اسماء سے بعینہ اسی سیاق کے ساتھ نقل کیا اسی طرح عبید اللہ عمری سے اسکے مثل، اسی طرح موسی بن عقبہ عن نافع سے ان الفاظ کے ساتھ: (قطع النبی ید سارق الخ)۔

(وقال اللیث الخ) یعنی لیث نے اسے نافع سے جماعت کی مانند نقل کیا ہے لیکن بجائے (ثمنه) کے (قیمته) کا لفظ ذکر کیا، اسے مسلم نے قتیبہ اور محمد بن زریع عنہ کے حوالے سے تخریج کیا اسے مسلم نے سفیان ثوری عن ایوب سختیانی و ایوب بن موسی و اسماعیل بن امیہ۔ سے نقل کیا اسی طرح ابن وہب عن حنظلہ بن ابوسفیان و مالک و اسامہ سے، یہ سب نافع سے اس کے راوی ہیں تو بعض نے (ثمنه) اور بعض نے (قیمته) ذکر کیا، یہ لفظِ مسلم ہے انہوں نے تمیز نہیں کی، ابوداؤد نے ابن جریج اخبرنی اسماعیل بن امیہ عن نافع سے یہ الفاظ نقل کئے: (أن النبی ﷺ قطع ید رجل سرق ترسا من صیغة النساء ثمنه ثلاثة دراهم) نسائی نے اسے ابن وہب عن حنظلہ وحدہ سے (ثمنه) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا اسی طرح مخلد بن یزید عن حنظلہ سے (قیمته) کا لفظ نقل کیا تو

اس طرح لیث کی موافقت کی لیکن سب کی مخالفت کرتے ہوئے (خمسة دراهم) کہا مگر جماعت کا قول: (ثلاثة) ہی محفوظ ہے، اسے طحاوی نے عبید اللہ بن عمر کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (قطع في مجن قيمته) اسی طرح ایوب اور مالک کی روایت سے اس کے مثل، ابن اسحاق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (أتي برجل سرق حجفة قيمتها ثلاثة دراهم فقطعه)

بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں (قطع) کا یہاں معنی (أمر بالقطع) ہے کیونکہ آنجناب خود قطع نہیں کیا کرتے تھے سابقہ باب میں گزرا کہ مخزومی عورت کا ہاتھ حضرت بلالؓ نے قطع کیا تھا تو محتمل ہے انہی کے ذمہ یہ کام سپرد کیا گیا ہو، کوئی اور بھی ہو سکتا ہے، قیمۃ کا اصل قومۃ ہے تو واو کو یاء میں بدل لیا حرف مکسور کے بعد اسکے وقوع کی وجہ سے، ہر شئ کی قیمت (تنتهي إليه الرغبة فيه) (یعنی جس میں اسکی طرف رغبت منتہی ہوتی ہو) جبکہ ثمن (ما يقابل به المبيع عند البيع) (یعنی بوقتِ خرید جو خریدی گئی شئ کے مقابل پیش کی جائے) بظاہر یہاں مراد قیمت ہے اور جس نے ثمن کا لفظ ذکر کیا تو یا یہ تجوزاً ہے یا اس لئے کہ تب اس کی ثمن و قیمت باہم متساوی تھی، ابن دقیق العید کہتے ہیں کبھی ثمن اور قیمت باہم مختلف بھی ہوتے ہیں اور معتبر قیمت ہی ہے شائد ثمن کے ساتھ تعبیر اس لئے کہ وہ راوی کے خیال میں تب قیمت کے مساوی تھا یا باعتبارِ غلبہ، مالک نے اس حدیثِ ابن عمرؓ سے تمسک کرتے ہوئے نصاب کا چاندی کے ساتھ اعتبار کرنے کا فتوی دیا، شافعیہ اور سب ان کے مخالفین نے جواباً کہا کہ اسکے کسی طریق میں مذکور نہیں کہ اس سے اقل میں قطعِ ید نہ کیا جائے! طحاوی نے حدیثِ سعد جسے مالک نے بھی تخریج کیا اور اسکی سند ضعیف ہے، وارد کی اس کے الفاظ ہیں: (لا يقطع السارق إلا في المجن) کہتے ہیں اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ ثمنِ مجن سے اقل میں قطع نہیں لیکن ثمنِ مجن میں اختلاف ہے پھر ابن عباسؓ کی حدیث نقل کی جس میں ہے: (كان قيمة المجن الذي قطع فيه رسول الله عشرة دراهم) کہتے ہیں احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ قطع نہ کیا جائے مگر اس میں جس میں یہ آثار مجتمع ہوئے اور وہ دس دراہم ہیں تو اس سے کم مالیت کی چوری میں اس میں وجودِ اختلاف کے پیش نظر قطعِ ید نہ کیا جائے

ان کا تعاقب کیا گیا کہ اگر یہ بات دراہم میں تسلیم کر لی جائے تو ربع دینار بارے نصِ صریح میں یہ قابلِ تسلیم نہیں جیسا کہ اسکا ایضاح گزرا، ان کی بیان کردہ علت کا رد کیا گیا، ثمن المجن بارے مختلف روایات کے مابین تطبیق ممکن ہے ثمن و قیمت کے اختلاف یا تعددِ مجان پر اسے محمول کر کے جن کی چوری کی پاداش میں آپ نے ہاتھ کاٹے (یعنی یہ متعدد واقعات ہیں) ابن دقیق العید کہتے ہیں ان کے قول: (قطع في المجن) کے ساتھ اعتبارِ نصاب پر استدلال ضعیف ہے کیونکہ یہ فعل کی حکایت ہے اور اس مقدار میں قطعِ ید سے لازم نہیں کہ اس سے کمتر میں عدم قطع ہے بخلاف ان کے قول: (يقطع في ربع دينار فصاعدا) کے کہ یہ اپنے منطوق کے ساتھ اس امر پر دال ہے کہ قطع تبھی کیا جائے گا جب اس مقدار کو پہنچے اور اس سے زائد! اور یہ اپنے مفہوم کے ساتھ دال ہے کہ اس سے کم میں قطع نہ کیا جائے، کہتے ہیں شافعی نے حضرت عائشہؓ کی حدیث پر اعتماد کیا ہے اور یہ مجرد فعل سے استدلال کرنے سے اقوی قول ہے، یہ حنفیہ کے خلاف دلالت میں بھی قوی ہے کیونکہ یہ اس مقدار سے کم کی چوری کے نتیجہ میں قطعِ ید بارے صریح ہے جس کے وہ قائل ہیں اور یہ بطریق الفحویٰ ان کے قول کے مطابق قطع پر بھی دال ہے، جہاں تک ربع دینار سے کم میں عدم قطع پر اسکی دلالت تو یہ اس کے منطوق کی جہت سے نہیں بلکہ اس کے مفہوم کی جہت سے ہے تو یہ مفہوم کے عدم قائلین کے خلاف حجت نہیں، بقول ابن حجر باجی نے

یہاں اخذ بالمفہوم کے طریق کی تائید کی ہے لکھتے ہیں تقویم اس امر پر دال ہے کہ قطع قدرِ معلوم کے ساتھ متعلق ہے وگرنہ اسکے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا تب معتمد وہی جس کے ساتھ صریحاً نصِ مرفوع وارد ہوئی ہے یعنی ربع دینار کا قابلِ اعتبار ہونا، اس ضمن میں قدمائے مالکیہ میں سے ابن عبدالحکیم اور متاخرین میں سے ابن عربی نے مخالفت کی

سفیان ثوری فنِ حدیث میں اپنی جلالتِ قدر کے باوجود اس رائے کی طرف میلان رکھتے ہیں کہ قطعِ ید کا نصاب دس درہم ہے، ان کی حجت یہ ہے کہ ہاتھ بالاجماع ایک محترم عضو ہے تو اسے مستباح نہیں کیا جا سکتا یا مگر اس مقدار کے ساتھ جس پر اجماع ہے اور دس دراہم سب کے ہاں بالاتفاق ہے لہذا اس کے ساتھ تمسک کیا جائے جب تک اس سے کم مقدار پر اتفاق واقع نہیں ہوتا، ان کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ آیت تو قطع پر دال ہے چاہے قلیل کی چوری ہو یا کثیر کی اور جب احادیث اس کے نصاب بارے باہم مختلف ہیں تو کم از کم مقدار کے ضمن میں وارد اصح حدیث کا اخذ کرنا ہوگا اور ربع دینار یا تین دراہم سے اقل صحت کے ساتھ منقول نہیں تو ربع دینار کا اعتبار کرنا دو وجہ سے اقویٰ ہے ایک یہ کہ یہ حصر میں صریح ہے کیونکہ یہ الفاظ وارد ہیں: (لا تقطع الید إلا فی ربع دینار فصاعدا) اور سب وارد اخبارِ صحیحہ حکایتِ فعل ہیں جن میں عموم نہیں، دوم یہ کہ قیمت میں معول علیہ (یعنی جس پر مدار ہے) سونا ہے کیونکہ وہی سب جواہرِ ارض میں اصل ہے، اسکی تائید خطابی کی نقل کردہ کلام سے ملتی ہے اس امر پر استدلال بارے کہ اس زمانہ میں اصلِ نقد دینار تھے، لکھتے ہیں قدیم صکاک (یعنی چیک اور مالیت بارے اقرار نامے) میں لکھا جاتا تھا کہ دس دراہم سات مثاقیل کا وزن ہیں تو دراہم کی معرفت دیناروں کے ساتھ تھی اور انہی کے ساتھ یہ محصور تھے تو اسی طرح قطعِ ید کے نصاب بارے بیس کے قریب مذاہب ملتے ہیں:

اول قول یہ کہ ہر قلیل وکثیر چوری میں قطع کیا جائے چاہے معمولی ہو یا غیر معمولی، یہ اہلِ ظاہر اور خوارج سے منقول ہے

حسن بصری سے بھی یہی منقول ہے اور یہی امام شافعی کے نواسے ابوعبدالرحمٰن کا قول تھا، اس کے بالمقابل قول شذوذ میں ہے جسے عیاض اور ان کے اتباع نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہ قطع واجب نہ ہوگا مگر چالیس دراہم یا چار دینار کی چوری میں تو یہی دوسرا قول ہوا، تیسرا قول مثلِ اول ہے الا یہ کہ شئ مسروق کوئی معمولی چیز ہو، ان کے مدنظر عروہ کی سابق الذکر حدیث ہے جس میں تھا: (لم یکن القطع فی شیء من التافه) اور اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے فی فخارة خسیسة (یعنی ٹھیکری کی چوری میں) قطع کیا اور کوڑے چوری کرنے والے سے کہا اگر پھر یہی حرکت کی تو ہاتھ کاٹ دوں گا اور ابن زبیرؓ نے جوتے چور کا ہاتھ کاٹا، ان دونوں آثار کو ابن ابوشیبہ نے نقل کیا، عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے کہ ایک مد کی چوری میں ہاتھ قطع کیا، چوتھا قول یہ ہے کہ ایک درہم یا زائد میں قطع ہے، یہ عثمان بتی کا قول ہے جو فقہائے بصرہ میں سے تھے اور فقہائے مدینہ میں سے ربیعہ کا بھی، قرطبی نے اسے مطلقاً عثمان کی طرف منسوب ذکر کیا تو اس سے سمجھا گیا کہ حضرت عثمانؓ مراد ہیں مگر ایسا نہیں، پانچواں یہ کہ کم از کم دو درہم کے مساوی چوری میں، یہ حسن بصری کا قول ہے، ابن منذر نے ان سے جزم کیا، چھٹا یہ کہ اگر دو دراہم سے زائد مالیت کی ہو اگرچہ تین درہم تک نہ پہنچتی ہو، اسے ابن ابوشیبہ نے قوی سند کے ساتھ حضرت انسؓ سے نقل کیا، کہتے ہیں حضرت ابوبکرؓ نے ایک ایسی چیز کی چوری میں جو دو درہم کے مساوی تھی ہاتھ قطع کیا ایک طریق کے الفاظ ہیں: (لا یساوی ثلاثة دراهم)

ساتواں قول یہ کہ تین دراہم میں اور اسکے ماسوا کی اسکے ساتھ تقویم کی جائے گی اگرچہ سونا ہو، یہ احمد سے ایک روایت ہے

خطابی نے مالک سے بھی یہ نقل کیا، آٹھواں بھی اس کا مثل ہے لیکن شرط یہ کہ اگر مسروق سونا ہو تو اسکا نصاب ربع دینار ہے، دیگر اشیاء میں اگر ان کی قیمت تین دراہم تک پہنچتی ہے تو قطعِ ید ہوگا اگرچہ نصف دینار ہو، یہ مالک کا ان کے مقلدین کے نزدیک معروف قول ہے ، احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے ان کیلئے احتجاج کیا گیا اس روایت کے ساتھ جسے احمد نے محمد بن راشد عن یحی بن یحی غسانی عن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرہ عن عائشہؓ سے مرفوعاً نقل کیا جس کے الفاظ ہیں: (اقطعوا في ربع دينار ولا تقطعوا في أدنى من ذلك) کہتی ہیں ربع دینار کی ان دنوں قیمت تین دراہم تھی، اس روایت سے مرفوع جو ہے وہ نص ہے اس امر میں کہ اس ضمن میں معتمد و معتبر سونا ہے جبکہ موقوف مقتضی ہے کہ سونے کی چاندی کے ساتھ تقویم کی جائے گی، اسکی تاویل ممکن ہے لہذا اس کے ساتھ نصِ صریح مرتفع نہ ہوگی، نواں قول بھی اس کا مثل ہے لیکن اگر مسروق ان (یعنی سونے چاندی) کا غیر ہے تو قطعِ ید اس صورت میں ہوگا اگر اس کی قیمت دونوں میں سے کسی ایک مذکور کے برابر ہو، یہی احمد کا مشہور قول ہے اسحاق سے ایک روایت بھی یہی ہے

دسواں قول بھی اس کا مثل ہے لیکن ان میں سے کسی ایک کے ساتھ اکتفاء نہ ہوگا مگر اس صورت کہ یہ دونوں غالب عنصر ہوں لیکن اگر ایک کو غلبہ و تفوق ہے تب وہی معول علیہ ہے، یہ مالکیہ کے جماعہ کا قول ہے اور یہ گیارھواں قول ہو، ابارھواں یہ کہ ربع دینار یا جو چاندی یا سامان اس کی قیمت تک پہنچے، یہ امام شافعی کا مذہب ہے اسکی تقریر گزر چکی، یہی حضرت عائشہؓ، عمرہ، ابوبکر بن حزم، عمر بن عبدالعزیز، اوزاعی اور لیث کا قول ہے اسحاق اور داود سے ایک روایت بھی یہی ہے! خطابی وغیرہ نے اسے حضرات عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ سے بھی نقل کیا، اسے ابن منذر نے منقطع سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا جب کوئی ربع دینار (کے مساوی) چوری کرے تو اسکا ہاتھ قطع کر دیا جائے، عمرہ کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت عثمانؓ کے سامنے ایک چور پیش کیا گیا جس نے لیموں چرا لئے تھے جن کی قیمت تین دراہم لگائی گئی ایک دینار مساوی بارہ (دراہم) کے حساب سے تو اسکا ہاتھ قطع کر دیا، جعفر بن محمد عن ابیہ سے نقل کیا کہ حضرت علیؓ نے ربع دینار میں قطع کیا جس کی قیمت ڈھائی درہم تھی

تیرھواں قول چار دراہم کا ہے، اسے عیاض نے بعض صحابہؓ سے نقل کیا، ابن منذر نے اسے ابو ہریرہؓ اور ابوسعیدؓ سے بھی نقل کیا، چودھواں ثلث دینار کا قول ہے اسے ابن منذر نے ابوجعفر باقر سے نقل کیا، پندرھواں قول پانچ دراہم کا ہے، یہ ابن شبرمہ اور ابن ابولیلی کا قول ہے، فقہائے کوفہ میں سے حسن بصری اور سلیمان بن یسار سے بھی یہی منقول ہے، اسے نسائی نے نقل کیا، حضرت عمرؓ سے وارد ہے کہ (لا تقطع الخمس إلا في خمس) (یعنی پانچ۔یعنی انگلیاں۔نہ کاٹی جائیں مگر پانچ۔یعنی دراہم کی چوری۔میں) اسے ابن منذر نے منصور عن مجاہد عن سعید بن مسیّب عنہ سے نقل کیا، ابن ابوشیبہ نے حضرات ابو ہریرہ اور ابوسعید سے اس کا مثل نقل کیا، ابوزید دبوسی نے مالک سے بھی شاذ طور پر نقل کیا، سولھواں قول دس دراہم بارے ہے یا جو سونے اور سامان میں سے اس کی قیمت کو پہنچے، یہ ابوحنیفہ وثوری اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے، سترھواں ایک دینار یا جو چاندی و سامان اسکی قیمت کا ہو، اسے ابن حزم نے ایک گروہ سے نقل کیا ابن منذر نے جزم کیا کہ یہ نخعی کا قول ہے، اٹھارھواں یہ کہ ایک دینار یا دس دراہم یا جو ان میں سے کسی کے مساوی ہو، اسے بھی ابن حزم نے نقل کیا، ابن منذر نے اسے ضعیف سند کے ساتھ حضرت علیؓ سے اور منقطع سند کے ساتھ حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا، عطاء نے بھی یہی کہا، انیسواں مذہب یہ ہے کہ ربع دینار اور جو اس سے زائد ہو سونے میں سے، جیسا کہ حدیثِ عائشہؓ کی

اس پر دلالت ہے جبکہ چاندی اور سامان کی چوری میں قلیل ہو یا کثیر حدِ سرقہ لاگو کی جائے گی (یعنی چاندی و سامان میں کوئی نصاب نہیں) یہ ابن حزم کا قول ہے ابن عبد البر نے اس کا نحو داوٗد سے بھی نقل کیا، اس امر سے احتجاج کیا کہ سونے کے ضمن میں تو حضرت عائشہؓ کی حدیث میں صریحِ تحدید ثابت ہے مگر دیگر کے ضمن میں نہیں لہذا وہاں آیت کا عموم اپنے حال پر قائم رہے گا، تو ہر قلیل وکثیر چوری میں قطعِ ید کرنا ہوگا الا یہ کہ کوئی تافہ شئ ہو، یہ شافعی کے قول کے موافق ہے مگر احد النقدین (یعنی دراہم و دینار) کے ایک دوسرے پر قیاس کے ضمن میں، شافعی نے اس امر کے ساتھ موید کیا کہ ان دنوں صرف (یعنی مالی لین دین کا حساب) اسکے موافق تھا اور استدلال کیا کہ سونا والوں پر دیت ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہے، سابق الذکر اترجہ کے قصہ سے بھی اسکی تائید مترشح ہے، مالکیہ کے جماعہ کی تفصیل سے یہ بات نکلتی ہے کہ تقویم شہر کی غالب الاستعمال نقدی کے ساتھ کی جائے گی اگر سونا ہے تو اس کے اور اگر چاندی ہے تو اس کے ساتھ تو اس طرح سے حدِ سرقہ کے نصاب کے سلسلہ میں بیس اقوال مکمل ہوئے، ابن عمرؓ کی حدیث میں ثابت ہے کہ آنجناب نے ایک مجن کی چوری میں ہاتھ کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی اور ثابت ہے کہ ثمنِ مجن سے کم میں قطع نہیں اور اسکی کم از کم قیمت تین دراہم منقول ہے اور یہ قطع فی ربع دینار بارے صریح نص کے موافق ہے، تین دراہم کے مطلقاً نصاب ہونے کے قول کو ترک اس لئے کیا گیا کہ چاندی کی سونے کے ساتھ تقویم مختلف ہوتی رہتی ہے تو سونے کا ہی اعتبار کرنا ہوگا جیسا کہ گزرا

اس سے قطعِ سارق کے وجوب پر بھی استدلال کیا گیا چاہے اس نے (من حرز) (یعنی کسی محفوظ جگہ رکھی اشیاء میں سے) چوری نہ بھی کی ہو، یہ ظاہریہ اور معتزلہ کے ابو عبید اللہ بصری کا قول ہے، جمہور نے ان کی مخالفت کی اور کہا عام سے اگر کوئی شئ کسی دلیل کے ساتھ خاص کی جائے تو اسکا ماسوا اپنے عموم پر باقی رہتا ہے برابر ہے کہ اس کا لفظ منبئ ہو اس چیز سے جو اس حکم میں تخصیص کے بعد ثابت ہوئی یا نہیں، کیونکہ آیتِ سرقہ ہر سارق کے بارہ میں عام ہے تو جمہور نے اس سے خاص کیا اس چور کو جس نے (من غیر حرز) (یعنی عام پڑی چیز) چوری کی تو اس کی بابت عدمِ قطع کا کہا اور آیت میں کوئی ایسی شئ نہیں جو اشتراطِ حرز بارے منبئ ہو، بصری نے اشتراطِ مذکور میں اسکی اصل کو طرد کیا تو انہوں نے حرز کو مشترط نہیں کیا تاکہ آیت سے (اسکے عموم کے مطابق) احتجاج مستمر رہے ہاں ابن بطال کا دعوی ہے کہ شرطِ حرز سرقہ کے معنی سے ماخوذ ہے اگر ان کا کہنا صحیح ہے تو بصری کی حجت اصلاً ہی ساقط ہوئی، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا کہ اعتبار عمومِ لفظ کا ہے نہ کہ خصوصِ سبب کا کیونکہ آیت اس چور کے بارہ میں نازل ہوئی جس نے حضرت صفوانؓ کی چادر چرائی تھی یا سارقِ مجن کے بارہ میں اور صحابہؓ نے دیگر سارقوں کے ضمن میں بھی اس پر عمل کیا، ربع دینار کے اطلاق سے اس امر پر استدلال کیا گیا کہ قطع واجب ہے اس کے ساتھ جس پر سونے میں سے یہ صادق آئے چاہے مضروب (یعنی ڈھالا گیا) سونا ہو یا غیر مضروب، جید ہو یا ردی، شافعیہ کے ہاں اس بارے ترجیح کا اختلاف ہے، زکات میں اس پر شافعی نے منصوص کیا اور سرقہ میں اطلاق کیا تو ابو حامد اور ان کے اتباع نے یہاں تعمیم کو ترجیح دی، اصطخری کہتے ہیں صرف مضروب کی چوری کی صورت میں ہی قطع واقع ہوگا، رافعی نے اسے راجح قرار دیا، ابو حامد نے اصطخری سے اس منقول کو اس مقدار کے ساتھ مقید کیا جو بالطبع ناقص ہو، قطع فی المجن کے ساتھ قیاساً استدلال کیا گیا مشروعیتِ قطع پر ہر اس چیز کی چوری میں جو قابلِ تمول ہو! حنفیہ نے اس سے ان اشیاء کا استثناء کیا جو سرعت سے خراب ہو جاتی ہیں اور وہ جن کی اصل اباحت ہے مثلاً پتھر، اینٹیں، لکڑی، نمک، مٹی، گھاس اور پرندے! حنابلہ سے ایک روایت بھی

یہی ہے ان کے ہاں راجح (گھوڑے وغیرہ کی) زین جیسی اشیاء میں قطع ہے اس کے جوازِ بیع پر تفریع کرتے ہوئے ، اس ضمن میں کئی اور تفاریع بھی ہیں جن کا محلِ بسط و تفصیل کتبِ فقہ ہیں۔

- 6796حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ فِي مِجَنٍّ ثَمَنُهُ ثَلاَثَةُ دَرَاهِمَ

.أطرافه 6795، 6797، - 6798 (سابقہ)

- 6797حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ فِي مِجَنٍّ ثَمَنُهُ ثَلاَثَةُ دَرَاهِمَ

أطرافه 6795، 6796، - 6798 (ایضاً)

- 6798حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا أَبُو ضَمْرَةَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ ؓ قَالَ قَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ يَدَ سَارِقٍ فِي مِجَنٍّ ثَمَنُهُ ثَلاَثَةُ دَرَاهِمَ .تَابَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ ، وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي نَافِعٌ قِيمَتُهُ

أطرافه 6795، 6796، - 6797 (ایضاً)

- 6799حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ

طرفه - 6783 (اسی کا سابقہ نمبر)

اس کے ساتھ باب ختم کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ روایات کے مابین تطبیق کا طریق یہ ہے کہ عمرہ عن عائشہؓ کی حدیث کو اصل قرار دیا جائے تو ربع دینار فصاعداً میں ہاتھ قطع کیا جائے اسی طرح ہر اس چیز کی چوری میں جس کی قیمت اتنی ہو تو گویا کہا بیضہ سے مراد وہ جس کی قیمت ربع دینار یا زائد ہو، اسی طرح حبل بھی تو اس میں اس سابق الذکر تاویل کی طرف ایماء ہے جسے اعمش نے نقل کیا، اس بارے بحث گزری۔

- 14باب تَوْبَةِ السَّارِقِ (چور کی توبہ)

یعنی کیا اس کی توبہ اس سے اسمِ فسق کے رفع میں اسے فائدہ دے گی حتی کہ اس کی شہادت قبول ہو یا نہیں؟

- 6800حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَطَعَ يَدَ امْرَأَةٍ قَالَتْ عَائِشَةُ وَكَانَتْ تَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ

فَأَرْفَعُ حَاجَتَهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَتَابَتْ وَحَسُنَتْ تَوْبَتُهَا

أطرافه 2648، 3475، 3732، 3733، 4304، 6787، - 6788 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

- 6801حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ فَقَالَ أُبَايِعُكُمْ عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلاَ تَسْرِقُوا وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ وَلاَ تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلاَ تَعْصُونِي فِي مَعْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَأُخِذَ بِهِ فِي الدُّنْيَا فَهْوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَطَهُورٌ وَمَنْ سَتَرَهُ اللَّهُ فَذَلِكَ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ وَإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ . قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ إِذَا تَابَ السَّارِقُ بَعْدَ مَا قُطِعَ يَدُهُ قُبِلَتْ شَهَادَتُهُ وَكُلُّ مَحْدُودٍ كَذَلِكَ إِذَا تَابَ قُبِلَتْ شَهَادَتُهُ .

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6873، 7055، 7199، 7213، - 7468

(اسی جلد کا سابقہ نمبر) (قال أبو عبد الله الخ) یہ ابوذر کی اکیلے کشمیہنی سے نقلِ جامع بخاری میں ہے، کتاب الشہادات میں قاذف وسارق کی گواہی کے سلسلہ میں یہ مسئلہ زیرِ بحث آیا تھا، بیہقی نے شافعی سے ان کا قول نقل کیا کہ محتمل ہے کہ توبہ کے ساتھ اللہ کیلئے ہر حق ساقط ہو جائے، کہتے ہیں کتاب الحدود میں جزم کے ساتھ یہ بات لکھی ہے، ربیع نے ان سے نقل کیا کہ حدِ زنا ساقط نہیں ہوتی، لیث اور حسن سے منقول ہے کہ حدود میں سے کبھی کوئی شئ ساقط نہیں ہوتی، کہتے ہیں یہی امام مالک کا قول ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ سوائے شراب پینے کی حد کے ہر شئ ساقط ہو جاتی ہے، بقول طحاوی صرف قطعِ طریق ہی ساقط ہوتا ہے کیونکہ اس بارے نص وارد ہے! پہلی روایت کے الفاظ: (و تابَتْ وحسنت توبتها) کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ توبہ کو حسن کے ساتھ متصف کیا تو یہ مقتضی ہے کہ یہ وصف تائبِ مذکور کیلئے ثابت ہے تو اس کی وہی حالت واپس آجائے گی جو ارتکابِ جرم سے قبل تھی، دوسری روایت کے الفاظ: (فهو كفارة له وطهور) سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ جس پر حد لاگو کی گئی اسے تطہر کے ساتھ موصوف کیا تو جب اس کے ساتھ یہ امر منضم ہو کہ اس نے توبہ بھی کر لی ہے تو ارتکابِ جرم سے قبل والی حالت کی طرف لوٹ جاتا ہے تو یہ اس کی گواہی کے قابلِ قبول ہونے کو متضمن ہے۔

- 15باب المُحارِبِين (لڑنے والے باغی)

وقولُ اللّٰهِ تعالَى ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ﴾ (اللہ تعالی کا فرمان: ان لوگوں کا بدلہ جو اللہ اور اسکے رسول سے جنگ کرتے اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں کہ وہ بری طرح قتل کئے جائیں یا انہیں سولی دی جائے یا مخالف سمت سے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں یا انہیں جلا وطن کر دیا جائے)

سب ناقلینِ بخاری کے ہاں یہ ترجمہ یہاں ثابت ہے اسکے یہاں ہونے میں اشکال ہے اور میرا خیال ہے یہ ان کاتبوں کی طرف سے ہے جنہوں نے مسودہ سے کتابِ بخاری کی کتابت کی! میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ اس ترجمہ کا محل کتاب الدیات اور

استتابۃ المرتدین کے مابین ہے اور یہ اس لئے کہ وہ ابواب الحدود کے درمیان واقع ہے تو مصنف نے کتاب الحدود کا ترجمہ باندھا اور شروع میں حدیث: (لایزنی الزانی وھو مؤمن) وارد کی اور اس میں چوری اور شراب نوشی کا ذکر ہے، شراب سے متعلقہ احکام کی تبیین کیلئے کئی ابواب قائم کئے پھر چوری کے ضمن میں بھی یہی کیا تو لائق ومناسب یہ تھا کہ تیسرے نمبر پر زنا کے ابواب لاتے تا کہ اس ترتیب کے موافق ہوتا جو حدیث میں ہے جس کے ساتھ اس کتاب کا آغاز کیا پھر اس کے بعد یا تو کتاب المحاربین کو مقدم کرتے یا اسے موخر کرتے، اولی اس کا موخر کرنا ہے تا کہ باب (استتابة المرتدین) یہاں ہوتا کہ وہ لائق ہے کہ اسکے منجملہ ابواب میں سے ہو، میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس طرف توجہ مبذول کرائی ہو ماسوائے کرمانی کے، وہ باب (إثم الزنا) میں اس سے کچھ متعرض ہوئے مگر بات پوری نہیں کی، آگے اس کا ذکر کروں گا، نسفی کے نسخہ میں ایک زیادت ہے جس سے یہ اشکال ختم ہو جاتا ہے ان کے ہاں: (من أھل الکفر والردۃ) کے بعد یہ عبارت ہے: (ومن یجب علیه الحد فی الزنا) تو اگر یہ محفوظ ہے تو گویا حدِ زنا کو محاربین کے ساتھ ضم کیا کیونکہ بعض اوقات اس میں معاملہ قتلوں تک پہنچ جاتا ہے بخلاف سرقہ وشراب نوشی کے، اس پر اولیٰ یہ ہے کہ کتاب کی بجائے (باب) کا لفظ ہو (دراصل باب المحاربین الخ میں باب کی جگہ بعض نسخوں میں کتاب کا لفظ ہے اس پر یہ سب تبصرہ ہے) اور یہ سب ابواب کتاب الحددد کا ہی حصہ ہوں۔

(وقول اللہ الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے کریمہ وغیرہا کے نسخوں میں: (أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأرض) تک ذکر ہے، ابن بطال لکھتے ہیں بخاری کا میلان یہ ہے کہ آیتِ محاربہ کا نزول اہلِ کفر وارتداد بارے ہوا ہے، اس کے تحت عرنیین کی حدیث لائے ہیں مگر اس میں اس کی تصریح نہیں لیکن عبدالرزاق نے معمر عن قتادہ کے حوالے سے حدیثِ عرنیین نقل کی اور اس کے آخر میں ہے:(بلغنا أن ھذہ الآیة نزلت فیھم : إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ، الآیة) اس کا مثل حدیثِ ابوہریرہؓ میں بھی واقع ہوا

اس کے قائلین میں حسن، عطاء، ضحاک اور زہری ہیں کہتے ہیں جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اسکا نزول ان مسلمانوں کی بابت ہوا جو زمین میں سعی بالفساد اور قطعِ طریق کے خوگر ہوئے یہ مالک، شافعی اور کوفیوں کا قول ہے، پھر لکھا یہ قولِ اول کے منافی نہیں کیونکہ اگرچہ اس کا نزول خاص طور پر عرنیین کے بارہ میں نازل ہوا لیکن اس کے الفاظ عام ہیں اس کے معنی میں ہر وہ داخل ہے جو دنگا وفساد کرے بقول ابن حجر بلکہ دونوں اقوال باہم متغایر ہیں، مرجع مراد بالمحاربہ کی تفسیر کی طرف ہے تو جس نے اسے کفر پر محمول کیا اس نے آیت کو اہلِ کفر کے ساتھ خاص کیا اور جس نے اسے معصیت پر محمول کیا اس نے تعمیم کی، پھر ابن بطال نے اسماعیل قاضی سے نقل کیا کہ ظاہرِ قرآن اور سلف کا عمل دال ہے کہ اس آیت میں مذکور حدود مسلمانوں کے بارہ میں نازل ہوئیں جہاں تک کفار ہیں تو ان کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی: (فَإِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ)[محمد: ۴] آخرِ آیت تک تو ان کا حکم اس سے خارج ہے، اللہ تعالیٰ نے آیتِ محاربہ میں کہا:(إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ)[المائدة : ۳۴]اور یہ دال ہے کہ ان محاربین میں سے جس نے توبہ کر لی تو اس سے طلب ساقط ہو جائے گی، اگر کافر کی بابت اس کا نزول ہوا ہوتا تو اسے تو محاربت نے تب فائدہ پہنچایا اور اسکا معاملہ یہ ہوتا کہ اپنے کفر کے ساتھ ساتھ جب اِحداثِ محاربہ بھی کرتا تو ہم آیت میں مذکور کے ساتھ اکتفاء کرتے اور وہ قتل سے محفوظ رہتے تو (گویا) اس محاربہ نے اسے قتل ہونے سے بچا لیا، اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا کہ مثلاً محاربِ مرتد پر ان

حدود کی اقامت سے لازم نہیں کہ اس سے اسلام کی طرف عود کا مطالبہ یا قتل ساقط ہو جائے، تفسیر المائدہ میں سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ عن انسؓ کے حوالے سے اس قصہِ عرنیین کے آخر میں ذکر کیا کہ انہوں نے ہمارے لئے ذکر کیا کہ یہ آیت انہی کی بابت نازل ہوئی: (اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیۡنَ یُحَارِبُوۡنَ اللّٰہَ وَرَسُوۡلَہٗ الخ) اس کا نحو انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انسؓ سے نقل کیا، اسماعیلی نے وہاں مروان بن معاویہ عن معاویہ بن ابوعباس عن ایوب عن ابوقلابہ عن انس عن النبی سے روایت کرتے ہوئے اس آیت کی بابت کہا کہ یہ عکل سے تھے (یعنی ان کی بابت یہ نازل ہوئی ہے)

بقول ابن حجر صحیحین میں ثابت ہے کہ ان کا تعلق عکل اور عرینہ سے تھا تو جس امر کی ابن بطال نے نفی کی وہ تصریح کے ساتھ موجود ہے، معتمد یہی ہے کہ اولا انہی کے بارہ میں اس کا بزول ہوا مگر یہ اپنے عموم کے ساتھ ہر اس مسلمان کو متناول ہے جو قطعِ طریق کی صورت میں محاربت کرے البتہ دونوں گروہوں کی عقوبت مختلف ہے تو اگر ایسے لوگ کفار ہیں تو ان پر قابو پانے کی صورت میں حاکم کو اختیار ہے (کہ جو چاہے سزا دے) اور اگر مسلمان ہیں تو اس ضمن میں دو قول ہیں ایک جو کہ شافعی اور کوفیوں کا ہے یہ کہ جرم کو دیکھا جائے گا تو اگر قتل کیا تو اسے بھی قصاصا قتل کیا جائے گا اور جس نے صرف مال ہتھیایا اس کا ہاتھ قطع کیا جائے گا اور جس نے نہ قتل کیا اور نہ مال چھینا (یعنی صرف بغاوت ومحاربہ کیا، ابھی ان مذکورہ جرائم کے ارتکاب کی نوبت نہ آئی تھی) اسے جلاوطن کیا جائے گا، ان کے نزدیک (أو) برائے تنویع ہے! مالک کہتے ہیں بلکہ یہ تخییر کیلئے ہے، طبری نے اول کو راجح کہا، آیت میں مذکور نفی (یعنی جلاوطن کرنا) سے مراد بارے اختلاف ہے تو مالک وشافعی نے کہا اس شہر سے جہاں جرم کا ارتکاب کیا کسی اور شہر کی طرف جلاوطن کر دیا جائے، مالک نے مزید کہا کہ وہاں لے جا کر محبوس کر دیا جائے، ابوحنیفہ کہتے ہیں اسی شہر میں محبوس کر دیا جائے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اسی شہر میں استمرارِ اقامت خواہ قید خانے میں ہو ضدِ نص ہے کیونکہ حقیقتِ نفی شہر سے اخراج ہے، درج ذیل آیت میں مفارقت وطن کو قتل کے ساتھ مقرون کیا گیا: (وَلَوۡاَنَّا کَتَبۡنَا عَلَیۡہِمۡ اَنِ اقۡتُلُوۡۤا اَنۡفُسَکُمۡ اَوِاخۡرُجُوۡا مِنۡ دِیَارِکُمۡ)[النساء: ٦٦] ابوحنیفہ کی حجت یہ ہے کہ دوسرے شہر میں ممکن ہے محاربت جاری رکھے، مالک یہ بات کہنے میں ان سے منفصل ہیں کہ دوسرے شہر لے جا کر (آزاد نہ چھوڑا جائے بلکہ) قید کر دیا جائے بقول شافعی صرف جلاوطن کرنا ہی کافی ہے کہ اس میں وطن اور قوم وقبیلہ سے فراق کی صورت خذلان وذلت اس کا مقدر ہے۔

- 6802حَدَّثَنَا عَلِیُّ بۡنُ عَبۡدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الۡوَلِیدُ بۡنُ مُسۡلِمٍ حَدَّثَنَا الۡأَوۡزَاعِیُّ حَدَّثَنِی یَحۡیَی بۡنُ أَبِی کَثِیرٍ قَالَ حَدَّثَنِی أَبُو قِلَابَةَ الۡجَرۡمِیُّ عَنۡ أَنَسٍ قَالَ قَدِمَ عَلَی النَّبِیِّ ﷺ نَفَرٌ مِنۡ عُکۡلٍ فَأَسۡلَمُوا فَاجۡتَوَوُا الۡمَدِینَةَ فَأَمَرَهُمۡ أَنۡ یَأۡتُوا إِبِلَ الصَّدَقَةِ فَیَشۡرَبُوا مِنۡ أَبۡوَالِهَا وَأَلۡبَانِهَا فَفَعَلُوا فَصَحُّوا فَارۡتَدُّوا وَقَتَلُوا رُعَاتَهَا وَاسۡتَاقُوا ، فَبَعَثَ فِی آثَارِهِمۡ فَأُتِیَ بِهِمۡ فَقَطَعَ أَیۡدِیَهُمۡ وَأَرۡجُلَهُمۡ وَسَمَلَ أَعۡیُنَهُمۡ ثُمَّ لَمۡ یَحۡسِمۡهُمۡ حَتَّی مَاتُوا

أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5686، 5727، 6803، 6804، 6805، - 6899.

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص:۴۲۳) سب جگہ صیغہِ تحدیث ہے لہذا تدلیس سے امن ہے، اس کی شرح کتاب الطہارہ کے باب (أبوال الإبل) گزری ہے۔

- 16باب لَمْ يَحْسِمِ النَّبِيُّ ﷺ الْمُحَارِبِينَ مِنْ أَهْلِ الرِّدَّةِ حَتَّى هَلَكُوا

(عہدِ نبوی کے چند مرتدین کا انجام)

حسم کا معنی ہے آگ سے داغ دینا تا کہ خون کا بہاؤ رک جائے ہو، (حسمته فانحسم) جیسے (قطعته فانقطع)اور(حسمت العرق) کا معنی ہے: (حبست دم العرق فمنعته أن يسيل) (یعنی رگ کو داغ دیا تا کہ خون بہنا بند ہو جائے) داودی کہتے ہیں یہاں حسم یہ ہے کہ قطع کے بعد گرم تیل میں ہاتھ رکھ دیا جائے (تا کہ اس طرح خون کا بہاؤ بند ہو) بقول ابن حجر یہ حسم کی مختلف صورتوں میں سے ایک ہے مگر اسی ایک میں محصور نہیں۔

- 6803حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّلْتِ أَبُو يَعْلَى حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ حَدَّثَنِي الأَوْزَاعِيُّ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَطَعَ الْعُرَنِيِّينَ وَلَمْ يَحْسِمْهُمْ حَتَّى مَاتُوا

ترجمہ: انس راوی ہیں کہ نبی پاک نے عرنیین کے ہاتھ پاؤں قطع کئے اور زخموں کو داغا بھی نہیں کیونکہ ان کی ہلاکت مراد تھی۔

قصہِ عرنیین والی حدیث کا ایک طرف نقل کیا، ابن بطال کہتے ہیں ان کے حسم کا ترک اس لئے کیا کہ ان کی ہلاکت مراد تھی لیکن مثلا جس کا ہاتھ چوری کے ضمن میں قطع کیا جائے اسکا حسم واجب ہے وگرنہ جان جانے کا خطرہ ہے جو مقصود نہیں۔

- 17باب لَمْ يُسْقَ الْمُرْتَدُّونَ الْمُحَارِبُونَ حَتَّى مَاتُوا

(محارب مرتدین پر۔جن کے ہاتھوں مسلمانوں کا قتل ہوا۔کوئی ترس نہیں حتی کہ پانی تک نہ پوچھا جائے اور مرنے دیا جائے)

- 6804حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ وُهَيْبٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَدِمَ رَهْطٌ مِنْ عُكْلٍ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ كَانُوا فِي الصُّفَّةِ فَاجْتَوَوُا الْمَدِينَةَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَبْغِنَا رِسْلاً فَقَالَ مَا أَجِدُ لَكُمْ إِلاَّ أَنْ تَلْحَقُوا بِإِبِلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَتَوْهَا فَشَرِبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَحُّوا وَسَمِنُوا وَقَتَلُوا الرَّاعِيَ وَاسْتَاقُوا الذَّوْدَ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ الصَّرِيخُ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ فَمَا تَرَجَّلَ النَّهَارُ حَتَّى أُتِيَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِمَسَامِيرَ فَأُحْمِيَتْ فَكَحَلَهُمْ وَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَمَا حَسَمَهُمْ ثُمَّ أُلْقُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَمَا سُقُوا حَتَّى مَاتُوا .قَالَ أَبُو قِلاَبَةَ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ

أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5686، 5727، 6802، 6803، 6805، - 6899

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص:۴۲۳)

(فقتلوا الراعی) کشمیہنی کے نسخہ میں(فقتلوا) فاء کے ساتھ ہے اور یہ اوجہ ہے، ابن بطال نے مہلب سے نقل

کیا کہ ان کے ترکِ سقی میں حکمت ان کے نعمتِ سقی کے کفران کا بدلہ تھا کہ انہیں چراگاہ میں اونٹوں کے البان وابوال پینے کا موقع دے کر اس مرض سے نجات دلائی جو انہیں لاحق تھی (مگر بجائے شکرانِ نعمت کے کفران کے مرتکب ہوئے اور راعی کو اذیتیں دے کر قتل کر کے اونٹ چرا کر لے گئے تو پاداش میں اسی طریقہ سے انہیں بھی قتل کیا گیا) کہتے ہیں اس میں ایک اور وجہ بھی ہے جس کا اخذ ابن وہب کی سعید بن میّب کی مرسل روایت سے ہے کہ نبی اکرم کو جب ان کے فعل کی اطلاع ملی تو فرمایا: (عَطَّشَ اللهُ مَنْ عَطَّشَ آلَ محمدٍ الليلة) (یعنی اللہ انہیں پیاسا رکھے جنہوں نے آج رات آلِ محمد کو پیاسا رکھا) تو گویا ان کا ترکِ سقی دعائے نبوی کی قبولیت تھی، بقول ابن حجر یہ اس امر کے منافی نہیں کہ ان کے ساتھ یہ سلوک بطورِ بدلہ وقصاص تھا کیونکہ انہوں نے بھی نبی پاک کے چرواہوں کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیریں تھیں تو حرہ میں انہیں اس لئے اس حالت میں چھوڑ دیا کہ ان کی ہلاکت مقصود تھی، بعض کا یہ کہنا بعید ہے کہ ان کا بلاسقی ترک نبی اکرم کے علم میں نہ تھا۔

(بإبل رسول الله الخ) اس میں اسلوبِ تجرید ہے سیاقِ کلام مقتضی تھا کہ (بإبلی) کہتے، ایک دیگر طریق میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (فأمرهم أن يأتوا بإبل الصدقة) بعض نے دونوں روایتوں کے مابین تطبیق دی کہ آپ کے اور صدقہ کے اونٹ ایک ہی جہت چر رہے تھے تو دونوں میں سے ہر صنف نے دوسری پر دلالت کی، بعض نے کہا بلکہ سبھی صدقہ کے اونٹ تھے آپ کی طرف ان کی اضافت اضافتِ تبعیہ ہے کیونکہ یہ آپ کے حکم کے تحت تھے، اول کی تائید سابق الذکر مرسلِ سعید سے ملتی ہے جس میں آلِ محمد کی تعطیش کا ذکر ہے کیونکہ آلِ محمد تو صدقہ نہیں کھاتے تھے۔

- 18باب سَمرِ النَّبیِّ ﷺ أَعْيُنَ الْمُحَارِبِينَ (نبی پاک کا محاربین کی آنکھوں میں قصاصاً سلائیاں پھروانا)

(سمر النبی) سمر کو فعل ماضی یا مصدر کے بطور پڑھنا دونوں طرح جائز ہے۔

- 6805حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَهْطًا مِنْ عُكْلٍ أَوْ قَالَ عُرَيْنَةَ وَلاَ أَعْلَمُهُ إِلاَّ قَالَ مِنْ عُكْلٍ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِلِقَاحٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا فَشَرِبُوا حَتَّى إِذَا بَرِئُوا قَتَلُوا الرَّاعِيَ وَاسْتَاقُوا النَّعَمَ فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ غُدْوَةً فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي إِثْرِهِمْ، فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ فَأُلْقُوا بِالْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلاَ يُسْقَوْنَ قَالَ أَبُو قِلاَبَةَ هَؤُلاَءِ قَوْمٌ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ (سابقہ)

أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5686، 5727، 6802، 6803، 6804، 6899 -

ایک اور طریق کے ساتھ ایوب سے حدیثِ عرنیین نقل کی۔ (وسمر أعينهم) اول المحاربین کی اوزاعی سے روایت میں: (وسمل) تھا، دونوں ہم معنی ہیں ابن تین وغیرہ لکھتے ہیں یہ محلِ نظر ہے، بقول عیاض سمر العین گرم کی گئیں سلائیوں کا سرمہ پھیرنا ہے

تو یہ سمل کے مطابق ہے کیونکہ اس کی یہ تفسیر یہ کی گئی کہ آنکھ کے قریب گرم لوہے کی سلائی کرنا حتی کہ اسکی نظر چلی جائے تو یہ اس لحاظ سے اول کے مطابق ہے کہ وہ گرم (حديدة) مسمار (یعنی سلائی) ہوسکتی ہے، کہتے ہیں بعض نسخوں میں (و سمر) تشدید کے ساتھ مضبوط ہے مگر مخفف اوجہ ہے، اس کا یہ معنی بھی کیا گیا کہ کانٹے کے ساتھ آنکھ پھوڑنا لیکن یہ یہاں مرادنہیں

تنبیہ کے تحت لکھتے ہیں آیۃ المحاربین میں قولہ (ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) باعثِ اشکال ہے کیونکہ ایک سابقہ باب میں گزری حدیثِ عبادہؓ دال تھی کہ جس پر دنیا میں حد قائم ہوئی یہ اس کے لئے کفارہ بن جاتی ہے تو ظاہرِ آیت یہ ہے کہ محارب کیلئے دونوں امر جمع کئے گئے ہیں (اقامتِ حد اور اس کا اس کی نسبت عدم کفارہ ہونا اور آخرت کا عذاب بھی) جواب یہ ہے کہ حدیثِ عبادہ مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے، اس کی دلیل یہ کہ اس میں ذکرِ شرک ہے اور جو معاصی اسکے ساتھ منضم ہوئے تو جب اس امر پر اجماع حاصل ہے کہ اگر کافر حالتِ شرک میں قتل ہوا تو یہ قتل اسکے لئے کفارہ نہ بنے گا تو اہل سنت کا اجماع ہے کہ اہلِ معاصی میں سے جس پر حد قائم کی گئی تو یہ اس کے اثمِ معصیت کا کفارہ ہے، اس کا ضابطہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (إِنَّ اللهَ لَايَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) [النساء: ۴۸۔ ۱۱۶]۔

- 19باب فَضْلِ مَنْ تَرَكَ الْفَوَاحِشَ (فواحش کے تارک کی فضیلت)

فواحش فاحشۃ کی جمع ہے اور یہ (ما اشتَدَّ قبحه من الذنوب فعلاً أو قولاً) (یعنی ایسے قولی اور فعلی گناہ جن کا قبح شدید ہے) اسی سے فحشاء اور فحش ہے اسی سے (الكلام الفاحش) ہے (جیسے اردو میں فحش غلطی کی اصطلاح ہے) زنا پر فاحشہ کا اطلاق غالب ہے اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (ولا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً) لواطت پر لامِ عہدی کے ساتھ حضرت لوطؑ کے قول: (أ تأتون الفاحشة) میں اس کا اطلاق ہوا اسی لئے اکثر کے نزدیک اس کی حد حدِ زنا ہے، حلیمی نے دعوی کیا کہ فاحشہ کبیرہ گناہ سے اشد ہے مگر یہ محلِ نظر ہے۔

- 6806حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ إِمَامٌ عَادِلٌ وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ فِي خَلَاءٍ فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسْجِدِ وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ إِلَى نَفْسِهَا قَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا صَنَعَتْ يَمِينُهُ

أطرافه 660، 1423، - 6479 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۲۹).

یہاں مقصودِ ترجمہ اس کا جملہ: (ورجل دعته امرأة الخ) ہے اس کی مفصل شرح کتاب الزکاۃ میں گزر چکی، اس خصلت کے ساتھ ملتحق ہے وہ جس کیلئے اس کا نحو پیش آئے مثلا کسی نے خوبصورت جوان کو دعوت دی کہ آؤ تمہاری شادی اپنی خوبصورت بیٹی سے

کر دوں اور جہیز بھی بہت دوں گا اور اس کا اصل مقصد اس سے بدکاری کرنا ہے مگر وہ نوجوان اس سے بچا اور مال و جمال کو ترک کیا، بقول ابن حجر اس قسم کے واقعات میرے مشاہدہ میں آئے ہیں، اول سند میں محمد غیر منسوب ہیں ابوعلی غسانی کے بقول اصیلی کے نسخہ میں محمد بن مقاتل درج ہے جبکہ قابسی کے ہاں محمد بن سلام ہے، اول درست ہے کیونکہ عبداللہ جو کہ ابن مبارک ہیں، سے روایت میں معروف محمد بن مقاتل ہیں، بقول ابن حجر اس سے لازم نہیں آتا کہ محمد بن سلام کے پاس ان سے یہ خاص حدیث نہ ہو، غسانی نے جس طرف اشارہ کیا ہے وہ ایسے مبہم راوی کی تعیین میں قاعدہ ہے جسکا ابہام دور نہ ہو رہا ہو تو کسی شیخ سے اس کا کثرتِ اخذ اور طولِ ملازمت کو اس کی تعیین میں قرینہ باور کیا جائیگا لیکن جہاں کسی کے نام کی تخصیص وارد ہو وہاں نہیں، ابوذر نے بھی اپنے تینوں شیوخ سے روایتِ جامع بخاری میں ان کے محمد بن سلام ہونے کی تصریح کی ہے، کریمہ اور ابوالوقت کے بعض نسخوں میں بھی یہی ہے۔

- 6807حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ وَحَدَّثَنِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ تَوَكَّلَ لِي مَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ وَمَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ تَوَكَّلْتُ لَهُ بِالْجَنَّةِ

طرفه - 6474 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰، ص: ۴۱۸)

(عمر بن علی) یہ مقدمی ہیں دادا کی طرف منسوب ہیں یہ اپنے سے راوی محمد بن ابوبکر کے چچا ہیں، تدلیس کے ساتھ موصوف تھے لیکن اس روایت میں تصریح بتحدیث ہے، الرقاق میں اسے اکیلے محمد بن ابوبکر سے نقل کیا تھا یہاں کا سیاق خلیفہ کا ہے۔ (من توکل لی) بمعنی تکفل، الرقاق میں ان رواۃ کا ذکر کیا تھا جنہوں نے (تکفل) اور جنہوں نے (حفظ) کا لفظ نقل کیا، اصلِ توکل کسی شیٔ پر اعتماد اور اس کے ساتھ وثوق ہے۔ (توکلت له) یہ بابِ مقابلہ سے ہے۔ (لحییه) لام کی زبر کے ساتھ، یہ داڑھی اور دانتوں کا منبت ہے (یعنی اگنے کی جگہ) لام پر کسر بھی جائز ہے، تثنیہ اس لئے کہ اسکے دو حصے ہوتے ہیں: اوپر والا اور نچلا، مراد زبان ہے، بعض نے نطق کہا، الرقاق میں اس پر (حفظ اللسان) کے عنوان سے ترجمہ باندھا تھا وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی۔ (له بالجنة) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کی مستملی اور سرخسی سے روایت میں حذفِ یاء کے ساتھ ہے، اسے علی نزع الخافض زبر کے ساتھ بھی پڑھا گیا یا گویا (توکلت) (ضمنت) کے معنی کو متضمن ہے۔

- 20 باب إِثْمِ الزُّنَاةِ (زانیوں کا گناہ)

قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَلَا يَزْنُونَ ﴾ ، ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ (اللہ کا فرمان: زنا کے قریب بھی نہ جاؤ کہ یہ بے حیائی اور برا راستہ ہے)

زناۃ زان کی جمع ہے جیسے رماۃ رامٍ کی۔ (وقول الله تعالى الخ) سورۃ الفرقان کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے جس کے شروع میں ہے: (وَالَّذِيْنَ لَايَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهاً آخَرَ) مراد اسکے مابعد آیت میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول: (وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَاماً) گویا اس کے ساتھ اس کے بعض طرق میں مذکور کی طرف اشارہ کیا یہ مسدد کی یحی قطان سے روایت ہے جس میں (حليلة جارك)

کے بعد کہتے ہیں: (فنزلت هذه الآية تصديقا لقول رسول الله ﷺ: وَالَّذِيْنَ لَايَدْعُوْنَ مَعَ اللهِ الخ) (وَلَايَزْنُوْنَ) تک، الادب میں جریر عن اعمش کے طریق سے (يلق أثاما) تک ذکر کیا، جریر عن منصور کی روایت میں یہ موجود نہیں جیسا کہ مسلم نے تبیین کی اسے ترمذی نے شعبہ اور نسائی نے مالک بن مغول کلاہما عن واصل احدب کے طریق سے نقل کرتے ہوئے (وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً) [الفرقان: ۶۹] تک آیات ذکر کیں، غیرِ ابوذر کے ہاں (وقول الله) کی واو محذوف ہے۔ (ولا تَقْرَبُوا الزنا الخ) نسفی کے نسخہ میں (إلى آخر الآية) مزاد ہے، زنا میں مشہور قصر ہے بعض لہجات میں مد بھی ہے، اسکے تحت چار احادیث ذکر کیں۔

- 6808أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ شَبِيبٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ أَخْبَرَنَا أَنَسٌ قَالَ لأُحَدِّثَنَّكُمْ حَدِيثًا لاَ يُحَدِّثُكُمُوهُ أَحَدٌ بَعْدِي سَمِعْتُهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ وَإِمَّا قَالَ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ وَيَظْهَرَ الْجَهْلُ وَيُشْرَبَ الْخَمْرُ وَيَظْهَرَ الزِّنَا وَيَقِلَّ الرِّجَالُ وَيَكْثُرَ النِّسَاءُ حَتَّى يَكُونَ لِلْخَمْسِينَ امْرَأَةً الْقَيِّمُ الْوَاحِدُ

.أطرافه 80، 81، 5231، - 5577 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۴۴۶)

غیرِ ابوذر و نسفی میں (أخبرنا داؤد) ہے۔ (داؤد بن شبيب) یہ باہلی بصری ہیں ابوسلیمان کنیت تھی بقول ابو حاتم صدوق ہیں بخاری لکھتے ہیں ۲۲۲ھ میں انتقال کیا بقول ابن حجران سے بس یہی ایک حدیث تخریج کی، العلم میں یہ شعبہ عن قتادہ کے طریق سے شروع میں کچھ زیادت کے ساتھ گزری ہے، اس کی العلم میں شرح ہوئی تھی یہاں غرضِ ترجمہ اسکا جملہ: (ويظهر الزنا) ہے یعنی ایسی کثرت ہوگی کہ کوئی اسے چھپانے کی کوشش نہ کرے گا بلکہ عام و مشتہر ہو جائے گا، حضرت انسؓ کے (لا يحدثكموه أحدٌ بعدي) کہنے کا سبب بھی مذکور گزرا۔

- 6809حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا الْفُضَيْلُ بْنُ غَزْوَانَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ يَزْنِي الْعَبْدُ حِينَ يَزْنِي وَهْوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهْوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَشْرَبُ حِينَ يَشْرَبُ وَهْوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَقْتُلُ وَهْوَ مُؤْمِنٌ قَالَ عِكْرِمَةُ قُلْتُ لاِبْنِ عَبَّاسٍ كَيْفَ يُنْزَعُ الإِيمَانُ مِنْهُ قَالَ هَكَذَا وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ ثُمَّ أَخْرَجَهَا فَإِنْ تَابَ عَادَ إِلَيْهِ هَكَذَا وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ

طرفه 6782 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اس کی شرح حدیثِ ابوہریرہؓ کی شرح کے اثناء کتاب الحدود کی ابتدا میں گزری اور ابن جریر کا قول کہ بعض نے اسے صیغۂ نہی کے ساتھ (لا يزنين مؤمن) روایت کیا ہے جبکہ بعض نے اسے مستحل (یعنی حلال قرار دے کر یہ کرنے والے) پر محمول کیا ہے، اسے اپنی سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے نقل کیا، سند میں اسحاق بن یوسف سے مراد واسطی ہیں جو ازرق کے ساتھ معروف تھے۔ (قال عكرمة) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (و شبك بين أصابعه) اسماعیلی کی اسماعیل بن ہود واسطی عن خالد، جن کے طریق سے بخاری نے نقل کیا، کے حوالے سے ہے: (وقال هكذا فوصف صفة لا أحفظها) وہاں اس صفتِ مذکورہ کی تشریح کی تھی، ترمذی حدیثِ ابوہریرہؓ کی تخریج کے بعد

لکھتے ہیں ہم کسی کو نہیں جانتے کہ زنا، چوری اور شراب نوشی کے ارتکاب پر کسی کو کافر قرار دیا ہو، یعنی ان علماء میں سے جن کی بات کو وزن حاصل ہے، کہتے ہیں ابو جعفر باقر سے منقول ہے کہ اس ضمن میں کہا وہ ایمان سے اسلام کی طرف نکل جاتا ہے یعنی انہوں نے ایمان کو اسلام سے اخص قرار دیا تو یہ جمہور کے قول کہ یہاں ایمان سے مراد اسکا کمال ہے، کے موافق ہے اصلِ ایمان کی نفی مراد نہیں۔

- 6810حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ ذَكْوَانَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ لاَ يَزْنِى الزَّانِى حِينَ يَزْنِى وَهْوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهْوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَشْرَبُ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهْوَ مُؤْمِنٌ وَالتَّوْبَةُ مَعْرُوضَةٌ بَعْدُ

أطرافه 2475، 5578، - 6772 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اسی بابت حدیثِ ابو ہریرہؓ ہے۔

- 6811حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِىٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنِى مَنْصُورٌ وَسُلَيْمَانُ عَنْ أَبِى وَائِلٍ عَنْ أَبِى مَيْسَرَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَىُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ قَالَ أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهْوَ خَلَقَكَ قُلْتُ ثُمَّ أَىٌّ قَالَ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مِنْ أَجْلِ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قُلْتُ ثُمَّ أَىٌّ قَالَ أَنْ تُزَانِىَ حَلِيلَةَ جَارِكَ

أطرافه 4477، 4761، 6001، 6861، 7520، - 7532 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۳۶)

6811م -قَالَ يَحْيَى وَحَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنِى وَاصِلٌ عَنْ أَبِى وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِثْلَهُ قَالَ عَمْرٌو فَذَكَرْتُهُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ وَكَانَ حَدَّثَنَا عَنْ سُفْيَانَ عَنِ الأَعْمَشِ وَمَنْصُورٍ وَوَاصِلٍ عَنْ أَبِى وَائِلٍ عَنْ أَبِى مَيْسَرَةَ قَالَ دَعْهُ دَعْهُ

ترجمہ: عمرو کہتے ہیں میں نے عبد الرحمٰن سے اس کا ذکر کیا اور وہ ہمیں اس حدیث کی تحدیث سفیان اعمش اور منصور اور واصل کے حوالے کے ساتھ ابو وائل عن ابو میسرہ سے کرتے تھے، تو کہنے لگے اسے (یعنی اپنی سند کو) چھوڑ و چھوڑو۔

عبد اللہ سے مراد ابن مسعودؓ ہیں۔ (عمرو بن علی) یہ فلاس ہیں یحی سے قطان، سفیان سے ثوری، منصور سے معتمر، سلیمان سے اعمش اور ابو وائل سے مراد شقیق ہیں ابو میسرہ کا نام عمرو بن شرحبیل تھا، دوسری سند میں واصل سے مراد ابن حبان ہیں جو احدب کے لقب سے معروف تھے، سفیان تا اوپر تک سب رواۃ کوفی ہیں۔ (قال عمرو) یہ ابن علی مذکور ہیں۔ (لعبد الرحمن) یعنی ابن مہدی۔

(و كان حدثنا) بخاری نے عمرو سے یہی ذکر کیا کہ انہوں نے روایتِ یحی کو روایتِ عبد الرحمٰن پر مقدم کیا اور اسے فاء کے ساتھ معقب کیا، ہیثم بن خلف کہتے ہیں جیسا کہ اسماعیلی نے ان کے حوالے سے (عمرو بن علی حدثنا عبد الرحمن بن مهدى) نقل کیا، تو ان کی روایت ذکر کی اور سند سے واصل کو حذف کیا پھر کہا: (وقال عبدالرحمن مرة عن سفيان عن منصور والأعمش وواصل) کہتے ہیں میں نے عبد الرحمٰن سے کہا: (حدثنا يحى بن سعيد) تو اس کا مفصلاً ذکر کیا، اس پر عبد الرحمٰن نے کہا اسے چھوڑو، حاصل یہ کہ ثوری نے یہ حدیث تین شیوخ سے بیان کی ہے جنہوں نے ابو وائل سے انہیں اسکی تحدیث کی

، جہاں تک اعمش اور منصور ہیں تو ان دونوں نے ابو وائل اور ابن مسعودؓ کے درمیان ابو میسرہ کا واسطہ ذکر کیا اور جو واصل ہیں انہوں نے اس کے بغیر نقل کیا، تو قطان نے اس تفصیل کے ساتھ اسے سفیان سے ضبط کیا، جہاں تک عبد الرحمٰن کا تعلق ہے تو انہوں نے اولاً بغیر اس تفصیل کے اس کا ذکر کیا تو روایتِ واصل کو منصور اور اعمش کی روایت پر محمول کیا تو تینوں کو جمع کیا اور سند میں ابو میسرہ کو بھی داخل کیا، جب عمرو بن علی نے انہیں بتلایا کہ یحی نے اس مذکورہ تفصیل کے ساتھ اس کی تحدیث کی تھی تو اس میں وہ متردد ہوئے اور اس کی تحدیث کے ضمن میں سفیان عن منصور واعمش پر اقتصار کیا اور واصل کا حوالہ دینا ترک کیا، ہیثم بن خلف نے اپنی روایت میں: (دعه) کے بعد یہ عبارت ذکر کی: (فلم یذ کر فیه واصلا بعد ذلك) (یعنی اسکے بعد اسکی سند میں واصل کا واسطہ ذکر نہیں کرتے تھے) تو اس سے معلوم ہوا کہ (دعه) کا معنی ہے کہ اس سند کو ترک کر دو جس میں ابو میسرہ کا ذکر موجود نہیں ہے، کرمانی کہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ ابو وائل اگر چہ ابن مسعودؓ سے کثیر الروایت ہیں لیکن یہ حدیث ان سے اخذ نہ کر سکے، کہتے ہیں اس سے مراد ان پر طعن کرنا نہیں لیکن اس سے ابو میسرہ کے واسطہ کے اسقاط والی سند کی ترجیح ظاہر ہوئی کیونکہ یہ اکثر کے موافق ہے، یہی کہا مگر میں نے جو اوپر وضاحت کی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا ترک انہوں نے اس بارے تردد کی وجہ سے کیا تھا کیونکہ اگر ابو میسرہ کے واسطہ کا ذکر واصل کی اصل روایت میں ہے تو ان کے بغیر اسکی تحدیث اس امر کو مستلزم ہے کہ ان پر بالتدلیس طعن کیا یا بقلت الضبط کیا اور اگر یہ فی الاصل ان کی روایت میں نہیں تو یہ ایسی زیادت فی السند ہے جو انہوں نے سماع نہیں کی تو ان سے حدیث ہذا کی روایت پر اکتفا کیا جن کے ہاں تردد نہ تھا اور دیگر سے ساکت رہے عبد الرحمٰن کبھی اسے سفیان کے حوالے سے اکیلے واصل سے ابو میسرہ کے ذکر کے ساتھ تحدیث کرتے تھے ان کی یہ روایت ترمذی اور نسائی نے تخریج کی لیکن ترمذی نے اسے لفظِ واصل کے ساتھ نقل کر کے اس سندِ مذکور کے ساتھ سفیان عن اعمش ومنصور کے طریق کو معطوف کیا اور کہا (بمثله) تو یہ اول الامر کا معاملہ تھا

خطیب نے یہ سند مدرج الاسناد کی انواع میں سے ایک نوع کی مثال کے بطور ذکر کی اور لکھا اس میں محمد بن کثیر نے سفیان سے روایتِ اولی پر عبد الرحمٰن کی موافقت کی ہے تو یہ حدیث تینوں سے بغیر تفصیل کے ہوئی، بقول ابن حجر بخاری نے الادب میں اسے محمد بن کثیر سے نقل کیا لیکن سند میں صرف منصور پر اقتصار کیا، ابو داؤد نے اسے محمد بن کثیر سے تخریج کرتے ہوئے منصور کے ساتھ اعمش کو بھی ضم کیا اسے خطیب نے طبرانی عن ابو مسلم لیثی عن معاذ بن مثنی و یوسف القاضی اور ابو عباس برتی کے طریق سے، تینوں محمد بن کثیر عن سفیان کے حوالے سے ان کے تینوں شیوخ کے ذکر کے ساتھ اسکی تخریج کی، اسی طرح ہی ابو نعیم نے مستخرج میں بحوالہ طبرانی اسے نقل کیا، خطیب نے اس میں منصور اور اعمش پر ابو میسرہ کے ذکر کے ضمن میں اختلاف کا ذکر کیا، واصل پر غیر روایتِ سفیان میں ان کے اسقاط بارے اختلاف نہیں کیا گیا، بقول ابن حجر ترمذی اور نسائی نے اسے شعبہ عن واصل سے ابو میسرہ کے حذف کے ساتھ نقل کیا لیکن ترمذی نے کہا منصور کی روایت اصح ہے یعنی ابو میسرہ کے اثبات کے ساتھ! دار قطنی نے اس میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے لکھا اسے حسن بن عبید اللہ نے ابو وائل عن عبد اللہ سے قولِ واصل کی مانند نقل کیا، حافظ ابو بکر نیشا پوری سے منقول ہے کہ کہا اشبہ ہے کہ ثوری نے جب ابن مہدی اور محمد بن کثیر کو اس کی تحدیث کی تو تینوں مشائخ کا ذکر کیا اور جب ان کے غیر کو تحدیث کی تو مذکورہ بالا تفصیل ملحوظ رکھی تو یہ ادراج سفیان سے ہے نہ کہ عبد الرحمٰن سے، اس بارے کچھ کلام تفسیر سورۃ الفرقان میں گزری۔

(أی الذنب أعظم) یہی اکثر کی روایت ہے، عاصم عن ابو وائل عن عبد اللہ کی روایت میں ہے:(أعظم الذنوب عند الله) اسے حارث نے تخریج کیا، مسدد کی کتاب الادب میں گزری روایت میں تھا: (أی الذنب عند الله أكبر) **ابوعبیدہ** بن معن عن اعمش کی روایت میں ہے:(أی الذنوب أكبر عند الله) احمد وغیرہ کی روایتِ اعمش میں ہے: (أی الذنب أكبر) حسن بن عبید اللہ کی ابو وائل سے روایت میں ہے: (أكبر الكبائر) ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ جائز ہے کہ کچھ ذنوب شرک کے بعد اس حدیث میں مذکور دو ذنوب سے اعظم ہوں کیونکہ امت کے درمیان اس امر میں اختلاف نہیں کہ گناہ کے لحاظ سے لواطت زنا سے اکبر ہے تو گویا نبی اکرم کا اعظم کے لفظ سے یہاں قصد (ما تَكْثُرُ مواقعته) ہے (یعنی جس کا ارتکاب کثرت سے ہے) اور فی الوقت اس کے بیان کی طرف احتیاج ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ وفدِ عبد القیس کے حق میں واقع ہوا جب مشروبات بارے ان کیلئے منہیات کے بیان میں ان پر اقتصار کیا جو ان کے علاقے میں مشہور تھے، بقول ابن حجر ان کا قول کئی وجوہ سے محلِ نظر ہے ایک جو دعوائے اجماع کیا اور شائد وہ قادر نہیں کہ اپنے دعوی کے مطابق کسی ایک امام سے بھی کوئی صریح و صحیح نقل پیش کریں بلکہ جماعت سے منقول اس کا عکس ہے تو جمہور کے نزدیک راجح قول کے مطابق اس (یعنی لواطت) میں زنا پر قیاس سے ثابت ہے اور مقیس علیہ مقیس سے اعظم یا اس کے مساوی ہوتا ہے اور فاعل و مفعول کے قتل یا رجم بارہ میں وارد حدیث ضعیف ہے، ثانیاً اس میں کوئی مفسدت ایسی نہیں جس کا مثل زنا میں موجود نہیں یا اسکا اشد اور اگر نہ ہو مگر وہی جس کے ساتھ حدیثِ مذکور میں مقید ہوا تو اس میں بھی مفسدت نہایت شدید ہے، اس کا مثل کسی اور گناہ میں متأتی نہیں، علی التنزل اس سے زائد نہیں

تیسری بات یہ کہ اس میں اعظمیت پر بغیر کسی ضرورت کے نصِ صریح کیلئے مصادمت ہے، چوتھی بات یہ کہ قصہِ اشربہ سے اس کے لئے جو مثال ذکر کی اس میں فقط یہی امر ہے کہ ان کیلئے نبی اکرم نے بعض مناہی پر اقتصار کیا تھا اس میں تصریحاً یا اشارۃً کسی حصر کا وجود نہیں بظاہر یہ تینوں عظم میں ترتیب پر ہیں، اگر جائز ہوتا کہ آپ کے عدم ذکر کردہ میں کوئی شئ ایسی نہیں جو متصف بالعظم ہو تو جواب سوال کے مطابق نہ ہوتا، ہاں جائز ہے کہ غیر مذکور میں مذکور کے مساوی کوئی شئ ہو تو تقدیر یہ ہو کہ جو مثلاً قتلِ موصوف کے بعد رتبہِ ثانیہ میں ہو اور جو فحش میں اس کا مثل یا نحو ہو! لیکن مستلزم ہے کہ مرتبہِ ثانیہ میں غیر مذکور ایسی شئ ہو جو مرتبہِ ثالثہ میں مذکور سے اعظم ہو اور اس میں کوئی محذور نہیں، اور جو کتاب الادب میں والدین کی نافرمانی کو اکبر الکبائر میں شمار کیا گیا تو وہاں وہ واو کے ساتھ مذکور تھی تو جائز ہے کہ وہ رتبہِ رابعہ ہو اور وہ اپنے مادون کی نسبت سے اکبر ہے۔

(حليلة) بروزن عظیمۃ یعنی اسکے لئے اس کی وطی حلال ہے، بعض نے یہ معنی کیا کہ جو (تحل معه فی فراش واحد)(یعنی ایک ہی بستر میں اسکے ساتھ سونے کی وجہ سے یہ نام پڑا)۔(أجل أن يطعم معك) لام کی زبر کے ساتھ ای (من أجل)تو علی نزع الخافض منصوب ہوا، اکل کا ذکر اس لئے کہ یہی اس زمانہ کے عربوں کے حال میں اغلب تھا، حدیث کی بقیہ شرح کتاب التوحید میں ہوگی۔

- 21 باب رَجْمِ الْمُحْصَنِ (شادی شدہ زانی کی حد رجم ہے)

وَقَالَ الْحَسَنُ مَنْ زَنَى بِأُخْتِهِ حَدُّهُ حَدُّ الزَّانِي (حسن نے کہا جس نے اپنی بہن سے زنا کیا اسکی وہی حد ہے جو عام زانی کی ہے)

محصن صاد کی زبر کے ساتھ ہے احصان سے عفت، تزویج، اسلام اور حریت کے معانی میں مستعمل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک مکلف کو عملِ فاحشہ سے مانع ہے! بقول ابن قطاع (رجل محصن) صاد کی زیر کے ساتھ قیاسی طور پر اور زبر کے ساتھ غیر قیاسی طور پر ہے، بقول ابن حجر اسکی بھی قیاس پر تخریج ممکن ہے اور وہ یہ کہ یہاں مراد وہ شخص جس کی منکوحہ بیوی ہے جس کے ساتھ اس کا دخول ہو چکا ہے تو گویا وہ جس نے اس کا اس کے ساتھ بیاہ کیا یا اس سے تزویج پر آمادہ کیا، اگرچہ اس کا اپنا نفس ہو۔

(حصنه) یعنی اسے عفت کے حصن (یعنی قلعه) میں کر دیا، یا (معنی یہ کہ) اسے عملِ فاحشہ سے روک دیا، راغب کہتے ہیں متزوجہ کو محصنہ کہا جائے گا یعنی: (زوجُھا أحصَنھا) (یعنی اس کے شوہر نے اسے محصَن کر دیا) کہا جاتا ہے: (امرأۃ محصن) صادِ مکسور کے ساتھ جب اس کا حصن اس کے نفس سے تصور کیا جائے اور زبر کے ساتھ جب اس کا حصن اس کے غیر سے متصور ہو، ابن بطال کے ہاں یہاں باب سے قبل (کتاب الرجم) ہے مگر یہ قابلِ اعتماد نسخوں میں نہیں، ابن منذر لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ نکاحِ فاسد یا نکاحِ شبہ کے ساتھ احصان واقع نہ ہوگا، ابوثور نے ان کی مخالفت کی اور کہا یہ بھی محصن ہے، اس امر سے احتجاج کیا کہ نکاحِ فاسد پر بھی نکاحِ صحیح کے احکام لاگو ہیں مثلاً مہر کا تعین، عدت کا وجوب، اولاد کا لحوق اور ربیبہ کا محرم ہونا، اس کا جواب (اِدرَؤُوا الحدود) کے عموم کے ساتھ دیا گیا، کہتے ہیں اس امر پر بھی اجماع ہے کہ مجرد عقدِ نکاح کے ساتھ احصان واقع نہ ہوگا، اس بارے اختلاف ہے کہ دخول کر لیا مگر دعوی کیا کہ نہیں کیا، کہتے ہیں حتی کہ ثبوت قائم ہو یا اس کی طرف سے اقرار ہو یا اس سے اس کے لئے اولاد کا علم ہو! بعض مالکیہ سے منقول ہے اگر میاں بیوی میں سے ایک نے زنا کیا اور وطی بارے دونوں نے اختلاف کیا تو زانی کو سچا نہ مانا جائے گا، اگرچہ دونوں پر ابھی ایک رات ہی گزری ہو لیکن زنا سے قبل وہ محصن ہوگا چاہے کتنی ہی مدت اس کے ساتھ اقامت رکھی ہو، اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر آزاد مرد نے لونڈی سے شادی کی تو کیا اس سے وہ محصن ہوا؟ اکثر نے کہا ہاں ہوا عطاء، حسن، قتادہ، ثوری، کوفیوں، احمد اور اسحاق کے نزدیک نہیں ہوگا، اگر کتابیہ سے شادی کی تو ابراہیم، طاؤس اور شعبی کے نزدیک وہ اسے محصن نہ کرے گی، حسن سے منقول ہے کہ جب تک اس کے حالتِ اسلام میں اس سے وطی نہ کی احصان نہ ہوگا، دونوں اقوال ابن ابوشیبہ نے نقل کئے، جابر بن زید اور ابن مسیّب سے منقول ہے کہ محصن کر دے گی یہی عطاء اور سعید بن جبیر کا قول ہے،

ابن بطال نے کہا صحابہؓ اور ائمہِ امصار کا اجماع ہے کہ اگر محصن نے عامداً عالماً مختاراً (یعنی جانتے بوجھتے اپنے اختیار و قصد کے ساتھ) زنا کیا تو اس پر رجم ہے! خوارج اور بعض معتزلہ نے اس کا انکار کیا اور اس امر سے علت پکڑی کہ رجم کا قرآن میں ذکر موجود نہیں، ابن عربی نے یہی موقف اہلِ مغرب (یعنی عالمِ عرب کے مغرب میں واقع ممالک مثلاً تیونس، الجزائر اور اندلس وغیرہ) کے بعض علماء کا بھی ذکر کیا جن سے ان کی ملاقات ہوئی اور بقایا خوارج میں سے تھے (جاوید غامدی اور اس کے فرقہ کا بھی یہی موقف ہے، یہ پاکستان میں اہلِ قرآن کے نام سے پہچانے جاتے ہیں، گویا یہ بھی خوارج اور معتزلہ کا جدید ایڈیشن ہیں) جمہور کی حجت یہ ہے کہ نبی اکرم نے رجم کیا اسی طرح خلفاءؓ نے بھی آپ کے بعد، اس طرف حضرت علیؓ نے باب کی پہلی حدیث میں اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا: (ورجمتھا بسنة رسول الله) صحیح مسلم میں حضرت عبادہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (خذوا عنی قد جعل الله لھن سبیلا: الثیب بالثیب الرجم) آگے باب (رجم الحبلی من الزنا) میں حضرت عمرؓ کی حدیث ذکر ہوگی کہ اثنائے خطبہ کہا اللہ نے محمد ﷺ

کوحق کے ساتھ مبعوث کیا اور آپ پر قرآن نازل کیا اور قرآن میں آیتِ رجم بھی تھی، اس پر وہیں مفصل کلام ہوگی۔

(وقال الحسن الخ) یہ بصری ہیں اکثر کے ہاں یہی ہے اکیلے کشمیہنی کے نسخہ میں اس کی بجائے (وقال منصور) ہے، اسے مزیف قرار دیا ہے۔ (من زنی بأخته الخ) کشمیہنی کے ہاں (الزنا) ہے، اسے ابن ابوشیبہ نے حفص بن غیاث سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے عمر سے پوچھا حسن ایسے شخص کی بابت کیا کہا کرتے تھے جس نے جانتے بوجھتے محرم سے شادی کی؟ کہا اس پر حد ہے، ابن ابوشیبہ نے جابر بن زید جو ابوشعثاء مشہور تابعی ہیں، سے اس شخص کے بارہ میں جس نے محرم سے زنا کیا، نقل کیا کہ اس کی گردن ماردی جائے، حدیثِ علی میں وجہِ دلالت یہ ہے کہ انہوں نے کہا: (رجمتها بسنة رسول الله) تو انہوں نے یہ تفرقہ نہیں کیا کہ محرم کے ساتھ زنا کیا یا غیر محرم کے ساتھ، بخاری نے اس حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے جو محرم سے زنا کو قتل کر دینے کی بابت وارد ہے، اسے صالح بن راشد نے روایت کیا کہتے ہیں حجاج کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے زبردستی اپنی بہن سے زنا کیا تھا، وہ کہنے لگا یہاں جو صحابہؓ رسول ہیں ان سے اس بابت استفسار کرو تو عبداللہ بن مطرف نے کہا میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا: (من تَخَطَّى الْحُرُمَتَيْنِ فَخَطُّوا وسطه بالسيف) (یعنی جس نے دو حرمتوں کی پامالی کی اسے درمیان سے تلوار کے ساتھ کاٹ دو) تو ابن عباسؓ کو خط لکھا انہوں نے بھی اس کے مثل جواب دیا، اسے ابن ابو حاتم نے العلل میں ذکر کیا اور اپنے والد سے نقل کیا کہ یہ مطرف بن عبداللہ کے قول سے مروی ہے، کہتے ہیں میں نہیں جانتا کیا وہ یہی ہیں یا نہیں؟ اشارہ کیا کہ ممکن ہے راوی نے عبداللہ بن مطرف ذکر کرنے اور (سمعت رسول الله) کہنے میں غلطی کی ہو، یہ دراصل مطرف بن عبداللہ ہیں جو صحابی نہ تھے! بقول ابن عبدالبر محدثین کہتے ہیں کہ راوی نے اس میں غلطی کی ہے، مطرف کا اثر جس کی طرف ابو حاتم نے اشارہ کیا ابن ابوشیبہ نے بکر بن عبداللہ مزنی سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں حجاج کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے اپنی بیٹی سے زنا کر لیا تھا اس کے پاس مطرف بن عبداللہ بن شخیر اور ابو بردہ بیٹھے تھے، ان میں سے ایک نے کہا اس کی گردن ماردیں تو اس کی گردن قطع کر دی گئی، بقول ابن حجر صالح بن راشد سے اس کے راوی ضعیف ہیں یعنی رِفدہ، ان کا قول: (فكتبوا إلى ابن عباس) بھی اس کے ضعف کو واضح کرتا ہے کیونکہ ان کا انتقال تو حجاج کے زمانۂ امارت سے پانچ برس سے زائد قبل ہو چکا تھا لیکن ابن عباسؓ تک اس کا ایک اور طریق بھی ہے جسے طحاوی نے نقل کیا اور اس کے راوی کو ضعیف قرار دیا، اس باب میں اشہر حدیث حضرت براءؓ کی ہے کہتے ہیں میں اپنے ماموں سے ملا جن کے ساتھ علم تھا، کہنے لگے مجھے نبی اکرم نے یہ مہم دے کر بھیجا ہے کہ جس شخص کو پاؤں کہ اپنے والد کی بیوی سے شادی کی ہے اس کی گردن قطع کر دوں ، اسے احمد اور اصحابِ سنن نے تخریج کیا اور اس کی سند میں کثیر اختلاف ہے، اس کے لئے معاویہ بن مرہ عن ابیہ کے حوالے سے ایک شاہد بھی ہے جسے ابن ماجہ اور دارقطنی نے تخریج کیا، اس کے ظاہر کے مطابق احمد نے فتوی دیا، جمہور نے اسے اس شخص پر محمول کیا جو اس کی تحریم سے واقف ہونے کے باوجود اسے حلال گردانتا ہے، اس کے ترکہ کے اخذ و تقسیم کے قرینۂ امر کے ساتھ۔

- 6812حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ كُهَيْلٍ قَالَ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ يُحَدِّثُ عَنْ عَلِيٍّ ؓ حِينَ رَجَمَ الْمَرْأَةَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقَالَ قَدْ رَجَمْتُهَا بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ

ترجمہ: شعبی کہتے ہیں حضرت علی نے بروز جمعہ ایک زانی عورت کو سنگسار کیا اور کہا میں نے اسے سنتِ نبوی پہ عمل کرتے ہوئے

رجم کیا ہے۔

(حدثنا سلمة) علی بن جعد عن شعبہ کی اسماعیلی کے ہاں روایت میں (عن سلمة و مجالد) ہے، دارقطنی نے ذکر کیا کہ قعنب بن محرز نے اسے وہب بن جریر عن شعبہ عن سلمہ عن مجالد نقل کیا ہے، یہ غلط ہے، درست: (سلمة ومجالد) ہے۔ (سمعت الشعبي عن علي) یعنی حضرت علیؓ سے اس کی تحدیث کی، بعض نے جیسے حازمی اس اسناد میں یہ طعن کیا ہے کہ شعبی کا حضرت علیؓ سے سماع نہیں، اسماعیلی لکھتے ہیں اسے عصام بن یوسف نے شعبہ سے نقل کیا اور کہا: (عن سلمة عن الشعبي عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن علي) دارقطنی نے بھی حسین بن محمد بن شعبہ سے یہی نقل کیا، قعنب کی مذکورہ روایت میں: (عن الشعبي عن أبيه عن علي) ہے! دارقطنی نے جزم کیا کہ دونوں اسناد میں یہ زیادت وہم ہے اور شعبی نے حضرت علیؓ سے اس حدیث کا سماع کیا ہے البتہ کوئی اور حدیث ان سے سماع نہیں کی۔

(حين رجم المرأة يوم الجمعة) علی بن جعد کی روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک زانیہ عورت لائی گئی تو جمعرات کو اسے مارا اور جمعہ کے روز اسے رجم کیا، نسائی کے ہاں بہز بن اسد عن شعبہ اور دارقطنی کے ہاں ابو حصین عن شعبہ سے بھی یہی ہے، کہتے ہیں حضرت علیؓ کے پاس شراحہ کو لایا گیا جس نے زنا کیا تھا تو اسے لوٹا دیا حتی کہ بچہ جنے پھر کہا اس کی قریب ترین رشتہ دار خاتون کو بلاؤ بچہ اس کے حوالے کیا پھر اسے رجم کر دیا، حصین عن شعبی کے طریق سے ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس سعید بن قیس کی ایک لونڈی کو لایا گیا جس نے زنا کیا تھا، ایک طریق میں ہے حاملہ تھی تو اسے سو (کوڑے) مارے پھر رجم کر دیا، ابن عبدالبر نے ذکر کیا کہ سنید بن داؤد کی تفسیر میں ایک دیگر طریق کے ساتھ شعبی سے ہے کہ شراحہ کو لایا گیا تو اس سے حضرت علیؓ نے کہا شائد اس شخص نے تجھے مجبور کیا تھا؟ اس نے کہا نہیں، وہ بولے شائد تم سوئی ہوئی تھی اس حال میں اس نے زنا کر لیا؟ بولی نہیں، کہا شائد تمہارا شوہر ہمارے دشمنوں میں سے ہے؟ اس نے کہا نہیں، تو اسے محبوس کرنے کا حکم دیا جب وضعِ حمل کیا تو جمعرات کو نکالا اور اسے سو ضربیں لگائیں پھر دوبارہ قید کر دیا جمعہ کے روز گڑھا کھود کر اس میں اسے رجم کر دیا، عبدالرزاق کی ایک اور طریق کے ساتھ شعبی سے روایت میں ہے کہ وضعِ حمل کے بعد حضرت علیؓ نے بازار میں اس کے لئے گڑھا کھودا پھر کہا اولی یہی ہوتا ہے کہ امام کسی کے اعتراف پر رجم کرے اگر گواہ بھی ہوں تو یہ اور بہتر ہے پھر اسے رجم کر دیا۔

(بسنة رسول الله) علی بن جعد نے یہ زیادت بھی کی: (وجلدتها بكتاب الله) اسماعیل بن سالم نے شعبی سے نقل کیا کہ حضرت علیؓ سے کہا گیا آپ نے دو حدوں کو جمع کر دیا؟ تو آگے یہی ذکر کیا، عبدالرزاق کی روایت کے آخر میں ہے: (أجلدها بالقرآن و أرجمها بالسنة) شعبی کہتے ہیں ابی بن کعبؓ نے بھی اس قسم کی بات کہی تھی، بقول حازمی احمد، اسحاق، داؤد اور ابن منذر کی رائے میں محصن زانی کو اولاً کوڑے مارے جائیں پھر رجم کیا جائے جبکہ جمہور کہتے ہیں۔ احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے۔ کہ دونوں سزاؤں کے مابین جمع نہ کیا جائے، انہوں نے ذکر کیا کہ حدیثِ عبادہ منسوخ ہے یعنی وہ جسے مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (الثيب بالثيب جلد مائة والرجم والبكر جلد مائة و النفي) اس کی ناسخ وہ جو قصہِ ماعزؓ میں ثابت ہے کہ نبی اکرم نے انہیں رجم کیا تھا، کوڑے لگائے جانے کا کہیں ذکر نہیں! شافعی کہتے ہیں تو سنت نے دلالت کی کہ جلد (یعنی ضربیں

لگانا) کنوارے پر ثابت اور شادی شدہ سے ساقط ہے، اس امر پر دلیل کہ ماعز کا واقعہ حدیثِ عبادہؓ کے بعد کا ہے کہ حدیثِ عبادہؓ ناسخ ہے اس کے لئے جو اولاً مشروع تھا کہ زانی کی گھر میں محبوس رکھا جائے تو اس نے بالجلد حبس کو منسوخ کیا اور شادی شدہ کے لئے رجم کا اضافہ کیا گیا اور حدیثِ عبادہؓ میں صریح ہے پھر شادی شدگان کے لئے جلد کو منسوخ کیا گیا اور یہ قصہِ ماعز میں رجم پر اقتصار سے ماخوذ ہے، اسی طرح غامدیہ، جہنیہ اور یہودی جوڑے کے واقعات میں بھی رجم کے ساتھ جلد مذکور نہیں، ابن منذر لکھتے ہیں بعض نے شافعی کا معارضہ کرتے ہوئے کہا جلد قرآن اور رجم سنتِ نبی میں ثابت ہے اور حدیثِ عبادہؓ میں دونوں کے مابین جمع ثابت ہے، حضرت علیؓ نے اس پر عمل کیا اور حضرت ابیؓ نے اس پر موافقت کی، ماعزؓ اور جن کا ان کے ساتھ ذکر ہوا، کے واقعات میں مرجوم سے جلد کے سقوط کی تصریح نہیں کیونکہ محتمل ہے کہ اس کا ذکر ترک ہوا ہو اس کے وضوح کے مدنظر اور اس لئے کہ یہی اصل ہے تو احتمال کے ساتھ اس کا رد نہ کیا جائے گا جو مصرحاً ثابت و واقع ہے

شافعی نے اس کی نظیر کے ساتھ احتجاج کیا جب ان کی طرف سے عمرہ واجب قرار دئے جانے کا معارضہ کیا گیا اس امر کے ساتھ کہ نبی اکرم نے ایک سائل کو اس کے والد کی طرف سے حج بدل کا حکم تو دیا مگر عمرہ کا ذکر نہیں کیا تو شافعیہ نے اس کا جواب دیا تھا کہ اس سے سکوت اس کے سقوط پر دال نہیں، کہتے ہیں یہاں بھی یہی جواب دینا مناسب ہے، ابن حجر کہتے ہیں طحاوی نے شافعیہ کو یہی الزامی جواب دیا تھا انہیں چاہئے تھا کہ وہ منفصل ہوتے لیکن اس کے بعض طرق میں ہے: (حُجَّ عن أبيك و اعتمِرْ) جیسا کہ کتاب الحج میں اس کا بیان گزرا تو ترکِ ذکرِ عمرہ میں تقصیر اس کے بعض رواۃ کی طرف سے ہے! جہاں تک ماعزؓ کا قصہ تو مختلف اسانید کے متنوع طرق کے ساتھ وارد ہے مگر کسی بھی طریق میں مذکور نہیں کہ انہیں کوڑے بھی لگائے گئے ہوں اسی طرح غامدیہ اور جہنیہ وغیرہما کے واقعات میں بھی، ماعزؓ کے قصہ میں آپ کا فرمان تھا: (اذهبوا فارجموه) اسی طرح دیگر کی بابت کہا تھا لیکن جلد مذکور نہیں تو اس کا ترکِ ذکر اس کے عدم وقوع پر دال ہے اور اس کا عدم وقوع اس کے عدم وجوب پر دال ہے، مستغرب مذاہب میں سے جو ابن منذر اور ابن حزم نے ابی بن کعب سے نقل کیا، ابن حزم نے ابو ذر کا نام بھی لیا اور ابن عبد البر نے مسروق سے بھی یہی نقل کیا کہ جلد اور رجم کے درمیان جمع کرنا شیخ وشیخہ (زانی) کے ساتھ خاص ہے اور جوان اگر محصن نہیں تو اس کے لئے فقط جلد اور اگر محصن ہے تو فقط رجم ہے، ان کی حجت یہ ہے: (الشيخ و الشيخة إذا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا البتة) جیسا کہ اس کا بیان باب (رجم الحبلى من الزنا) میں حضرت عمرؓ کی حدیث کی شرح کے اثناء آئے گا، عیاض لکھتے ہیں اہل الحدیث کے ایک گروہ نے شذوذ کی راہ اختیار کی اور کہا دونوں سزاؤں کو شادی شدہ شیخ (یعنی بوڑھے) کے لئے جمع کیا جائے گا، جوان کے لئے نہیں، اس کی کوئی اصل نہیں! نووی کہتے ہیں یہ باطل مذہب ہے، یہی کہا اور اس کی اصل کی نفی کی، بطلان کے ساتھ اس کا وصف کرنے سے اگر مراد اس کا طریق ہے تو یہ جید نہیں کیونکہ یہ ثابت ہے جیسا کہ باب (البكران يجلدان) میں اس کی تبیین کروں گا اور اگر مراد اس کی دلیل ہے تو بھی یہ محلِ نظر ہے کیونکہ آیت بلفظِ (الشيخ) وارد ہوئی تھی تو یہ حضرات شیخ کی اس کے ساتھ تخصیص سمجھے کہ جوان فی الجملہ اس سے اعذر ہے تو یہ مناسب معنی ہے اور اس میں ادلہ کے مابین جمع ہے تو اسے بطلان کے ساتھ کیونکر موصوف کیا جا سکتا ہے؟ اس سے تلاوت کے نسخ اور حکم کے بقاء پر استدلال کیا گیا ہے، اس میں بعض معتزلہ نے مخالفت کی اور یہ علت ذکر کی کہ تلاوت مع حکمہا علم مع العالمیت کی مانند ہے لہذا دونوں جدا

نہیں ہوسکتے، اس کا بالمنع جواب دیا گیا کیونکہ عالمیت بالذات قیامِ علم کے منافی نہیں، ہمیں تسلیم لیکن تلاوت حکم کی امارت وعلامت ہے تو اس کا وجود اس کے ثبوت پر دال ہے، اس کے مجرد سے وجودِ دوام پر کوئی دلالت نہیں تو طرفِ دوام میں انتفائے اَمارت سے اس کے مدلول علیہ کا انتفاء لازم نہیں آتا تو یہاں تلاوت منسوخ ہوگئی مگر مدلول منتفی نہ ہوا، اسی طرح (کئی دفعہ) اس کا عکس بھی واقع ہوا۔

اس حدیث کو نسائی نے بھی (الرجم) میں تخریج کیا۔

- 6813حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى هَلْ رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ قَبْلَ سُورَةِ النُّورِ أَمْ بَعْدُ قَالَ لاَ أَدْرِي

طرفه - 6840

ترجمہ: شیبانی کہتے ہیں میں نے عبداللہ بن ابواوفی سے پوچھا کیا نبی پاک نے رجم کیا؟ کہاہاں! میں نے کہا سورہ النور سے قبل یا بعد؟ کہا مجھے نہیں معلوم۔

شیخ بخاری ابن شاہین واسطی ہیں، خالد سے ابن عبداللہ طحان اور شیبانی سے مراد ابواسحاق سلیمان ہیں جو اپنی کنیت کے ساتھ مشہور تھے۔ (أم بعد) نسخہ کشمیہنی میں ہے: (أم بعدها) اس سوال کا مقصد و فائدہ یہ تھا کہ اگر رجم اس سورت سے قبل واقع ہوا ہے تو بالتنصیص اس کے نسخ کا ادعاء ممکن ہے کیونکہ اس میں مذکور ہوا ہے کہ اس کی حد کوڑے مارنا ہے اور اگر اس کے نزول کے بعد اس کا وقوع ہوا تو اس سے محصن کے حق میں جلد کے نسخ پر اس کے ساتھ استدلال کرنا ممکن ہے، بس یہ امر اس کے خلاف جاتا ہے کہ (اگر اسے تسلیم کریں تو) یہ قرآن کے حدیث وسنت کے ساتھ نسخ کی امثلہ میں سے ہے اور اس بارے اختلاف ہے، اس کا جواب دیا گیا کہ قرآن کا اس سنت کے ساتھ نسخ ممنوع ہے جو آحاد کے واسطوں سے مروی ہو لیکن سنتِ مشہورہ کے ساتھ منع نہیں پھر یہ بھی کہ یہ نسخ نہیں بلکہ غیر محصن کے ساتھ تخصیص کا معاملہ ہے (یعنی سنت نے قرآن کے عام کو خاص کردیا)۔

(لا أدری) اس کا بیان چند ابواب کے بعد آئے گا، اس امر پر دلیل قائم ہے کہ رجم کا یہ واقعہ سورۃ النور کے نزول کے بعد ہوا تھا کیونکہ اس کا نزول واقعہِ افک میں ہوا تھا، اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ سن چار ہجری میں تھا یا پانچ یا چھ میں؟ جیسا کہ اس بیان گزرا جب کہ رجم کا یہ واقعہ بالیقین اس کے بعد کا ہے کیونکہ اس موقع پر حضرت ابو ہریرہؓ بھی موجود ہے جو سن سات میں اسلام لائے اور ابن عباسؓ اپنی والدہ کے ہمراہ سن نو میں مدینہ آئے تھے۔

اس حدیث کو مسلم نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 6814حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيِّ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَسْلَمَ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَحَدَّثَهُ أَنَّهُ قَدْ زَنَى فَشَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرُجِمَ وَكَانَ قَدْ أُحْصِنَ

أطرافه 5270، 5272، 6816، 6820، 6826، - 7168 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۵۲۷)

عبداللہ سے ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (من أسلم) یعنی بنی اسلم جو ایک مشہور قبیلہ تھا، اس شخص کا نام ماعزؓ بن مالک تھا، سات ابواب کے بعد ابن عباسؓ کی روایت میں نام مذکور ہے۔

22- باب لَا يُرْجَمُ الْمَجْنُونُ وَالْمَجْنُونَةُ (حالتِ دیوانگی میں زنا کرنے والوں کا عدم رجم)

وَقَالَ عَلِيٌّ لِعُمَرَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يُدْرِكَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ (حضرت علی نے حضرت عمر سے کہا کیا آپ کو علم نہیں کہ مجنون مرفوع القلم ہے حتی کہ اسے افاقہ ہو اور بچہ بھی حتی کہ بالغ ہو اور سویا ہوا بھی حتی کہ وہ بیدار ہو)

یعنی اگر حالتِ جنون میں زنا کا مرتکب ہوا ہو، یہ بالاجماع ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ زنا تو حالتِ صحت میں کیا پھر اسے جنون لاحق ہوا تو کیا اب اس سے افاقہ ہونے تک رجم کو موخر کیا جائے؟ جمہور کہتے ہیں نہیں کیونکہ رجم سے مقصود جان کا تلف ہے تو تاخیر کا کوئی فائدہ نہیں بخلاف اس زانی کے جس پر حدِ جلد عائد ہے تو چونکہ مقصد ایلام (یعنی درد کا احساس دلانا) ہے لہذا اس کے افاقہ تک اسے موخر کیا جائے گا (کیونکہ عالمِ جنون میں اسے کچھ پتہ نہ چلے گا کہ اس کے ساتھ کیا ہو رہا ہے)۔

(وقال علی لعمر الخ) اسے موصولاً نقل کرنے والوں کا ذکر باب (الطلاق فی الإغلاق) میں ہو چکا، اس اثر کے شروع میں ایک قصہ ہے جو اس ترجمہ کے مناسب ہے چنانچہ ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک زنا سے حاملہ دیوانی عورت کو لایا گیا تو انہوں نے اسے رجم کرنے کا قصد کیا اس پر حضرت علیؓ نے کہا کیا آپ کو علم نہیں کہ تین قسم کے افراد مرفوع القلم ہیں، آگے یہی ذکر کیا، یہ علی بن جعد کی موقوف روایت کے الفاظ ہیں جسے فوائد الجعدیات میں نقل کیا، ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث کے الفاظ ہیں کہ حضرت علی کا گزر بنی فلاں کی ایک دیوانی سے ہوا جس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا اور حضرت عمرؓ کے حکم سے اسے رجم کرنے کیلئے لے جایا جا رہا تھا حضرت علیؓ نے اسے واپس کر دیا اور آکر حضرت عمرؓ سے کہا آپ کو یاد نہیں کہ نبی کریم نے فرمایا تھا: (رُفِعَ الْقَلَمُ عن ثلاثةٍ عن المجنون المغلوب علی عقلہِ وعن الصبیِّ حتی يَحْتَلِم وعن النائم حتی یستیقظ) (یعنی تین قسم کے افراد سے قلم مرفوع ہے: ایسا دیوانہ جس کی عقل بالکل ماری گئی ہے، لڑکا حتی کہ وہ بالغ ہو اور سویا ہوا حتی کہ وہ بیدار ہو) وہ کہنے لگے آپؓ نے سچ کہا اور اسے جانے دیا، یہ جریر بن حازم کی اعمش عن ابوظبیان عن ابن ابوداؤد سے روایت ہے اور اس کی سند متصل ہے لیکن نسائی نے اسکی یہ علت بیان کی ہے کہ جریر بن حازم نے مصر میں کئی ایسی احادیث بیان کی تھیں جن میں غلطی کی، جریر بن عبدالحمید کی اعمش سے ان کی سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک دیوانی کو لایا گیا جس نے زنا کیا تھا، اس بابت لوگوں سے مشورہ کیا اور اسکے رجم کا حکم دے دیا، حضرت علیؓ کا اس سے گزر ہوا تو کہا اسے واپس لے چلو پھر ان کے پاس آکر کہا کیا آپ کے علم میں نہیں کہ یہ مرفوع القلم ہے؟ اس کے آخر میں ہے کہ کہا کیوں نہیں؟ کہا پھر اسے رجم کرنے کیوں بھیجا؟ تو اسے چھوڑ دیا اور (تعجبا واستحسانا) اللہ اکبر کہا، وکیع عن اعمش سے بھی اس کا نحو ہے، اسے ابوداؤد نے دو طریق سے موقوفاً نقل کیا، نسائی نے اسے ہی راجح کہا، اسے عطاء بن سائب نے ابوظبیان عن علی سے ابن عباسؓ کے ذکر کے بغیر روایت کیا اس میں ہے: (فخلی عن سبیلھا) تو عمرؓ نے کہا علیؓ کو بلاؤ وہ آئے اور کہا اے امیر المومنین بے شک نبی اکرم نے فرمایا تھا: (رفع القلم الخ) تو یہی ذکر کیا مگر ان الفاظ کے ساتھ: (المعتوہ

حتی یبرأ وھذہ معتوھة بنی فلان لعل الذی أتاھا وھی فی بلائھا) (معتوہ جس پہ دورے پڑتے ہیں اور وہ بے ہوش ہوجاتا ہے تو یہ بھی مرفوع القلم ہے حتی کہ اس سے بری ہو، اور اس خاتون کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہے تو شائد اسی حالتِ بے ہوشی میں کسی نے اس سے زنا کرلیا ہو) ابوداؤد کی ابوالضحیٰ عن علی کے طریق سے مرفوعاً اس کا نحو ہے لیکن کہا: (وسن الخَرِف)،

حماد بن ابوسلیمان عن ابراہیم نخعی عن اسود عن عائشہ سے مرفوعاً نقل کیا: (رفع القلم عن ثلاثة) تو یہی ذکر کیا اس کے الفاظ ہیں: (وعن المبتلیٰ حتی یبرأ) یہ سب طرق ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں! نسائی نے اس کی تخریج میں اطناب کیا پھر کہا اس سے کچھ بھی صحیح نہیں اور مرفوع ہی اولیٰ بالصواب ہے، بقول ابن حجر مرفوع کیلئے حدیثِ ابوادریس خولانی سے شاہد بھی ہے کہتے ہیں مجھے متعدد صحابہ کرامؓ جن میں شداد بن اوس اور ثوبان بھی تھے، نے بتلایا کہ نبی اکرم نے فرمایا: (رفع القلم فی الحد عن الصغیر حتی یکبر وعن النائم حتی یستیقظ وعن المجنون حتی یفیق وعن المعتوه الھالك) (یعنی حد ساقط ہے لڑکے سے حتی کہ بالغ ہو اور سوئے ہوئے سے حتی کہ بیدار ہو اور مجنون سے حتی کہ افاقہ ہو اور ہالک معتوہ سے) اسے طبرانی نے نقل کیا، فقہاء نے ان احادیث کے مقتضا کا اخذ کیا لیکن ابن حبان نے ذکر کیا ہے کہ رفعِ قلم سے مراد ان سے برائی کی عدم کتابت ہے البتہ خیر کے افعال لکھے جاتے ہیں! ہمارے استاذ نے شرحِ ترمذی میں لکھا یہ بات بچے میں ظاہر ہے لیکن مجنون اور سوئے ہوئے میں نہیں کیونکہ یہ دونوں اس شخص کے حیز میں ہیں جن سے ان کے شعور کے (وقتی) زوال کی وجہ سے صحتِ عبادت کا وجود نہیں، ابن عربی نے نقل کیا کہ بعض فقہاء سے بچے کے اسلام کے بارہ میں سوال کیا گیا تو کہا یہ صحیح نہیں اور اس حدیث سے استدلال کیا، ان کا معارضہ کیا گیا کہ جو اس سے مرفوع ہے وہ قلم المواخذہ ہے قلمِ ثواب نہیں کیونکہ آنجناب سے جب ایک خاتون نے بچے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے پوچھا تھا: (أَلِھذا حج؟) تو آپ نے اثبات میں جواب دیا تھا پھر بچوں کی بابت آپ کا ارشاد ہے: (مُرُوھُمْ بالصلاة) تو جب قلمِ ثواب ان کے حق میں جاری ہے تو کلمۂ اسلام تو انواعِ ثواب میں سب سے جلیل القدر ہے تو یہ بات کیونکر کہنا درست ہو کہ اس کا اسلام تو قبول نہیں البتہ نماز وحج ہے! آپ کے قول: (حتی یحتلم) سے استدلال کیا گیا ہے کہ اس سے قبل وہ قابلِ مواخذہ نہیں، جو قبل از بلوغت اس کے مواخذہ کے قائل ہیں ان کا احتجاج رِدت (یعنی مرتد ہونے) سے ہے اسی طرح جو مالکیہ میں سے بعض نے کہا کہ مراہق (یعنی جو قریب البلوغ ہو) پر حدیں لاگو کی جائیں اور اس کی طلاق بھی معتبر ہے کیونکہ دوسرے طریق سے آپ کے یہ الفاظ مذکور ہوئے: (حتی یکبر) اور ایک میں ہے: (حتی یشب) ابن عربی نے اس کا تعقب کیا کہ (حتی یحتلم) کے لفظ کے ساتھ روایت ہی علامتِ محققہ ہے تو اسی کا اعتبار متعین ہے اور دوسرے طرق کے الفاظ کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

- 6815حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ فَنَادَاهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي زَنَيْتُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ حَتَّى رَدَّدَ عَلَيْهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ فَلَمَّا شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ دَعَاهُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ أَبِكَ جُنُونٌ قَالَ لاَ قَالَ فَهَلْ أَحْصَنْتَ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اذْهَبُوا بِهِ فَارْجُمُوهُ

.أطرافه 5271، 6825، - 7167 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص:۵۳۷)

- 6816قَالَ ابْنُ شِهَابٍ فَأَخْبَرَنِي مَنْ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ فَكُنْتُ فِيمَنْ رَجَمَهُ فَرَجَمْنَاهُ بِالْمُصَلَّى فَلَمَّا أَذْلَقَتْهُ الْحِجَارَةُ هَرَبَ فَأَدْرَكْنَاهُ بِالْحَرَّةِ فَرَجَمْنَاهُ

أطرافه 5270، 5272، 6814، 6820، 6826، - 7168 (ایضاً)

(عن عقیل) یہ ابن خالد ہیں۔ (عن أبی سلمة الخ) یہ یحی کی لیث سے روایت ہے! مسلم کے ہاں شعیب عن لیث عن ابیہ کی روایت اس کے موافق ہے، چھ ابواب بعد سعید بن عفیر عن لیث عن عبد الرحمٰن بن خالد عن ابن شہاب کی روایت ذکر ہو گی، مسلم نے اسے نہیں جمع کیا اور عقیل کی موصولاً اور عبد الرحمٰن کی معلقاً تخریج کی، لیث عن عقیل کی روایت کے بعد لکھتے ہیں لیث نے اسے عبد الرحمٰن بن خالد سے بھی نقل کیا ہے بقول ابن حجر معمر، یونس اور ابن جریج نے بھی اسے ابن شہاب عن ابو سلمہ وحدہ عن جابر سے روایت کیا، مسلم نے یہ سب طریق جمع کئے اور ان کا سیاقِ عقیل پر احالہ کر دیا، آگے دو ابواب کے بعد معمر کی روایت آئے گی یونس اور ابن جریج کے حوالے سے بھی اس کا ایک حصہ معلقاً نقل کیا، قبل ازیں روایتِ یونس موصولاً بھی نقل کر چکے ہیں جہاں تک ابن جریج کی روایت تو اسے مسلم نے اسحاق بن راہویہ عن عبد الرزاق عن معمر و ابن جریج معاً نقل کیا، مستخرج ابونعیم میں یہ عالی سند کے ساتھ واقع ہوئی طبرانی عن فربری عن عبد الرزاق عن ابن جریج وحدہ سے۔

(أتی رجل) ابن مسافر کی روایت میں: (من الناس) بھی مزاد ہے، شعیب بن لیث کی روایت میں: (من المسلمین) ہے یونس اور معمر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (أن رجلا من أسلم) مسلم کی جابر بن سمرۃؓ سے روایت میں ہے: (رأیت ماعز بن مالك الأسلمی حین جیء به رسول اللهﷺ) اس میں اس کی صفت کے بطور یہ بھی مذکور ہے: (رجل قصیر أعضل لیس علیه رداء) (یعنی ایک پستہ قامت اعضل شخص جسکا بالائی دھڑ ننگا تھا) ایک طریق میں ہے: (ذو عضلات) بقول ابوعبیدہ عضلہ (ما اجتمع من اللحم فی أعلی باطن الساق) (یعنی موٹی پنڈلیوں والا) اصمعی کے مطابق: (کل عصبة مع لحم فهی عضلة) ابن قطاع کہتے ہیں: (العضلة لحم الساق والذراع وكل لحم مستدیرة فی البدن) اور اعضل کا مطلب ہے: (الشدید الخلق) (یعنی کھردرے ہاتھ پاؤں والا) اسی سے ہے: (أعضلَ الأمرُ إذا اشتدَّ) (یعنی جب معاملہ دشوار و سخت ہو) لیکن دوسری روایت دال ہے کہ یہاں اس سے مراد: (کثیر العضلات) ہے۔

(فاعرض عنه) ابن مسافر نے زیادت کی: (فتنحی لِشق وجه رسول الله الذی أعرض قبله) شعیب کی روایت میں ہے: (فتنحی تلقاء وجهه) تلقاء ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے اس کا اصل مصدر ہے جو ظرف کے قائمقام کیا گیا ای (مکان تلقاء) مصادر میں تفعال یعنی تائے مکسور کے ساتھ صرف یہی ایک لفظ ہے باقی سب تاء کی زبر کے ساتھ ہیں مگر اس وزن پر اسماء کثیر ہیں۔

(حتی ردد) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (حتی رد) شعیب بن لیث کی روایت میں ہے کئی دفعہ اسکا تکرار کیا، مسلم کی حدیثِ بریدہؓ میں ہے: (قال ویحك ارجع فاستغفر الله وتُبْ إلیه) (یعنی لوٹ جاؤ اور اللہ سے توبہ استغفار کرو) تو وہ

کچھ دور جا کر پھر پلٹ آیا اور عرض کی مجھے پاک کر دیں، ایک روایت میں ہے اگلی صبح واپس آیا، مالک کے ہاں سعید بن میتب کی مرسل روایت اور نسائی کے ہاں یحی بن سعید انصاری عن سعید کی روایت میں ہے کہ اسلم کے ایک شخص نے ابوبکر صدیقؓ سے کہا ایک شخص نے زنا کیا ہے، وہ بولے توبہ واستغفار کرو اور اللہ کی پردہ پوشی قائم رکھو پھر اس نے حضرت عمرؓ کو بتلایا پھر رسول اللہ کے پاس آیا تو آپ نے تین مرتبہ اس سے اعراض فرمایا جب پھر آیا تو اس کے خاندان والوں کو طلب کیا۔

(أربع شهادات) ابوذر کے نسخہ میں: (أربع مرات) ہے، بریدہ کی سابق الذکر روایت میں ہے جب چوتھی مرتبہ پیش ہوا تو آپ نے فرمایا: (فبم أطَهِّرُكَ ؟) (یعنی کیا چاہتے ہو کہ کیسے تطہیر کروں؟) جابر بن سمرہ کی ابوعوانہ عن سماک کے طریق سے روایت میں ہے: (فشهد على نفسه أربع شهادات) اسے مسلم نے نقل کیا، اسے انہوں نے شعبہ عن سماک سے بھی نقل کیا جس میں ہے: (فرده مرتين) ایک اور میں ہے: (مرتين أو ثلاثا) بقول شعبہ سماک کہتے ہیں میں نے اس کا ذکر سعید بن جبیر سے کیا تو کہنے لگے آپ نے چار مرتبہ واپس کیا تھا، مسلم کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (فاعترف بالزنا ثلاث مرات) تطبیق یہ ہے کہ جن روایات میں دومرتبہ کا ذکر ہے وہ اس امر پر محمول ہیں کہ پہلے دن دو مرتبہ اعتراف جرم کیا اور اگلے دن بھی دو مرتبہ کیا، اس کا یہ قولِ بریدہؓ مشعر ہے: (فلما كان من الغد) تو راوی نے دونوں میں سے ایک پر اقتصار کیا یا ان کی مراد یہ تھی کہ دو دن میں دو دو مرتبہ اعتراف کیا تو یہ دو کا دو میں ضرب ہے، ابوداؤد کے ہاں اسرائیل عن سماک عن سعید بن جبیر عن ابن عباسؓ سے روایت میں ہے: (جاء ماعز بن مالك إلى النبي ﷺ فاعترف بالزنا مرتين فطرده ثم جاء فاعترف بالزنا مرتين) (گویا دو دن میں چار مرتبہ اعتراف کیا) جہاں تک تین کی روایت ہے تو مراد ان مرات پر اقتصار ہے جن میں اسے واپس لوٹا دیا تھا، چوتھی مرتبہ جب اعتراف کیا تو اسے واپس نہیں لوٹایا بلکہ استثبات کیا اور اس کی ذہنی حالت بارے سوال کیا لیکن ابوداؤد کے ہاں عبدالرحمٰن بن صامت کے طریق سے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں اس امر کی دلالت ہے کہ آپ کی طرف سے استثبات چوتھے اعتراف کے بعد ہوا، اس کے الفاظ ہیں اسلمی آیا، اپنے خلاف گواہی دی کہ ایک عورت سے حرامکاری کی ہے چار مرتبہ یہ کہا ہر دفعہ نبی اکرم اعراض فرماتے رہے پانچویں بار جب پیش ہوا تو فرمایا کیا تمہیں علم ہے زنا کیا ہوتا ہے؟ تو خامسہ سے مراد وہ حالت وصفت جس میں اس سے سوال واستثبات ہوا کیونکہ صفتِ اعراض چار مرتبہ واقع ہوئی اور اس پر متوجہ ہونے اور استثبات کی صفت اسکے بعد ہوئی۔

(فقال أبك جنون الخ) کتاب الطلاق میں گزری روایتِ شعیب میں تھا: (وهل بك جنون ؟) حدیثِ بریدہؓ میں ہے: (فسأل أبه جنون؟ فأخبرنا بأنه ليس بمجنون) ایک روایت میں ہے کہ اس کی قوم وقبیلہ سے اس کی ذہنی حالت کا پتہ کروایا، انہوں نے بتلایا کہ ہم نے تو اسے درست عقل والا ہی پایا ہے، ابوسعیدؓ کی حدیث میں ہے ان کی قوم سے پوچھا تو انہوں نے کہا ہمیں اس میں کسی بأس کا علم نہیں البتہ ایک جرم کا ارتکاب کر بیٹھا ہے اور اب اس کا خیال ہے کہ اللہ کی حد کی اقامت سے ہی اس سے باہر آ سکتا ہے، ابوسعید کے مرسل میں ہے کہ اس کے گھر والوں سے پتہ کروایا کہ آیا اسے جنون تو لاحق نہیں؟ انہوں نے کہا: (يا رسول الله إنه لصحيح) گویا اس سے بھی یہ سوال کیا پھر مزید احتیاط کے طور سے اس کے قبیلہ سے بھی معلوم کروایا، اس سوال کا مقصد یہ تھا کہ اگر مجنون ہے تو اس پر حد ساقط ہے الا یہ کہ اسکے دعوی کے برخلاف ظاہر ہو لیکن جب کہا کہ دیوانہ نہیں تو اس کے اہلِ قبیلہ

سے بھی معلوم کروایا کہ کہیں ایسا شخص نہ ہو جس کی بات معتد بہ نہیں، ابو داؤد کے ہاں نعیم بن ہزال سے روایت میں ہے کہتے ہیں ماعزؓ بن مالک حالتِ یتیمی میں میرے والد کے زیرِ کفالت تھا تو محلّہ کی ایک لونڈی سے زنا کا مرتکب ہو بیٹھا تو میرے والدین نے اسے کہا نبی اکرم کو جا کر بتلا دو کہ کیا کر بیٹھے ہو شائد وہ تمہارے لئے استغفار کریں اور امید ہے کوئی راستہ ملے گا، عیاض کہتے ہیں آپ نے یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ بار بار ایسے امر کا افشاء و اظہار کر رہا تھا عاقل جسے چھپاتا ہے کیونکہ اس کے بار بار اعتراف سے اس کی ہلاکت یقینی تھی تو بار بار واپس کیا کہ شائد اپنی بات سے رجوع کرے یا اس لئے استفسار فرمایا کہ آپ اکیلے نے اس کا اعترافِ جرم سنا تھا (تو چاہا کہ اور لوگ بھی سن کر گواہ بن جائیں) یا تا کہ چار مرتبہ اقرار کر لے جیسا کہ بعض نے اسے شرط قرار دیا ہے، جہاں تک اسکے بعد اس کے قبیلہ سے یہی معلوم کرانا تو یہ استثبات میں ازرہِ مبالغہ تھا، بعض شراح نے ان کی اس بات کا تعاقب کیا کہ آپ اکیلے نے چونکہ اس کا اقرار سنا لہذا چاہا اور لوگ بھی سن لیں، انہوں نے اس بات کو ساقط کلام قرار دیا کیونکہ اسی حدیث میں مذکور ہے کہ وہ مسجدِ نبوی میں برسرِ مجلس پیش ہوا اور اقرار کیا تھا، بقول ابن حجر ایک اور وجہ سے بھی عیاض کی اس بات کا رد کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ آنجناب کا تنہا کسی کا اقرار سننا حدود کے نفاذ کا حکم لگانے میں کافی ہے کیونکہ بالاتفاق آپ: (لا ینطق عن الھویٰ) کی صفت کے حامل ہیں (یعنی بغیر وحی کے آپ بولتے نہیں)۔

(فھل أحصنت) یعنی کیا شادی شدہ ہو؟ یہاں قطعیت کے ساتھ یہی معنی ہے کیونکہ شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی حد میں فرق ہے۔ (قال نعم) حدیثِ بریدہؓ میں اس سے قبل ہے: (أ شربت خمرا؟) (یعنی کیا شراب پی ہے؟) انہوں نے نفی کی، اس میں ہے ایک شخص نے اٹھ کر اس کے منہ کو سونگھا اور شراب کی بو نہ پائی (اس سے بھی عیاض کی بات کا رد ہوا) آمدہ ابن عباسؓ کی روایت میں ذکر ہو گا کہ شائد تم نے بوس و کنار اور دیکھنے پر اکتفاء کیا ہو گا؟ یعنی تم نے اس پر زنا کا اطلاق کر لیا مگر ان سب میں حد نہیں، انہوں نے کہا نہیں، نعیم کی حدیث میں ہے کہ کہا: (ھل ضاجعتھا؟ قال نعم قال فھل باشرتھا؟ قال نعم قال ھل جامعتھا؟ قال نعم) (یعنی کیا اسکے ساتھ لیٹے؟ کہا جی ہاں، فرمایا اس سے لپٹے؟ کہا جی ہاں، فرمایا کیا اس سے جماع کیا؟ کہا جی ہاں) ابن عباسؓ کی آمدہ روایت میں ہے: (فقال أنکتھا) یہ کنایہ سے ہے یعنی اس لفظ کو صریحاً ذکر کیا کسی اور لفظ کے ساتھ اس سے کنایہ نہیں کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ذکرِ جماع کے بعد اسے ذکر کیا کیونکہ کبھی جماع کو مجرد اجتماع پر محمول کر لیا جاتا ہے، حدیثِ ابو ہریرہؓ میں ہے: (أنکتھا؟ قال نعم قال حتی دخل ذلك منك فی ذلك منھا؟ قال نعم، قال کما یغیب المرود فی المکحلة والرشاء فی البئر؟ قال نعم) (یعنی جیسے سلائی سرمہ دانی میں اور ڈول کنویں میں جاتا ہے؟ کہا جی ہاں) پھر پوچھا جانتے ہو زنا ہوتا کیا ہے؟ کہا جی ہاں آدمی وہ کام جو اپنی بیوی سے حلال طریقہ سے کرتا ہے کسی اور سے حرام طریقہ سے کرے، پھر پوچھا اب کیا چاہتے ہو؟ کہا مجھے پاک کر دیں تو اس کے رجم کا حکم دیا، نسائی کی روایت میں اس سے قبل یہاں ہے: (ھل أدخلته و أخرجته؟ قال نعم)۔

(قال ابن شھاب) اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (فأخبرنی من سمع جابرا الخ) یونس اور معمر نے اپنی روایتوں میں تصریح کی کہ وہ ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن تھے تو گویا ابو سلمہ کے پاس یہ حدیث ابو ہریرہؓ سے بھی ہے جیسا کہ سعید بن مسیّب کے ہاں اور حضرت جابرؓ سے بھی۔ (فکنت فیمن الخ) معمر کی روایت میں ہے: (فأمر به فرجم بالمصلی) ابو سعید کی حدیث میں

ہے ہم نے نہ انہیں باندھا اور نہ گڑھا کھودا، اس میں ہے ہم نے ہڈیوں، ڈھیلوں اور ٹھیکریوں کے ساتھ مارا۔

(فلما أذلقته) أي أقلقته، اہلِ لغت کہتے ہیں ذلق قلق ہے جوہری نے بھی یہی ذکر کیا، النہایہ میں کہتے ہیں: (أذلقته بلغت منه الجهد حتى قلق) (یعنی اسے سخت تکلیف ملی) کہا جاتا ہے: (أذلقه الشيء أجهدَه) بقول نووی: (أذلقته الحجارة) کا معنی ہے: (أصابته بحدها) (یعنی پتھروں کی تیز دھار اسے لگی) اسی سے ہے: (انذلق) صار له حد يقطع (یعنی جسم کٹنے لگا) ۔ (هرب) ابن مسافر کی روایت میں ہے: (جمز) یعنی جلدی سے چھلانگ لگائی، یہ تیز بھاگنا نہیں بلکہ چھلانگ لگانے کے انداز میں حدیثِ ابوسعید میں ہے: (فاشتدَّ وأسنَدَ لنا خلفه) (یعنی پیٹھ پھیر کر بھاگا)۔

(فأدركناه بالحرة الخ) معمر کی روایت میں ہے: (حتى مات) حدیثِ ابوسعید میں ہے: (حتى أتى عرض الحرة) یعنی اس کی جانب، آگے ہے: (فرميناه بجلاميد الحرة حتى سكت) (یعنی حرہ کے پتھروں سے اسے مارا حتی کہ ٹھنڈا ہوگیا) ترمذی کے ہاں محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابوہریرہؓ سے ماعزؓ کے قصہ میں ہے: (فلما وجد مَسَّ الحجارة فرَّ يَشْتَدُّ حتى مرَّ برجل معه لَحْيُ جمل فضربه وضربه الناس حتى مات) (یعنی پتھر محسوس کر کے تیزی سے بھاگا تو آگے سے ایک شخص ملا جسکے پاس اونٹ کا جبڑا تھا اس نے اسکے ساتھ مارا اور لوگوں نے بھی حتی کہ فوت ہوگیا) ابوداؤد اور نسائی کے ہاں یزید بن نعیم بن ہزال عن ابیہ سے روایت میں ہے: (فوجد مس الحجارة فخرج يشتد) تو عبداللہ بن انیس سامنے سے آرہے تھے دیگر لوگ پیچھے رہ گئے تھے جنہوں نے اونٹ کی کی پنڈلی کی ہڈی سے مارا جس سے مر گئے اس کا ظاہر ابوہریرہؓ کی روایت کے ظاہر کے مخالف ہے جس میں ہے کہ اس شخص کے ساتھ لوگوں نے بھی مارا لیکن تطبیق یہ ہوسکتی ہے کہ (فقتله) سے مراد ان کے قتل کا سبب بنے! طبرانی کی روایت میں ہے ان کی پنڈلی میں مارا جس سے وہ گر پڑے پھر (پیچھے بھاگتے ہوئے لوگ بھی آگئے) لوگوں نے انہیں رجم کر کے مار دیا، وظیف بروزنِ عظیم اونٹ کے کھر کو کہتے ہیں، بعض نے کہا بازو اور ٹانگ وغیرہ کی ہڈی، نسائی کی حدیثِ ابوہریرہؓ میں ہے: (فانتهى إلى أصل شجرة فتوَسَّدَ يمينه حتى قتل) (یعنی ایک درخت کے پاس پہنچ کر اس سے ٹیک لگالی) نسائی کی ابومالک عن رجل من الصحابہؓ کے طریق سے روایت میں ہے: (فذهبوا به إلي حائط يبلغ صدره فذهب يَثِبُ فرماه رجلٌ فأصاب أصلَ أُذُنِهِ فصرع فقتله) (یعنی ایک دیوار جو اسکے سینے تک تھی کے پاس پہنچ کر کودنے کا ارادہ کیا تو ایک شخص نے اسکے کان کے پاس ضرب لگائی جس سے موت واقع ہوگئی)

اس حدیث کے فوائد میں سے حضرت ماعزؓ بن مالک کی عظیم منقبت کا ظہور ہے کہ کسی طرح ارتکابِ جرم کے بعد قلق و بے چین رہے اور بار بار اقامتِ حد کا مطالبہ کیا تاکہ ان کی تطہیر ہو حالانکہ توبہ بھی کر لی تھی مگر چاہا کہ یقینی طور سے بری الذمہ ہو جائیں، کسی طور اپنے اقرار سے رجوع نہ کیا حالانکہ بشری طبع مقتضی ہے کہ انسان اس اقرار پر قائم نہیں رہتا جس سے اس کی ہلاکت یقینی ہو (اور حضرت ابوبکرؓ نے انہیں وارننگ بھی دی تھی کہ اب اگر آ کر اقرار کیا تو رسولِ اکرم تمہیں رجم کر دیں گے) اس اقرار پر کسی نے مجبور نہ کیا تھا اور سلامتی کا راستہ بھی واضح اور ظاہر تھا کہ توبہ کرتے رہتے، یہ نہ کہا جائے کہ شائد وہ اس امر سے واقف نہ تھے کہ حاکم کے سامنے حد کا معاملہ پیش ہونے کے بعد مذنب کے رجوع کر لینے سے حد مرتفع ہو جاتی ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں ان کے لئے ایک راستہ یہ تھا کہ استفتاء

کے انداز میں یہ مسئلہ آپ کے گوش گزار کرتے تو اگر اس مسئلہ سے متعلق احکام میں سے کسی کا علم نہیں بھی تھا تو ہو جاتا اور آنجناب کے جواب پر اپنے اقدام کی بناء کرتے اور اقرار سے پرہیز کرتے، ان کے قصہ سے ماخوذ ہوگا کہ اسکے مثل قضیہ میں ملوث کیلئے مستحب ہے کہ وہ اللہ کی طرف تائب ہو اور اپنے آپ کی پردہ پوشی کرے اور کسی سے اس کا ذکر نہ کرے جیسا کہ حضرات ابو بکرؓ و عمرؓ نے بھی انہیں یہی مشورہ دیا تھا اور جسے اس کا علم ہو وہ بھی اسے نشر نہ کرے اور حاکم تک بات نہ پہنچائے جیسا کہ اس واقعہ میں آپ نے فرمایا تھا: (لو سترته بثوبك كان خيرا لك) (یعنی اگر اسکی پردہ پوشی کر لیتے تو یہ تمہارے لئے بہتر تھا) اسی پر امام شافعی نے جزم کیا اور کہا کسی گناہ کا ارتکاب کرنے والے کیلئے میں پسند کرتا ہوں کہ اگر اللہ نے اس کا بھرم رکھا اور پردہ پوشی کی ہے تو وہ بھی اپنے آپ کی پردہ پوشی رکھے اور توبہ کرے، انہوں نے اس ضمن میں حضرات ابو بکرؓ و عمرؓ کے حضرت ماعزؓ کو اسی مشورہ سے احتجاج کیا، ابن عربی لکھتے ہیں یہ سب اس شخص کی بابت جو مجاہر نہیں (یعنی جس کا معاملہ مشہور نہیں ہوا اور وہ عادی مجرم نہیں) لیکن جو فاحشہ کے ساتھ متظاہر اور مجاہر ہو تو مجھے پسند یہ ہے کہ اسے عیاں کیا جائے تا کہ خود اسکے اور دیگر کیلئے زجر ہو

استحبابِ ستر میں اشکال سمجھا گیا ہے جبکہ ماعز اور غامدیہ کی تعریف وثناء کی گئی، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اس کا حل یہ پیش کیا کہ غامدیہ کا حمل ظاہر ہو چکا تھا حالانکہ وہ غیر شادی شدہ تھی تو اب استتار متعذر تھا اسی لئے بعض نے ترجیحِ استتار کو اس امر کے ساتھ مقید کیا ہے کہ استتار کے منافی کوئی کام ظاہر نہ ہو چکا ہو، اگر ایسا ہو تب حاکم کی طرف اسکے معاملہ کو لے جانا ہی بہتر ہے تا کہ وہ حد کی اقامت کرے، ظاہر یہ ہے کہ ستر مستحب ہے اور رفع (یعنی حاکم کے پاس اسکا معاملہ اٹھانا) تطہیر میں مبالغہ کے قصد سے زیادہ اچھا ہے، اس سے یہ بھی عیاں ہوا کہ مسلمان کی جان کو تلف وضیاع سے بچانے کیلئے ہر ممکن حد تک احتیاط کی جائے جیسے نبی اکرم نے بار بار اسے لوٹایا پھر جب وہ مصر رہا تو نہایت تدقیق سے صورتحال سے متعلق استفسار کیا تا کہ کسی قسم کا شک وشبہ نہ رہے، اس سے حاکم کے سامنے اقرارِ جرم کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی اور مسجد کے اندر اور لوگوں کی موجودی میں (اور صراحت کے ساتھ ان الفاظ کا استعمال کر کے جن کے تلفظ سے عموماً احتراز کیا جاتا ہے) یہ بھی ثابت ہوا کہ دیوانے کی طرف سے کسی امر کا اقرار لغو ہے اور مقر کو اشارۃً رجوع کرنے کا کہا جا سکتا ہے اور اگر ایسا کر لے تو یہ قبول ہے، ابن عربی کے بقول مالک سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ اسکا رجوع کرنا موثر نہیں مگر حدیثِ نبوی ہی اتباع کی زیادہ حقدار ہے! عیوب کی پردہ پوشی کرنے کا استحباب بھی ظاہر ہوا، ابوداؤد کی یزید بن نعیم بن ہزال عن ابیہ سے روایت میں ہے کہ نبی کریم نے ہزال سے فرمایا تھا: (لو سترته بثوبك لكان خيراً لك) بقول باجی مطلب یہ کہ تمہارے اس اظہارِ معاملہ کے امر سے بہتر تھا

اسکی صورت یہ تھی کہ وہ انہیں توبہ وکتمان کا حکم دیتے جیسے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ نے دیا تھا، ثوب کو مبالغۃً ذکر کیا یعنی اگر اسکے ستر کی کوئی صورت نہ پاتے مگر یہ کہ اپنی چادر کے ساتھ ڈھانپ لیتے تو یہ تمہارے اظہار بارے مشورہ سے بہتر وافضل تھا، اس سے اقرار بالزنا کی تکریر کے اشتراط پر بھی استدلال کیا گیا، اس میں مذکور (فلما شهد على نفسه أربع مرات) کے ظاہر کے پیشِ نظر کہ اس میں اشعار ہے کہ یہ عدد ہی ان پر اقامتِ حد کی تاخیر میں علت ہے وگرنہ پہلی مرتبہ ہی میں رجم کا حکم صادر فرما دیتے اور اس لئے کہ حدیثِ ابن عباسؓ میں ہے: (قال لماعز قد شهدت على نفسك أربع شهادات اذهبوا به فارجموه) (یعنی جب

ماعز نے چار مرتبہ اقرار کرلیا تو اسے رجم کرنے کا حکم دے دیا) اس کے موید کا ذکر گزر، اقیاس بھی خاص طورر پر زنا کے معاملہ میں شہودِ زنا کے تعدد کا مؤید ہے یہی کوفیوں کا قول اور حنابلہ کے نزدیک راجح ہے، ابن ابولیلی نے مجالسِ اقرار کے تعدد کو بھی مشروط کیا، حنفیہ سے ایک روایت بھی یہی ہے انہوں صورتِ واقعہ سے تمسک کیا لیکن اس ضمن میں روایات باہم مختلف ہیں تو اکثر طرق میں یہی منقول ہے کہ دو مرتبہ اقرار کیا تھا پھر اگلے دن آ کر دو مرتبہ مزید اقرار کیا جیسا کہ مسلم کے حوالے سے اس کا بیان گزرا، جمہور نے یہ تاویل کی ہے کہ ایسا صرف ماعزؓ کے اس واقعہ میں ہوا اور یہ واقعۂ حال ہے تو ممکن ہے یہ زیادت استثبات کیلئے ہو (یعنی یہ کوئی قاعدہ یا ضابطہ نہیں) اس جواب کی تائید حدیثِ ابو ہریرہؓ کا سابق الذکر سیاق کرتا ہے اور جو مسلم کے ہاں غامدیہؓ کے قصہ میں وارد ہوا جب انہوں نے آ کر عرض کی تھی کہ میری تطہیر کر دیں تو فرمایا تھا: (ويحك ارجعي فاستغفري) انہوں نے کہا میرا خیال ہے آپ مجھے بھی واپس لوٹانا چاہتے ہیں جیسے ماعز کو لوٹایا تھا میں تو زنا سے حاملہ ہوں تو ان کی نسبت اقامتِ حد میں تاخیر نہیں کی مگر اس وجہ سے کہ وہ حاملہ تھیں تو جب وضعِ حمل ہو گیا تو ان کے رجم کا حکم دیا اب دوبارہ اس بابت اس سے استفسار نہ کیا تھا اور نہ تکریرِ اقرار اور تعددِ مجالس کا اعتبار و مطالبہ کیا، اسی طرح عسیف کے قصہ میں ہوا جب فرمایا: (واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها) اسی میں ہے وہ حکم کے مطابق اگلے دن گئے اس نے اعتراف کرلیا لہذا اسے رجم کر دیا لیکن تعددِ اعتراف و مجالس مذکور نہیں، یہ آگے مع الشرح ذکر ہوگا

قیاسِ مذکور کا یہ جواب دیا کہ قتل میں فقط دو مرد گواہ ہی مطلوب و مقبول ہیں بخلاف دیگر مالی مقدمات کے کہ ان میں ایک مرد گواہ اور دو عورتیں بطورِ گواہ مقبول ہوتے ہیں تو قیاس یہ تھا کہ قتل کے معاملہ میں بھی دو مرتبہ اقرار مشروط ہوتا جبکہ بالاتفاق اس میں ایک دفعہ کا اعتراف ہی کافی ہے، اگر کہو قصۂ عسیف وغیرہ میں عدم ذکر کے ساتھ استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ عدمِ ذکر عدمِ وقوع کو مستلزم نہیں تو جب تعدد کا مشروط ہونا ثابت ہے تو اس کے ذکر سے سکوت بارے احتمال ہے کہ مامور بہ کے یہ علم میں ہو، جہاں تک غامدیہ کا قول کہ (تريد أن تردني كما رددت ماعزا) تو اس کے ساتھ تمسک ممکن ہے لیکن طیبی نے اس کا جواب یہ دیا کہ اس کے قول کہ میں زنا سے حاملہ ہوں، میں اشارہ تھا کہ اس کا حال ماعزؓ کے حال سے متغایر ہے کیونکہ دونوں میں اگرچہ قدرِ مشترک ارتکابِ زنا ہے لیکن علت غیر جامع ہے کیونکہ ماعزؓ کیلئے تو اپنے اقرار سے رجوع ممکن تھا مگر غامدیہؓ کیلئے نہیں تو گویا اس نے کہا میرے لئے انکار اس لئے ممکن نہیں کیونکہ میرا حمل ظاہر ہے اور ماعزؓ کے ساتھ یہ معاملہ نہ تھا، اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ تو ممکن تھا کہ کسی مجبوری یا غلطی یا شبہ سے اس کا اقرار کیا ہو؟

یہ بھی ثابت ہوا کہ حاکم کیلئے شرط نہیں کہ اقرار کرنے والے کے رجم کا آغاز کرے اگرچہ یہ مستحب ہے کیونکہ اگر حاکم نے آغاز کیا جبکہ وہ ہر ممکن تثبت و احتیاط کا مامور ہے تو یہ تساہل فی الحکم اور تثبت فی الحکم پر ترغیب سے زجر کا ادعیٰ ہے اسی لئے جب رجم بینہ کے ساتھ ثابت ہو تو گواہ آغاز کریں گے، اس سے حاکم کیلئے کسی کو اقامتِ حد تفویض کرنا بھی ثابت ہوا، یہ بھی کہ مرجوم کیلئے گڑھا کھودنا مشترط نہیں کیونکہ حدیثِ باب میں یہ مذکور نہیں بلکہ مسلم کی حدیثِ ابوسعید میں اس کے عدم کی تصریح ہے جب کہا: (فما حفرنا له ولا أوثقناه) لیکن ان کی حضرت بریدہؓ سے روایت میں واقع ہے: (فحفر له حفيرة) تطبیق یہ ممکن ہے کہ منفی وہ گڑھا جس سے اس کے لئے وثوب ممکن نہ ہو اور مثبت اس کا عکس ہے یا شروع میں گڑھا نہ کھودا پھر جب وہ بھاگا تو اسے جب پالیا تو اب گڑھا کھودا جس میں اسے رجم کیا، شافعیہ کے نزدیک مرد کیلئے گڑھا نہ کھودا جائے گا، ایک قول کے مطابق حاکم کو اختیار ہے اور یہی ارجح ہے کہ قصۂ ماعز

ؓمیں یہ ثابت ہے تو مثبت نفی کرنے والے پر مقدم ہے، ان کے ہاں عورت کیلئے گڑھا کھودنا اوجہ ہے، تیسری روایت یہ ہے جو کہ اصح ہے کہ اگر عورت کا زنا بینہ کے ساتھ ثابت ہوا تب تو مستحب ہے لیکن اقرار کے ساتھ نہیں، ائمہ ثلاثہ سے مشہور قول عدمِ حفر کا ہے، ابو یوسف اور ابوثور کہتے ہیں مرد وعورت دونوں کیلئے گڑھا کھودا جائے، اس سے حد کے موجب صاحبِ اعتراف کو ایسے امر کی تلقین اور مشورہ کا جواز بھی ملا جو دافعِ حد ہو اور یہ بھی کہ حد واجب نہیں مگر صریح اقرار کے ساتھ، اسی لئے شاہد بالزنا کیلئے شرط لگائی گئی ہے کہ وہ صاف صاف کہے کہ میں نے دیکھا ہے اور یہ کہ اس کا ذَکر اسکی شرمگاہ میں داخل ہوا یا اس قسم کی بات (کیونکہ دو انسانی جانوں کا معاملہ ہے) یہ کہہ دینا کافی نہیں کہ میں اس کے زنا کرنے کے موقع پر حاضر تھا، صحابہؓ کی ایک جماعت سے مقر بالحد کو یہ تلقین ثابت ہے جیسا کہ مالک نے عمرو بن ابوشیبہ عن ابو درداء اور حضرت علیؓ سے قصہِ شراحہ (جس کا ذکر گزرا) میں نقل کیا، بعض نے تلقین کو اس شخص کے ساتھ خاص کیا جس کی بابت گمان ہو کہ وہ حکمِ زنا سے بے خبر ہے، یہ ابوثور کا قول ہے! مالکیہ کے ہاں انتہاکِ حرمات میں مشہور شخص اس سے مستغنی ہے دیگر کو کر لی جائے مگر یہ شرط نہیں

اس سے زنا کے معترف کو تحقیقِ حال تک اور حاملہ کو وضعِ حمل تک قید میں رکھنا بھی ثابت ہوا، بعض نے کہا ان دنوں مدینہ میں کوئی جیل نہ تھی تو ہر مجرم کو اس کے ولی کی حفاظت میں دے دیا جاتا تھا (اس سے کسی کی ضمانت پر عارضی رہائی کا جواز اخذ کیا جا سکتا ہے) بقول ابن عربی انہیں قید میں رکھنے کا حکم اس لئے نہ دیا اور نہ کسی کے سپرد کیا کیونکہ اگر وہ رجوع کر لیتے تو یہ مقبول تھا تو اس میں کوئی فائدہ نہ تھا، آپ کے قول: (هل أحصنت) سے اس حال کی بابت استفسار کرنے کا وجوب ماخوذ ہے جس کے مختلف ہونے سے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ نشہ میں دھت کا اقرار موثر نہیں، یہ روایت کے لفظ: (استنکھوه) سے ماخوذ ہے جنہوں نے اس کا اعتبار کیا انہوں نے کہا کہ اس کی عقل معصیت کے سبب زائل ہوئی مگر قصہِ ماعزؓ میں اس کی کوئی دلالت نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ یہ تحریمِ خمر سے قبل پیش آیا ہو یا ان کا سکر غیرِ معصیت سے واقع ہوا ہو، یہ بھی ظاہر ہوا کہ زنا کے معترف کو چھوڑا جائے پھر اگر رجوع کی تصریح کرے تو ٹھیک وگرنہ حد نافذ کی جائے (یعنی عجلت میں کوئی فیصلہ نہ دیا جائے) یہ شافعی اور احمد کا قول ہے، حضرت ماعزؓ کے واقعہ سے اس کی دلالت ظاہر ہے، نعیم بن ہزال کی حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا: (هلا ترکتموه لعله يتوب فيتوب الله عليه) (یعنی کیوں نہ اسے چھوڑ دیا کہ شاید توبہ کر لیتا اور اللہ اسکی توبہ قبول کر لیتا) اسے ابوداؤد نے نقل کیا اور حاکم نے تصحیح وتحسین کی (یعنی اسے صحیح وحسن قرار دیا) ترمذی کے ہاں بھی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے اسکا نحو ہے، اسے بھی حاکم نے صحیح کہا ہے، ابوداؤد کی حدیثِ بریدہؓ میں ہے کہ ہم اصحابِ رسولؐ باہم باتیں کرتے تھے کہ اگر حضرت ماعزؓ اور غامدیہؓ رجوع کر لیتے تو نبی اکرم پھر ان سے تعرض نہ فرماتے، مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر بھاگے تب بھی اسے چھوڑا نہ جائے گا، بعض نے کہا مشترط یہ ہے کہ علی الفور پکڑ کی جائے اگر ایسا نہ ہو تو چھوڑ دیا جائے، ابن عیینہ سے منقول ہے کہ اگر علی الفور ہاتھ لگ جائے تو پوری حد نافذ کی جائے اگر کئی ایام بعد ہاتھ آیا تو چھوڑ دیا جائے، اشہب کہتے ہیں اگر کوئی قابلِ قبول عذر پیش کرے تو چھوڑ دیا جائے وگرنہ نہیں، قعنبی نے اسے مالک سے بھی نقل کیا، بجی نے ان سے دو قول نقل کئے اس شخص کی بابت جس نے شبہ کا سہارا لے کر اپنی براءت ظاہر کی (یعنی کہ غلط فہمی سے یہ ہو گیا) بعض نے اسے مقید کیا حاکم کے ہاں اسکے اقرار کے مابعد کی صورتحال کے ساتھ، اس امر سے احتجاج کیا کہ جنہوں نے ماعزؓ کے بھاگنے کے باوجود پھر پکڑ کر

رجم کر دیا تھا ان سے دیت طلب نہ کی گئی تو اگر چھوڑ دینا مشروع ہوتا تو ان کے ذمہ دیت واجب ہوتی ،

جواب یہ ہے کہ انہوں نے رجوع کی تصریح نہ کی تھی اور کوئی اس بات کا قائل نہیں کہ مجرد بھاگنے سے حد ساقط ہو جاتی ہے ، حدیثِ بریدہؓ میں فقط یہ تعبیر ہے : (لعله يتوب) اس سے محصن زانی کے ضمن میں رجم کے اکتفاء پر استدلال کیا گیا اور جلد (یعنی کوڑے مارنا) مشروع نہیں ، اس بارے بحث گزر چکی اور یہ کہ مصلی (یعنی جنازہ وعید گاہ) اگر وقف نہ ہو تو وہ مسجد کے حکم میں نہ ہو گی ، آگے دو ابواب کے بعد اس کے بارہ میں بحث آ رہی ہے اور یہ بھی کہ مرجوم بالحد کی نمازِ جنازہ مشروع نہیں (یعنی جو کسی حد کے نفاذ کی صورت میں مر گیا) اس بارے جلد بحث آ رہی ہے اور یہ کہ جس سے شراب کی بو پائی گئی اس پر اجرائے حد لازم ہے ، بقول قرطبی یہ مالک اور شافعی کا قول ہے بقول مازری اس سے بعض نے استدلال کیا کہ نشہ میں دھت کی طلاق واقع نہ ہو گی ، عیاض نے اس کا تعقب کرتے ہوئے کہا اس سے حد کے درء (یعنی فی الوقت اس پر اسکا اجراء نہ کرنے) سے لازم نہیں کہ اس کی دی ہوئی طلاق بھی واقع نہ ہو گی اس امر کے مدِ نظر کہ اسے شاید اپنی بات کی خبر نہیں ، کہتے ہیں غیر طافح (یعنی جو پوری طرح مدہوش نہیں) بارے اختلاف نہیں کہ اسکی طلاق لازم ہے بقول ان کے ہمارا مذہب یہ ہے کہ وہ تمام احکامِ صحیح کا ملتزم ہے کیونکہ اسے خود اس نے اپنے آپ پر داخل کیا ہے اور یہی مذہبِ شافعی کی حقیقت ہے ، مجبور کیا گیا اور غیر شراب سمجھ کر غلطی سے پینے والا اس سے مستثنی ہے ، بعض متاخرینِ مالکیہ نے ان کی موافقت کی ، نووی لکھتے ہیں ہمارے ہاں سکران (یعنی نشہ میں دھت) کے اقرار کی صحت اور اس کے اقوال کا نافذ و موثر ہونا ہے جو اس کے حق میں جائیں یا اس کے خلاف جائیں ، کہتے ہیں ہمارے نزدیک نبی اکرم کا اس سے شراب پیے ہوئے ہونے کے بارہ میں سوال اس امر پر محمول ہے کہ اگر وہ (اعتراف کے وقت) نشہ میں ہے تو (فوری طور پر) اس پر حد قائم نہ کریں ، اسی طرح مطلقا کہا جو تناقض کو مستلزم ہے مگر معاملہ یوں نہیں ، آپ کے پیشِ نظر یہ تھا کہ کہیں شبہ میں اس پر حد قائم نہ ہو جائے جیسا کہ عیاض کی کلام سے گزرا ، بقول ابن حجر اس سے متعلق کتاب الطلاق میں بحث گزری

اس بابت مذاہب ظریفہ میں سے لیث کا یہ قول ہے کہ اس کے افعال قابلِ عمل (یعنی موثر) ہیں مگر اقوال نہیں کیونکہ وہ اپنے افعال کے ساتھ تو ملتذ ہو گا اور اپنی پیاس بجھائے گا جبکہ اپنے اکثر اقوال کو سمجھ نہیں پائے گا اور قرآن میں ارشاد ہے : (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) [النساء : ۴۳] ۔

- 23 باب لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ (زانی بچہ کی ولدیت سے محروم ہے)

- 6817 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ اخْتَصَمَ سَعْدٌ وَابْنُ زَمْعَةَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ زَادَ لَنَا قُتَيْبَةُ عَنِ اللَّيْثِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ

أطرافه 2053، 2218، 2421، 2533، 2745، 4303، 6749، 6765، 7182 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اواخر کتاب الفرائض میں یہ مع الشرح گزری ، البیوع میں قتیبہ کے طریق سے اسے بتمامہ موصولا نقل کیا تھا۔

- 6818حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ (سابقہ)

اس میں دونوں جملے مذکور ہیں، اسے کتاب القدر میں ایک دیگر طریق کے ساتھ پہلے جملے پر اقتصار کرتے ہوئے نقل کیا تھا، ترجمہ ہذا سے یہ اشارہ دینا مقصود ہے کہ ان کے نزدیک ان حضرات کا قول راجح ہے جو حدیث میں مذکور (الحجر) سے مراد وہ پتھر لیتے ہیں جن کے ساتھ زانی کو رجم کیا جاتا ہے، اس بارے بحث گزری اور اس سے مراد وہ رجم جو مشروع ہے اپنی شروط کے ساتھ نہ کہ ہر زانی پر رجم۔

- 24 باب الرَّجْمِ فِى الْبَلاَطِ (سرِ عام رجم)

مستملی کے نسخہ میں (بالبلاط) ہے، اس سے بعض نے سمجھا کہ مراد وہ آلہ جس کے ساتھ رجم کیا جائے یعنی ہر چیز کے ساتھ اسے رجم کرنا جائز ہے حتی کہ بلاط کے ساتھ بھی، یہ ان پتھروں اور اینٹوں وغیرہ کو کہتے ہیں جن سے گھروں میں فرش بنائے جاتے ہیں مگر اس میں بعد ہے اولی یہی ہے کہ باء ظرفیہ ہے، اس پر غیر مستملی کی روایتِ جامع بخاری دال ہے! بلاط سے یہاں مراد مسجد نبوی کے دروازے کے پاس ایک معروف جگہ جہاں پتھر بچھا کر فرش سا بنایا گیا تھا، اس کی تائید متن کے ان الفاظ سے ہوتی ہے: (فرجمنا عند البلاط) بعض نے کہا بلاط سے مراد ٹھوس زمین چاہے پتھر بچھے ہوئے ہوں یا نہیں، بعض نے اسے ترجیح دی مگر راجح اس کے برخلاف ہے، ابو عبید بکری لکھتے ہیں بلاط مسجد اور بازار کے مابین ایک جگہ تھی، مؤطا میں مالک اپنے چچا ابو سہیل بن مالک بن ابو عامر عن ابیہ سے روایت کرتے ہیں کہ ہمیں حضرت عمرؓ کی (نماز میں) قراءت کی آواز آتی اور ہم بلاط کے پاس ابو جہم کے گھر کے پاس ہوتے، ابن بطال نے اس ترجمہ کو باعثِ اشکال قرار دیا اور لکھا اس میں بلاط وغیرِ بلاط کا کیا فرق؟ ابن منیر نے جواب دیا کہ بخاری کی مراد اس امر پر تنبیہ کرنا ہے کہ رجم کسی مخصوص جگہ کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ کبھی آپ نے مصلّی لے جا کر اور کبھی بلاط میں لے جا کر رجم کا حکم دیا، کہتے ہیں اس امر پر تنبیہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ مرجوم کیلئے گڑھا کھودنا شرط نہیں کیونکہ بلاط (جیسی جگہ) میں تو گڑھا کھودنا ممکن نہیں ہوتا، ابن قیم نے اسی پر جزم کیا اور لکھا بشیر بن مہاجر عن ابو بریدہ عن ابیہ کی روایت کا رد کرنا مقصود ہے جس میں ہے کہ ماعزؓ بن مالک کے لئے گڑھا کھودنے کا حکم دیا جس میں انہیں رجم کیا گیا، اسے مسلم نے نقل کیا اور لکھا یہ وہم ہے جو غامدیہ کے قصہ سے ماعزؓ کے قصہ میں در آیا بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ اسی امر پر تنبیہ مراد ہو کہ مسجد کے پڑوس کی جگہ کو احترام و تقدس میں مسجد والا حکم حاصل نہیں کیونکہ مذکورہ بلاط مسجدِ نبی کے پڑوس میں تھا جیسا کہ ذکر گزرا اس کے باوجود وہاں لے جا کر رجم کرنے کا حکم دیا، احمد اور حاکم کی ابن عباسؓ سے روایت میں ہے: (أمر رسول الله ﷺ برجم اليهود يين عند باب المسجد)۔

- 6819حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ أُتِىَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَهُودِىٍّ وَيَهُودِيَّةٍ قَدْ أَحْدَثَا جَمِيعًا فَقَالَ لَهُمْ مَا تَجِدُونَ فِى كِتَابِكُمْ قَالُوا إِنَّ أَحْبَارَنَا أَحْدَثُوا تَحْمِيمَ الْوَجْهِ وَالتَّجْبِيَةَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلاَمٍ ادْعُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِالتَّوْرَاةِ .فَأُتِىَ بِهَا فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ وَجَعَلَ

يَقْرَأُ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا فَقَالَ لَهُ ابْنُ سَلاَمٍ ارْفَعْ يَدَكَ فَإِذَا آيَةُ الرَّجْمِ تَحْتَ يَدِهِ فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرُجِمَا .قَالَ ابْنُ عُمَرَ فَرُجِمَا عِنْدَ الْبَلاَطِ فَرَأَيْتُ الْيَهُودِيَّ أَجْنَأَ عَلَيْهَا

.أطرافه 1329، 3635، 4556، 6841، 7332، - 7543 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۵۶)

ابوذر کے ہاں شیخِ بخاری کے نام کے ساتھ (ابن كرامة) بھی مزاد ہے۔ (عن سليمان) یہ ابن بلال ہیں، یہ حدیث غریب ہے، اسماعیلی پر اس کا مخرج دشوار ہوا تو اسے ایک ضعیف راوی عبداللہ بن جعفر مدینی سے تخریج کیا، اگر سلیمان بن بلال کے حوالے سے انہیں یہ روایت ملی ہوتی تو کبھی ان سے عدول نہ کرتے اسی طرح ابونعیم پر بھی کہ اس کا استخراج نہ کر پائے بلکہ اپنی سند کے ساتھ بخاری ہی سے اسے وارد کیا، خالد بن مخلد بھی شیوخِ بخاری سے ہیں ان سے کثیر روایات بلا واسطہ اور کثیر ہی بالواسطہ لی ہیں، الرقاق میں ان سے اپنے انہی شیخ کے حوالے سے ایک حدیث تخریج کی تھی العلم، الھبہ اور المناقب وغیرہ میں بھی ان سے متعدد روایات منقول ہیں آگے التعبیر اور الاعتصام میں ان سے بغیر واسطہ کے کئی احادیث ذکر ہوں گی۔ (تحميم الوجه) یعنی چہرے پر گرم پانی جس میں راکھ بھی ہو، ڈالنا (یعنی منہ کالا کرنا) حمیم کوئلہ کو بھی کہتے ہیں، جبکہ تجبیہ (جبهت الرجل إذا قابلته بما بكره من الإغلاظ في القول أو الفعل) (یعنی کسی کو سخت سست کہنا اور درشتی سے پیش آنا) یہ معنی ثابت نے الدلائل میں ذکر کیا ان سے قبل حربی نے بھی، ان کے غیر نے کہا یہ تذکرہ کے وزن پر ہے اس کا معنی ہے: (الإركاب منكوسا) (یعنی سر جھکائے کسی کو سواری پر بٹھلانا) عیاض کہتے ہیں حدیث میں تجبیہ مذکور کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ انہیں مارا پیٹا جائے اور ان کے منہ کالے کئے جائیں اور کسی جانور پر چہروں کو مخالف سمت کر کے بٹھایا جائے، زہری نے بھی یہی اس کی تفسیر کی، ابن حجر کہتے ہیں بعض نے غلط طور پر اسے بجائے باء کے نون کے ساتھ پڑھا پھر اس کی تشریح یہ کی کہ زانی جوڑے کو اونٹ یا گدھے پر دونوں کے چہروں کو مخالف سمت میں کر کے بٹھا دیا جائے! معتمد وہی جو ابوعبیدہ نے کہا، حربی کہتے ہیں تجبيه کھڑے ہونے کی حالت میں ہاتھ گھٹنوں پر رکھنا یعنی رکوع کرنے والے کی سی ہیئت ہو جائے اسی طرح وہ شخص جسے ساجد کی طرح منہ کے بل اوندھا کر کے بٹھلایا جائے، فارابی کہتے ہیں جبا فتحِ جیم اور باء کی تشدید کے ساتھ حالتِ عریانی میں راکع کی مانند کھڑے ہونا، جیم کے بعد نون کے ساتھ تو اسی روایت کے اس جملہ میں وارد ہوا: (فرأيت اليهودي أجنأ عليها) اسے بجائے جیم کے حاء کے ساتھ بھی ضبط کیا گیا ہے ای (أكَبَّ عليها)، کہا جاتا ہے: (أكبت المرأة على ولدها حنواً و حنت) دونوں ہم معنی ہیں (یعنی بیٹے پر ازرہِ پیار و شفقت جھکی) یہ جیم اور نون کے ساتھ بھی مضبوط ہے، اصیلی کے ہاں ہمزہ کے ساتھ اور ابوذر کے نسخہ میں بلا ہمزہ ہے، اس کا بھی وہی معنی جو حاء کے ساتھ ہے ابن قطاع کہتے ہیں: (جنا على الشيء يعني حنا ظهره عليه) (یعنی اس پہ اپنی کمر جھکا دی) بقول اصمعی: (أجنأ الترس جعله مجنا أي محدودباً) (یعنی ڈھال کو اپنے اوپر کر لیا) عیاض لکھتے ہیں اس ضمن میں صحیح وہ جو ابوعبیدہ نے کہا یعنی جیم اور ہمزہ کے ساتھ، اس بارے کچھ مزید تفصیل اسی حدیث کی باب (أحكام الذمة) میں اثنائے شرح آئے گی۔

- 25 باب الرَّجْمِ بِالْمُصَلَّى (جنازہ وعیدگاہ میں رجم)

یعنی اسی جگہ جہاں جنازہ کی نماز اور عیدین ادا کی جاتی تھیں، یہ بقیع الغرقد (مدینہ کا قبرستان جسے عام لوگ جنۃ البقیع کہتے ہیں) کی جانب واقع تھا، عیاض کی طرح بعض یہ سمجھے کہ اس مصلیٰ کے اندر رجم کیا گیا چنانچہ لکھا اس سے مستفاد ہوا کہ اس کے لئے حکمِ مسجد نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو اس کے اندر رجم کرنے سے اجتناب کیا جاتا کیونکہ مرجوم کا بول و براز نکلنے کا اندیشہ ہوتا ہے، یہ دارمی کے نقل کردہ اس قول کے برخلاف کہ مصلیٰ کے لئے حکمِ مسجد ہے چاہے اسے وقف نہ بھی کیا گیا ہو، اس کا تعاقب کیا گیا کہ مراد رجم کا اس کے قریب ہونا ہے نہ کہ اس کے اندر جیسا کہ البلاط میں گزرا، ابن عباس کی روایت میں ہے کہ نبی کریم نے یہودی جوڑے کو بابِ مسجد کے پاس رجم کیا، موسیٰ بن عقبہؒ کی روایت کے الفاظ ہیں: (أنهما رُجمَا قريبا من موضع الجنائز قرب المسجد) اور ام عطیہؓ کی ایک روایت میں ثابت ہے کہ آنجناب نے خواتین کو حکم دیا کہ وہ عیدین میں حالتِ حیض میں بھی مصلی آئیں اور یہ ظاہر فی المراد ہے! نووی کہتے ہیں ہمارے اصحاب (یعنی شوافع) میں سے دارمی نے ذکر کیا کہ عیدین وغیرہ کی نماز ادا کرنے کی جگہ اگر مسجد نہیں تو اس کے مسجد ہونے کی بابت دو اقوال ہیں اور دونوں میں سے اصح یہ ہے کہ نہیں، بخاری وغیرہ نے کہا اس شخص کے مصلیٰ میں رجم کرنے میں دلیل ہے کہ اگر جنازہ اور عیدوں کی نمازوں کی ادائیگی کی جگہ مسجد بنا کر وقف نہیں کی گئی تو اس کے لئے مسجد کا حکم ثابت نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو ان کی نسبت بھی وہی اجتناب ہوتا جو مساجد کی نسبت مدنظر رکھا جاتا ہے! بقول ابن حجر یہ بعینہ عیاض کی کلام ہے بخاری کا اس میں سوائے اس ترجمہ کے کوئی حصہ نہیں۔

- 6820حَدَّثَنِي مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَسْلَمَ جَاءَ النَّبِيَّ ﷺ فَاعْتَرَفَ بِالزِّنَا فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَبِكَ جُنُونٌ قَالَ لاَ .قَالَ آحْصَنْتَ قَالَ نَعَمْ . فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ بِالْمُصَلَّى فَلَمَّا أَذْلَقَتْهُ الْحِجَارَةُ فَرَّ فَأُدْرِكَ فَرُجِمَ حَتَّى مَاتَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ خَيْرًا وَصَلَّى عَلَيْهِ لَمْ يَقُلْ يُونُسُ وَابْنُ جُرَيْجٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ فَصَلَّى عَلَيْهِ

أطرافه 5270، 5272، 6814، 6816، 6826، - 7168 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

نسخۂ نسفی میں شیخ بخاری کی نسبت کے بطور (ابن غیلان) بھی مذکور ہے، یہ مروزی ہیں بخاری نے ان سے اکثار کیا ہے۔ (أخبر معمر) مسند ابن راہویہ کی عبدالرزاق سے اسی روایت میں: (أنبأنا معمر وابن جريج) ہے، مسلم نے بھی اسحاق بن راہویہ سے یہی نقل کیا۔ (فاعترف بالزنا) اسحاق کی روایت میں ہے: (فأعرض عنه) دو مرتبہ اس کا اعادہ کیا۔ (فرجم الخ) عبدالرحمٰن بن خالد کی روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (كنت فيمن رجمه فرجمناه بالمصلى)۔ (فقال له النبي الخ) مسلم کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (فما استغفرَ له ولا سَبَّهُ) (یعنی نہ تو اس کیلئے استغفار کی اور نہ اسے برا بھلا کہا) انہی کی حدیثِ بریدہؓ میں ہے لوگ ان کی بابت دو گروہوں میں بٹ گئے کچھ نے کہا وہ ہلاک ہوا اس کا گناہ اسے لے بیٹھا اور بعض نے کہا ماعزؓ کی توبہ سے افضل کسی کی توبہ نہ ہوگی، تین دن بعد نبی اکرم نے ان سے فرمایا: (استغفروا لماعز بن مالك) (یعنی ماعز کے لئے

دعائے مغفرت کرو، گویا تین دن اس بابت وحی کے منتظر رہے تھے) حدیثِ بریدہؓ میں یہ بھی ہے کہ اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر کسی امت پر تقسیم کی جائے تو ان کے لئے وسیع ہو، نسائی کی ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے اسے خبیث نہ کہو اللہ کے ہاں وہ کستوری کی خوشبو سے بھی اطیب ہے، ترمذی کی ابو الفیل سے روایت میں ہے: (لا تشتمه) احمد کی حدیثِ ابو ذر میں ہے اسے بخش دیا گیا اور جنت میں داخل کر دیا گیا۔

(وصلى عليه) محمود بن غیلان کی عبد الرزاق سے روایت میں یہی ہے، محمد بن یحیی نے ذہلی اور رواۃ کی ایک جماعت نے عبد الرزاق سے مخالفت کی اور آخر میں (ولم يصل عليه) ذکر کیا، منذری حاشیہ سنن میں لکھتے ہیں اسے عبد الرزاق سے آٹھ حضرات نے روایت کیا اور (وصلى عليه) ذکر نہیں کیا بقول ابن حجر احمد نے اپنی مسند میں عبد الرزاق سے، مسلم نے ابن راہویہ سے ، ابو داؤد نے محمد بن متوکل عسقلانی سے ، ابن حبان نے بھی ان کے طریق سے ، ابو داؤد نے (والحسن بن علي الخلال) بھی مزاد کیا، ترمذی نے انہی حسن بن علی سے ، نسائی اور ابن جارود نے محمد بن یحیی ذہلی سے ، نسائی نے محمد بن رافع اور نوح بن حبیب بھی مزاد کیا، اسماعیلی اور دارقطنی نے احمد بن منصور مادی سے ، اسماعیلی نے محمد بن عبد الملک بن زنجویہ کا اضافہ بھی کیا اور ابو عوانہ نے اسے دبری اور محمد بن سہل صغانی سے تخریج کیا تو یہ دس سے زائد حضرات ہیں جنہوں نے محمود کی مخالفت کی ہے ان میں سے بعض تو اس زیادت سے ساکت رہے، جب کہ بعض نے نفی کی تصریح کی ہے۔

(ولم يقل يونس الخ) یونس کی روایت بخاری نے باب (رجم المحصن) میں موصول کی، ابن جریج کی روایت مسلم نے معمر کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے موصول کی، اس کا متن نقل نہیں کیا، اسے شیخِ مسلم اسحاق (بن راہویہ) نے اپنی مسند میں ذکر کیا ہے اور ابو نعیم نے بھی ان کے طریق سے تو اس میں (وصلى عليه) ذکر نہیں کیا۔

(سئل أبو عبدالله الخ) یہ کلام اکیلے مستملی عن فربری کے نسخہ میں ہے ان پر اس جزم کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے کہ معمر نے یہ زیادت روایت کی ہے حالانکہ اس کے ساتھ منفرد محمود بن غیلان عن عبد الرزاق ہیں، حفاظ کی ایک کثیر تعداد نے ان کی مخالفت کی اور تصریح کی کہ آپ نے ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی تھی لیکن میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ بخاری کے نزدیک شواہد کی بنا پر محمود کی روایت قوی ہے، چنانچہ عبد الرزاق نے۔ یہ سنن ابو قرۃ میں بھی موجود ہے۔ ایک اور حوالے کے ساتھ ابو امامہ بن سہل بن حنیف سے قصہ ماعزؓ میں روایت نقل کی اس میں ہے کہ آپ سے کہا گیا کیا آپ ان کی نمازہ جنازہ پڑھیں گے؟ آپ نے کہا نہیں، لیکن اگلے دن صحابہؓ سے فرمایا: (صَلُّوا علىٰ صاحبكم فصلى عليه رسول الله ﷺ والناس) (یعنی اپنے ساتھی کی نماز جنازہ پڑھو اور خود بھی پڑھی) تو یہ حدیث اس اختلاف کا حل پیش کرتی ہے تو نفی کی روایت اس امر پر محمول کی جائے گی کہ رجم کے دن ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی اور روایتِ اثبات اس امر پر کہ اگلے روز پڑھی، تطبیق کا طریق ابو داؤد کی حضرت بریدہؓ سے روایت بھی ہے جس میں ہے کہ آنجناب نے ماعزؓ کی نماز جنازہ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا اور نہ اس سے منع کیا، اس کی مزید تائید مسلم کی جہنیہ کے قصہ پر مشتمل حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث سے ہوتی ہے جو بھی ارتکابِ زنا (اور اعتراف کرنے پر) رجم کی گئی اس میں ہے کہ آپ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی حضرت عمرؓ نے کہا آپ اس کی نماز پڑھ رہے ہیں حالانکہ اس نے زنا کیا تھا؟ فرمایا اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ستر پر

اسے تقسیم کیا جائے تو کافی ہو! منذری نے حدیث میں مذکور صلاۃ کو دعا کے معنی پر محمول کرنے والوں کا قول نقل کیا پھر لکھا جہنیہ کے قصہ میں اس احتمال کی توہین (یعنی رد وضعف) ہے، کہتے ہیں نووی نے بھی یہی جواب دیا اور لکھا یہ فاسد ہے کیونکہ تاویل تبھی کی جاتی ہے جب کوئی مجبوری ہو اور یہاں کوئی مجبوری نہیں

ابن عربی کہتے ہیں ثابت نہیں کہ نبی اکرم نے ماعزؓ کی نماز جنازہ ادا کی ہو، کہتے ہیں مانعین نے غامدیہ کی نماز جنازہ پڑھنے کی بابت یہ جواب دیا ہے کہ یہ حکمِ حد جانتی تھی جبکہ ماعزؓ مستفہماً آئے تھے، کہتے ہیں یہ جواب کمزور ہے بعض نے کہا اس لئے کہ اسے اللہ کیلئے غضباً قتل کیا گیا اور نماز ایک رحمت ہے تو دونوں باہم متنافی ہیں، کہتے ہیں یہ بھی فاسد ہے کیونکہ غضب تو منتہی ہو چکا تھا اور محلِ رحمت باقی تھا، جوابِ مرضی (پسندیدہ) یہ ہے کہ امام جہاں محدود کی نماز جنازہ کا ترک کرے تو یہ دیگر کیلئے بطورِ عبرت وردع ہوتا ہے بقول ابن حجر اس کا تتمہ یہ کہا جاتا ہے کہ جہاں آپ نے نماز جنازہ پڑھی وہاں قرینہ تھا جس کی موجودی میں ردع کی ضرورت نہ تھی، لہٰذا یہ معاملہ اختلافِ اشخاص کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے۔ اہل علم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالک نے کہا امام رجم کا حکم دے اور خود اس میں شریک نہ ہو اور اس کی نعش اسکے ورثاء کے حوالے کر دے جو اس کی تجہیز وتکفین کریں اور نماز جنازہ ادا کریں اور امام اہلِ معاصی کی عبرت وردع کیلئے اس کی جنازہ کی نماز میں شریک نہ ہو تا کہ لوگ اس قسم کے افعال کی جرات نہ کریں اور باور کریں کہ اگر ایسا کیا تو امام ان کی جنازہ کی نماز نہ پڑھے گا، بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ امام کیلئے جائز ہے کہ نماز جنازہ پڑھ لے، جمہور کا بھی یہی موقف ہے، مالک سے معروف یہ ہے کہ انہوں نے امام اور اہلِ فضل کیلئے مکروہ جانا کہ مرجوم کی نماز جنازہ میں شرکت کریں، احمد کا بھی یہی قول ہے، شافعی سے عدم کراہت منقول ہے یہی جمہور کا مسلک ہے زہری سے منقول ہے کہ مرجوم اور خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، قتادہ سے منقول ہے کہ ولدِ زنا کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، عیاض نے اس کا اطلاق کیا اور لکھا علماء کے مابین اہلِ فسق ومعاصی اور حدود میں مقتولین کی نماز جنازہ پڑھنے بارے کوئی اختلاف نہیں اگرچہ بعض نے اہلِ فضل کیلئے ایسا کرنا مکروہ قرار دیا مگر جو ابوحنیفہ نے محاربین (یعنی باغیوں) کی بابت کہا اور جو حسن نے نفاسِ زنا میں مرنے والی کی بابت کہا اور جو زہری وقتادہ کی رائے ہے، کہتے ہیں قصہِ غامدیہؓ بارے حدیثِ باب جمہور کی حجت ہے۔

- 26 باب مَنْ أَصَابَ ذَنْبًا دُونَ الْحَدِّ فَأَخْبَرَ الإِمَامَ فَلاَ عُقُوبَةَ عَلَيْهِ بَعْدَ التَّوْبَةِ إِذَا جَاءَ مُسْتَفْتِيًا

(حد سے کم کسی گناہ کا مرتکب اگر حاکم سے سزا پوچھنے آئے تو وہ اسکے خلاف کاروائی نہ شروع کرادے)

قَالَ عَطَاءٌ لَمْ يُعَاقِبْهُ النَّبِيُّ ﷺ .وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ وَلَمْ يُعَاقِبِ الَّذِى جَامَعَ فِى رَمَضَانَ وَلَمْ يُعَاقِبْ عُمَرُ صَاحِبَ الظَّبْىِ وَفِيهِ عَنْ أَبِى عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ (عطاء کہتے ہیں نبی پاک نے اسے کوئی سزا نہ دی بقول ابن جریج رمضان میں جماع کرنے والے کو بھی آنجناب نے سزا نہ دی تھی حضرت عمر نے [حالتِ احرام میں] ہرن کا شکار کرنے والے کو سزا نہ دی، اس مسئلہ میں ابو عثمان عن ابن مسعود کے حوالے سے نبی پاک سے روایت ہے)

(مستفتیا) اکثر کے ہاں یہی ہے، حدیثِ باب میں مذکور: (فاستفتى رسول الخ) سے بھی اس کی تائید ملتی ہے،

کشمیہنی کے نسخہ میں: (مستعینا) ہے، (دون الحد) کی تقیید مقتضی ہے کہ جس نے کسی ایسے گناہ کا ارتکاب کیا جو موجبِ حد ہو تو اس پر عقوبت ہے چاہے توبہ بھی کر لے، اوائل الحدود میں اس بارے اختلاف کا ذکر گزرا، جہاں تک تقییدِ اخیر تو اس کے لئے کوئی مفہوم نہیں بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اس کا ذکر اس کی توبہ پر دلالت کیلئے ہوا۔ (قال عطاء الخ) یعنی جس نے خبر دی تھی کہ وہ معصیت میں واقع ہوا ہے حتی کہ آپ کے ہمراہ نماز بھی ادا کی تو نماز کے بعد آپ نے اسے آگاہ کیا کہ اس کی نماز نے اس کا گناہ مٹا ڈالا ہے۔ (وقال ابن جریج الخ) اس کی مفصل شرح کتاب الصیام میں گزری، اس کے کسی طریق میں مذکور نہیں کہ آپ نے اسے کوئی عقوبت دی تھی۔ (ولم یعاقب عمر الخ) اس کے ساتھ اس روایت کی طرف اشارہ کیا جسے مالک نے منقطعاً نقل کیا، سعید بن منصور نے اسے بسند صحیح قبیصہ بن جابر سے نقل کیا کہ ہم حج کیلئے نکلے تو میرے سامنے ایک ہرن نمودار ہوا جسے میں نے پتھر مارا تو وہ مر گیا، مکہ آئے تو ہم نے حضرت عمرؓ سے اس بارے پوچھا انہوں نے عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے مشورہ کیا اور انہوں نے بکری (فدیہ میں قربان کرنے) کا فیصلہ دیا، میں نے کہا امیر المومنین کو خود اس مسئلہ کا علم نہ تھا حتی کہ کسی اور سے پوچھا، اس پر مجھ پر درہ بلند کیا اور کہا حرم میں شکار کو مارتے ہو اور فیصلہ کی توہین کرتے ہو، اللہ تعالیٰ نے کہا ہے: (یحکم به ذوا عدل منکم) [المائدۃ : ۹۵] (یعنی اگر کوئی محرم ہو کر حرم میں شکار مارے تو دو عدل والے اس کا فیصلہ کریں کہ اب فدیہ میں اس کے ذمہ کس جانور کی قربانی ہے) اور یہ ابن عوفؓ ہیں اور میں عمرؓ! یہ ترجمہ میں اس منفی (یعنی جس امر کی نفی کی گئی ہے یعنی عدم عقوبت) کے معارض نہیں کیونکہ حضرت عمرؓ نے ان پر درہ بلند کیا جب طعن فی الحکم کیا وگرنہ اگر مجرد اس فعلِ مذکور کی وجہ سے کوئی عقوبت واجب ہوتی تو اسے موخر نہ کرتے۔

(وفیه عن أبی عثمان الخ) یعنی ترجمہ میں ذکر کردہ حکم کے معنی میں ابوعثمان عن ابن مسعودؓ کے طریق سے ایک حدیث بھی ہے، کشمیہنی نے (مثله) بھی مزاد کیا مگر اس زیادت کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اسکا ظاہر یہ ہو جائے گا کہ نبی اکرم نے صاحبِ ظمی سے معاقبہ نہ کیا، بعض نسخوں میں (عن أبی مسعود) ہے یہ غلطی ہے، درست ابن مسعود ہے، اسے بخاری نے کتاب الصلاۃ کے اوائل کے باب (الصلاۃ کفارۃ) کے تحت سلیمان تیمی عن ابی عثمان سے موصول کیا اس کے شروع میں ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے بوس و کنار کیا تو نبی اکرم کے پاس آیا اور اس سے آگاہ کیا تو یہ آیت نازل ہوئی: (أقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ) [هود: ۱۱۴] اس کی شرح تفسیر سورہ ہود میں گزری ہے، اس شخص کے نام کی بابت اصح یہ ہے کہ وہ ابوالیسر کعب بن عمرو انصاریؓ تھے، اس قسم کا واقعہ کئی اور لوگوں کے ساتھ بھی پیش آیا۔

- 6821حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ -رضى الله عنه -أَنَّ رَجُلاً وَقَعَ بِامْرَأَتِهِ فِى رَمَضَانَ ، فَاسْتَفْتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً قَالَ لاَ قَالَ هَلْ تَسْتَطِيعُ صِيَامَ شَهْرَيْنِ قَالَ لاَ قَالَ فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا

أطرافه 1936، 1937، 2600، 5368، 6087، 6164، 6709، 6710، 6711 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۱۲۷)

- 6822 وَقَالَ اللَّيْثُ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْحَارِثِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَبَّادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أَتَى رَجُلٌ النَّبِىَّ ﷺ فِى الْمَسْجِدِ قَالَ احْتَرَقْتُ .قَالَ مِمَّ ذَاكَ قَالَ وَقَعْتُ بِامْرَأَتِى فِى رَمَضَانَ .قَالَ لَهُ تَصَدَّقْ

قَالَ مَا عِنْدِى شَىْءٌ فَجَلَسَ وَأَتَاهُ إِنْسَانٌ يَسُوقُ حِمَارًا وَمَعَهُ طَعَامٌ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ مَا أَدْرِى مَا هُوَ -إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ أَيْنَ الْمُحْتَرِقُ فَقَالَ هَا أَنَا ذَا قَالَ خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ قَالَ عَلَى أَحْوَجَ مِنِّى مَا لأَهْلِى طَعَامٌ قَالَ فَكُلُوهُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَدِيثُ الأَوَّلُ أَبْيَنُ قَوْلُهُ أَطْعِمْ أَهْلَكَ

.طرفه - 1935 (سابقہ)

(عن حميدى الخ) عبدالرحمٰن سے مراد ابن عوف ؓ ہیں کتاب الصیام یہ مفصل طور سے مشروحا گزری۔ (وقال الليث الخ) اسے بخاری نے تاریخِ صغیر میں عبداللہ بن صالح عنہ سے موصول کیا، طبرانی کی اوسط اور اسماعیلی کی مستخرج میں بھی یہ موصول ہے۔ (عن عمر الخ) لیث کی اس میں ایک اور سند بھی جسے مسلم نے قتیبہ اور محمد بن رمح کلاہما عن لیث سے نقل کیا جو یحی انصاری عن محمد بن جعفر بن زبیر سے اس کے راوی ہیں، الصیام میں ایک اور سند کے ساتھ بھی یحی بن سعید سے موصولا گزری ہے، اسے مسلم نے عبداللہ بن وہب عن عمرو بن حارث سے نقل کیا۔ (عن عبد الرحمن بن قاسم) یعنی ابن محمد بن ابوبکر صدیق ؓ، محمد بن جعفر حضرت زبیر بن عوام ؓ کے پوتے ہیں عباد ان کے عمزاد تھے ابن وہب عن عمرو بن حارث کی روایت میں ہے: (أن محمد بن جعفر بن الزبير حدثه أن عباد بن عبد الله حدثه)۔ (عن عائشه) ابن وہب کی روایت میں: (أنه سمع عائشة) ہے۔ (في المسجد) ابن وہب نے: (في رمضان) کا بھی ذکر کیا۔ (احترقت) ان کی روایت میں یہ مکرر ہے۔ (مم ذلك) ابن وہب کی روایت میں ہے: (فسأله عن شأنه)۔ (ما عندي شيء) ابن وہب کے ہاں ہے یارسول اللہ میرے پاس کچھ بھی نہیں اور میں اس پر قادر بھی نہیں۔ (فقال عبد الرحمن) یعنی ابن قاسم۔ (ما أدري ما هو) یہ عبدالرحمٰن کا مقول ہے، کشمیہنی کے ہاں (قال) ہے یعنی فاء کے بغیر، لیث کی روایت میں یہ مذکور نہیں، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (عرقان فيهما طعام) اس میں ہے ابوصالح نے لیث سے (عرق) نقل کیا، عبدالوہاب ثقفی اور یزید بن ہارون نے بھی یحی سے یہی نقل کیا بقول اسماعیلی عرقان محفوظ نہیں۔

(أين المحترق) ابن وہب نے: (آنفا) بھی ذکر کیا۔ (على أحوج منى) یہ استفہام ہے جس کی اداۃ (یعنی حرف استفہام) محذوف ہے، ابن وہب کی روایت میں ہے: (أ غيرنا) ای (على غيرنا)۔ (ما لأهلي طعام) روایتِ ابن وہب میں ہے: (إنا لجياعٌ ما لَنَا شيء)۔ (فكلوا) ابن وہب کے ہاں: (فكلوه) ہے، اسکی مفصل شرح کتاب الصیام میں گزری۔

- 27 باب إِذَا أَقَرَّ بِالْحَدِّ وَلَمْ يُبَيِّنْ هَلْ لِلإِمَامِ أَنْ يَسْتُرَ عَلَيْهِ

(کیا حاکم کو اپنے سامنے حد کا اقرار کرنے والے کی پردہ پوشی کا حق ہے؟)

سابقہ باب میں اسی معنی پر مشتمل حدیثِ ابوامامہ ؓ کا ذکر ہوا۔

- 6823حَدَّثَنِى عَبْدُ الْقُدُّوسِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنِى عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ الْكِلاَبِىُّ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ

بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ قَالَ وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ قَالَ وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَصَلَّى مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ ﷺ الصَّلَاةَ قَامَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْ فِيَّ كِتَابَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ قَدْ صَلَّيْتَ مَعَنَا قَالَ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ ذَنْبَكَ أَوْ قَالَ حَدَّكَ

ترجمہ: حضرت انس کہتے ہیں میں نبی پاک کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور کہا مجھ سے موجب حد گناہ سرزد ہوا ہے آپ اسے مجھ پر نافذ کریں، کہتے ہیں اس اثناء نماز کا وقت ہوا تو اس نے بھی لوگوں کے ہمراہ نبی پاک کی اقتداء میں نماز ادا کی فارغ ہوئے تو پھر وہی بات کہی تو آپ نے فرمایا کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز ادا نہیں کی؟ عرض کیا جی! فرمایا اللہ نے تیرا گناہ معاف کر دیا ہے۔

شیخِ بخاری کے دادا کا نام عبدالکبیر بن شعیب بن حبحاب ہے، یہ بصری صدوق ہیں ان کی صحیح بخاری میں یہی ایک حدیث ہے، عمرو بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں الادب وغیرہ میں ان سے بلا واسطہ تخریج کیا ہے حافظ ابوبکر برزنجی نے اس حدیث کی صحت میں طعن کیا حالانکہ یہ متفق علیہ ہے اور کہا یہ منکر ہے اس میں عمرو بن عاصم نے وہم کیا ہے پھر اس میں ہمام بن یحی ہیں، یحی بن سعید ان پر راضی نہ تھے اور کہا کرتے تھے ابان عطار ان سے امثل ہیں، بقول ابن حجر وجہِ وہم بیان نہیں کی، جہاں تک اس کے منکر ہونے کا ان کا اطلاق تو یہ ان کے طریقہ پر ہے کہ وہ ہر ایسی روایت کو منکر قرار دیتے ہیں جس کے ساتھ کوئی راوی منفرد ہو جب کوئی اس کا متابع نہ ہو لیکن اس کا جواب دیا سکتا ہے کہ اگرچہ ہمام اور نہ عمرو کیلئے اس میں کوئی متابع ہے مگر ابوامامہ کی مشار الیہ حدیث اس کی شاہد ہے، اسی طرف توجہ مبذول کرتے ہوئے مسلم نے اس کے عقب میں اسے نقل کیا۔

(فجاء رجل الخ) ان کے نام سے واقف نہ ہو سکا لیکن بعض حضرات نے اسے اور ابن مسعودؓ کی روایت میں مذکور قصہ کو ایک قرار دیا ہے مگر یہ جید نہیں کیونکہ دونوں قصوں میں فرق ہے، تعدد کی طرف ہی بخاری ان دونوں تراجم میں مائل ہوئے ہیں تو اول کو اس گناہ کے اقرار پر محمول کیا جو موجبِ حد نہیں کیونکہ صراحت سے کہا: (غير أني لم أجامعها) جبکہ دوسرے قصہ کو موجبِ حد پر محمول کیا ہے اس لئے کہ یہی اس شخص کا ظاہرِ قول ہے جہاں تک وہ حضرات جنہوں نے دونوں کو ایک قرار دیا انہوں نے تاویل کی کہ شائد ایسے فعل کو جو حد کا موجب نہ تھا، حد سمجھ لیا یا اپنے اس فعل (یعنی بوس و کنار) کا استعظام کرتے ہوئے خیال کیا کہ اس میں حد ہوگی، حدیثِ انسؓ کیلئے اوزاعی عن شداد ابی عمار عن واثلہؓ سے شاہد بھی ہے۔

(ولم يسأله عنه) یعنی اس فعل بارے کوئی استفسار نہ کیا، مسلم کی ابوامامہ سے روایت میں ہے: (فسكت عنه ثم عاد) - (وحضرت الصلاة) روایتِ ابوامامہ میں ہے: (وأقيمت)۔ (أليس الخ) حدیثِ ابوامامہ میں ہے: (أليس حيث خرجت من بيتك توضأت فأحسنت الوضوء؟ قال بلى قال ثم شهدت معنا الصلاة ؟ قال نعم)(یعنی کیا تم گھر سے وضوء کر کے نہیں چلے پھر ہمارے ساتھ نماز ادا کی ہے؟ کہا جی ہاں)۔ (ذنبك أوقال حدك) مسلم کی حسن بن علی حلوانی عن عمرو بن عاصم سے روایت میں ہے: (قد غفر لك) ابوامامہ کی روایت میں شک کے ساتھ ہے اس کے الفاظ ہیں: (فإن

الله قد غفر لك ذنبك أو قال حدك) ، اس حکم بارے علماء کے کئی نقطہ ہائے نظر ہیں تو ترجمہ بخاری کا ظاہر اسے ابہاماً کسی حد کے معترف پر محمول کرنا ہے بغیر اسکی تفسیر کئے تو اس صورت میں حاکم پر لازم نہیں کہ اقامتِ حد کرے اگر وہ توبہ کر لے! خطابی نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ ممکن ہے کہ نبی اکرم وحی کے ذریعہ مطلع کر دئے گئے ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا گناہ معاف کر دیا ہے کیونکہ یہ واقعۂ عین ہے وگرنہ آپ بالضرور اس کی تفصیل کی بابت استفسار کرتے اور (اگر موجبِ حد جرم کا ارتکاب کیا ہوتا تو) حد لاگو کرتے اس حدیث بارے یہ بھی کہا کہ (اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ) حدود کی بابت کشف کی کوشش نہ کی جائے بلکہ جس حد تک ممکن ہو انہیں ٹالا جائے، اس شخص نے چونکہ اپنے معاملہ کا افصاح نہ کیا تھا کہ کیوں اس پر حد لازم ہوگئی ہے تو شائد صغیرہ گناہ کا ارتکاب کیا ہو اور اسے کبیرہ خیال کر لیا ہو جو موجبِ حد ہو تو نبی اکرم نے اس کا کشف نہ کیا کیونکہ ایجابِ حد احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا یا پھر پردہ پوشی کو ترجیح دی اور خیال فرمایا کہ اس پر اقامتِ حد کے تعرض میں ندم ورجوع ہے

علماء نے موجبِ حد جرم کے مقر کو تلقین بالرجوع کرنا مستحب قرار دیا ہے یا بالتعریض اور یا اس سے اوضح کے ساتھ تا کہ حد اس سے ٹل جائے، نووی اور ایک جماعت نے جزم کیا کہ جس فعل کا وہ مرتکب ہوا وہ صغیر تھا (یعنی موجبِ حد نہ تھا) کیونکہ بقیہ حدیث میں مذکور ہے کہ نماز اس کا کفارہ ہوگئی تو ان کا یہ جزم اس بناء پر ہے کہ نمازیں جن گناہوں کا کفارہ ہو جاتی ہیں وہ صغائر ہیں نہ کہ کبائر اور یہی اکثر واغلب ہے، نمازیں کبھی بعض کبائر کا کفارہ بھی بن سکتی ہیں مثلا اس شخص کیلئے جو کثرت سے نفلی نمازیں ادا کرتا ہے اس طور کہ وہ صغیرہ گناہوں کی کثیر تعداد کو مکفر کر دیں یا کلیۃً انہیں مٹا ڈالیں اور مثلا اس کے ذمہ ایک ہی کبیرہ گناہ باقی رہا ہو تو فرض نماز اس کا کفارہ بن سکتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ محسنِ اعمال کا اجر ضائع نہیں کرتا، بقول ابن حجر ابوبکر برزنجی کی محمد بن عبدالملک واسطی عن عمرو بن عاصم سے حدیثِ باب والی سند کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ اس نے کہا: (يا رسول الله أني زنيت فأقِمْ عليَّ الحدَّ) تو بعض علماء نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ جو زنا نہ تھا اس نے اسے زنا خیال کیا اسی لئے (بقول نبوی) نماز اس کے فعل کا کفارہ بن گئی تھی، اس سے تمسک کر سکتے ہیں وہ حضرات جو قائل ہیں کہ توبہ تائب ہو کر آنے والے سے حد ساقط ہو جاتی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ راوی نے اسے زنا کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا ہو کیونکہ اس نے کہا تھا: (أصبت حدا) تو اپنے حسبِ ظن اسے بالمعنی روایت کر دیا، اصل وہ جو صحیح میں ہے اسی پر عمرو بن عاصم سے اس سند کے ساتھ حفاظ متفق ہیں، یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اس مذکور شخص کے ساتھ مختص ہو کیونکہ نبی اکرم نے خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی اس نماز کو اس کی حد کا کفارہ بنا دیا ہے تو ایسی بات صرف بطریقِ وحی ہی جانی جا سکتی ہے تو کسی اور کیلئے یہ حکم مستمر نہیں اور اب وحی کا سلسلہ تو منقطع ہے (لہذا یہ اسی کے ساتھ خاص ہے)

اس کے ظاہر کے ساتھ تمسک کیا صاحب الہدی نے چنانچہ ابوامامہ کی مذکورہ حدیث کے بارہ میں لکھا لوگوں کے اس میں تین مذاہب ہیں ایک یہ کہ حد واجب نہیں ہوتی مگر اس کی تعیین اور معترف کی طرف سے اقرار (اور اس پہ قائم رہنے) کے ساتھ، دوم کہ یہ اسی شخص کے ساتھ خاص ہے، سوم کہ حد توبہ کے ساتھ ساقط ہو جاتی ہے! بقول ان کے یہ اصح المسالک ہے (یعنی وہ حد جس میں کسی کی طرف سے اس کے خلاف دعوی قائم نہ ہو اور نہ کسی طرف سے اس کا معاملہ قاضی کے ہاں اٹھایا گیا ہو) اس کی تقویت اس امر سے کی کہ وہ نیکی جو اس کے اس رضا کارانہ اعتراف سے اسے حاصل ہوئی جو فقط اللہ کی خشیت کے بموجب تھا اس برائی کے مقاوِم تھی جو اس سے سرزد ہوئی

کیونکہ حدود کی حکمت ردع عن عود ہے اور اس کی صنیع اس کے عدم ارتداع پر دال تھی تو اس کے مدِ نظر اس سے رفع حد مناسب تھی (جب ایک طریق میں ثابت ہے کہ اس نے کہا: غير أني لم أجامعها تو بات واضح ہے کہ موجبِ حد فعل کا ارتکاب نہیں کیا تھا)۔

- 28 باب هَلْ يَقُولُ الإِمَامُ لِلْمُقِرِّ لَعَلَّكَ لَمَسْتَ أَوْ غَمَزْتَ

(حاکم موجب حد جرم کے مقِر سے اچھی طرح چھان بین کرے)

یعنی مقر بالزنا سے، یہ ترجمہ حد کے مقر کو حاکم کی تلقین بالرجوع کے جواز کے اثبات میں باندھا گیا ہے، بعض نے اسے اس شخص کے ساتھ خاص کیا جس کی بابت گمان کیا جائے کہ اس نے غلطی کی ہے یا ناواقفی کا شکار ہوا۔

- 6824حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ سَمِعْتُ يَعْلَى بْنَ حَكِيمٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ قَالَ لَمَّا أَتَى مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهُ لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ أَوْ غَمَزْتَ أَوْ نَظَرْتَ قَالَ لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ .قَالَ أَنِكْتَهَا لاَ يَكْنِي قَالَ فَعِنْدَ ذَلِكَ أَمَرَ بِرَجْمِهِ

ترجمہ: ابن عباس کہتے ہیں جب حضرت ماعز نبی پاک کے پاس آئے [اور اقرارِ زنا کیا] تو آپ نے پوچھا شائد تم نے بوسہ دیا یا یا اشارہ کیا یا آنکھ ماری ہو؟ اس نے کہا نہیں اے اللہ کے رسول، فرمایا اچھا تو تم نے ہمبستری کی، اب کنایہ سے کام نہ لیا کہتے ہیں اب کہ اسے رجم کا حکم دے دیا۔

(سمعت يعلى) ابوداؤد کے ہاں موسی بن اسماعیل عن جریر بن حازم سے روایت میں: (حدثني يعلى) ہے اور ان کے والد کا نام ذکر نہیں کیا جس سے بعض سمجھے کہ یہ یعلی ابن مسلم ہیں مگر ایسا نہیں کیونکہ اسنادِ باب میں ان کے ابن حکم ہونے کی تصریح ہے۔ (عن ابن عباس) موسی نے اپنی روایت میں ان کا حوالہ ذکر نہیں کیا بلکہ اسے مرسل کیا، ابوداؤد نے اس طرف اشارہ کیا گویا بخاری نے اس علت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ وہب بن جریر نے اسے موصولاً ذکر کیا ہے اور دوسروں کی نسبت اپنے والد کی حدیث سے وہ زیادہ باخبر ہیں اور پھر حفظ واتقان میں وہ موسی سے کمتر نہیں اور اس لئے کہ اصلِ حدیث ابن عباسؓ سے معروف ہے چنانچہ اسے احمد اور ابوداؤد نے خالد حذاء عن عکرمہ عن ابن عباسؓ سے تخریج کیا ہے اور مسلم نے اس کی ایک اور طریق کے ساتھ سعید بن جبیر عن ابن عباسؓ سے تخریج کی۔

(لما أتى ماعز الخ) حذاء کی روایت میں ہے: (ماعزؓ بن مالك أتى النبي) کہ نبی اکرم کے پاس آئے اور کہا کہ اس نے زنا کیا ہے تو آپ نے ان سے اعراض کیا تو اس نے کئی دفعہ اعادہ کیا تو آپ نے ان کی قوم سے پوچھا کیا وہ دیوانہ ہے؟ انہوں نے کہا نہیں ایسی کوئی بات نہیں، اسکی سند بخاری کی شرط پر ہے، طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا کہ یزید بن زریع اس کے ساتھ حذاء سے متفرد ہیں۔

(لعلك قبلت) مفعول کو معلوم ہونے کی وجہ سے حذف کیا، محلِ تقبیل کی بھی تعیین نہیں کی، غمز آنکھ، ہاتھ یا اشارہ سے کچھ کہنے کو کہتے ہیں، یا (غمزت بيدك) سے مراد جَس (یعنی لمس) یا کسی کے عضو پر اسے رکھنا ہے، اسی طرف قولہ (لمست)

اشارت کناں ہے بجائے (غمزت) کے، اسماعیلی کے ہاں یزید بن ہارون عن جریر بن حازم کی روایت میں ہے: (لعلك قبلت أو لمست) - (أو نظرت) یعنی ہوسکتا ہے تم نے ان مذکورہ تینوں افعال میں سے کوئی فعل کیا ہو اور اس پر زنا کا اطلاق کرلیا ہو؟ تو اس میں صحیح میں مخرج حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں ہے: (العین تزنی وزناها النظر) (یعنی آنکھ بھی زنا کرتی ہے اور اسکا زنا نظر بازی ہے) دونوں یا ایک کے ہاں اس کے بعض طرق میں (اس ضمن میں) زبان ہاتھ، پاؤں اور کان کا بھی ذکر ہے، ابو داؤد نے منہ کا بھی اضافہ کیا، شیخین کے ہاں اس کے بعد ہے: (والفرج یصدق ذلك أو یکذبه) ترمذی وغیرہ میں ابو موسی اشعریؓ سے مرفوع روایت میں ہے: (کُلُّ عَینٍ زَانیة)۔

(وأنکتها لا یکنی) یعنی اسی مذکورہ لفظ کے ساتھ تلفظ کیا کسی اور لفظ کے ساتھ اس سے کنایہ نہیں کیا، روایتِ خالد میں ہے: (أو فعلت بها) گویا یہ کنایہ ان سے یا ان کے شیخ سے صادر ہوا کیونکہ روایتِ باب میں تصریح ہے کہ آپ نے کنایہ استعمال نہیں کیا، ابو ہریرہؓ کی مشار الیہ روایت میں جسے ابو داؤد نے باب (لا یرجم المجنون) میں نقل کیا، کئی زیادات ہیں۔ (أمر برجمه) حذاء نے مزید یہ ذکر کیا: (فانطلق به فرجم ولم یصل علیه)۔

- 29 باب سُؤَالِ الإِمَامِ الْمُقِرَّ هَلْ أَحْصَنْتَ (حاکم زنا کے مقر سے پوچھے کیا شادی شدہ ہو؟)

احصان سے یہاں مراد تزوج اور مباشرت ہے۔

- 6825حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِى اللَّيْثُ حَدَّثَنِى عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ وَأَبِى سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ مِنَ النَّاسِ وَهُوَ فِى الْمَسْجِدِ فَنَادَاهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّى زَنَيْتُ يُرِيدُ نَفْسَهُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِىُّ ﷺ فَتَنَحَّى لِشِقِّ وَجْهِهِ الَّذِى أَعْرَضَ قِبَلَهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّى زَنَيْتُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ فَجَاءَ لِشِقِّ وَجْهِ النَّبِىِّ ﷺ الَّذِى أَعْرَضَ عَنْهُ فَلَمَّا شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ دَعَاهُ النَّبِىُّ ﷺ فَقَالَ أَبِكَ جُنُونٌ .قَالَ لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ .فَقَالَ أَحْصَنْتَ قَالَ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ .قَالَ اذْهَبُوا فَارْجُمُوهُ.

أطرافه 5271، 6815، - 7167 (اسی جلد کا سابقہ نمبر).

- 6826قَالَ ابْنُ شِهَابٍ أَخْبَرَنِى مَنْ سَمِعَ جَابِرًا قَالَ فَكُنْتُ فِيمَنْ رَجَمَهُ فَرَجَمْنَاهُ بِالْمُصَلَّى فَلَمَّا أَذْلَقَتْهُ الْحِجَارَةُ جَمَزَ حَتَّى أَدْرَكْنَاهُ بِالْحَرَّةِ فَرَجَمْنَاهُ .

أطرافه 5270، 5272، 6814، 6816، 6820، - 7168 (سابقہ)

(من الناس) یعنی اکابر اور مشہور لوگوں میں سے نہ تھا۔ (یرید نفسه) یعنی اپنے یا کسی اور کیلئے استفتاء کی غرض سے نہیں

آئے بلکہ اپنے آپ کیلئے اعترافِ زنا کرتے آئے تا کہ شرعاً اس پر جو ہے اسے نافذ کیا جائے ، اس حدیث کے فوائد باب (لا یرجم المجنون) میں بیان ہو چکے ہیں ، ابن تین لکھتے ہیں معترف بالزنا سے یہ سوال کرنے کا محلِ مشروعیت تب جب یہ معلوم نہ ہو کہ آیا اس نے تزوجِ صحیح کیا تھا اور دخول بھی ہوا تھا لیکن جب یہ سب معلوم ہو تو اس بارے استفسار نہیں کیا جائے گا پھر مالکیہ سے اس شخص کی بابت تفصیل نقل کی ہے جس کے شادی شدہ ہونے کا تو علم ہو مگر اس سے اقرار بالدخول مسموع نہ ہو، تو کہا گیا ہے جس نے ایک رات اپنی منکوحہ کے ساتھ گزاری ہو (وہ اگر دخول کا انکار کرے بھی) تو اس کا انکار قبول نہ ہوگا، بعض نے اس سے زائد مدت کا کہا، کیا ایسے شخص کو شادی شدہ کی حد ماری جائے یا کنوارے کی؟ کنوارے کی حد مارنا ارجح ہے اسی طرح اگر شوہر نے اعتراف بالجماع کیا پھر اس نے کہہ دیا میں نے اس لئے اعتراف کیا تھا تا کہ (لأملك الرجعة) (یعنی رجوع کرنے کے اختیار کا مالک رہوں) یا خاتون نے اعتراف کیا پھر (مکر گئی اور) کہا میں نے ایسا اس لئے کہا تھا تا کہ پورا حقِ مہر وصول کر سکوں تو دونوں میں سے ہر ایک کو کنوارے کی حد ماری جائے گی، دوسروں کے ہاں اس صورت میں اصلاً ہی حد رفع ہو جائے گی ، طحاوی نے اپنے اصحاب سے نقل کیا کہ جس نے کسی کو یا زانی کہہ کر مخاطب کیا اور اس نے تصدیق کی تو قائل کو کوڑوں کی حد ماری جائے گی، مصدق کو نہیں، بقول زفر بلکہ (مقول لہ جس نے تصدیق کی) کو حد ماری جائے گی بقول ابن حجر جمہور کا بھی یہی قول ہے، طحاوی نے زفر کے قول کو راجح قرار دیا اور حدیثِ باب سے استدلال کیا اور یہ کہ نبی اکرم نے ماعزؓ سے کہا تھا کیا مجھے جو بات پہنچی، صحیح ہے کہ تم نے زنا کیا ہے؟ انہوں نے اثبات میں جواب دیا تو حد نافذ کی، کہتے ہیں اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے کسی سے کہا میرے تمہارے ذمہ ہزار درہم ہیں تو اس نے کہا تم نے ٹھیک کہا تو اب اس کے ذمہ اس رقم کی ادائیگی لازم ہے۔

30 - باب الاِعْتِرَافِ بِالزِّنَا (زنا کا اعتراف)

اعتراف کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ باب کی دونوں حدیثوں میں یہ واقع ہے! قصہِ ماعزؓ کی شرح میں اس نقطہ پر بحث بھی گزری ہے کہ آیا اقرار بالزنا میں تکریر کی شرط ہے یا نہیں؟ ایک دفعہ کے اعتراف پر اکتفاء کرنے والوں نے حدیث میں مذکور اعتراف سے احتجاج کیا، یہ قصہِ ماعزؓ میں واقع تکرار اعتراف کے معارض نہیں کیونکہ یہ واقعہِ حال ہے جیسا کہ گزرا۔

6827و - 6828 حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ قَالَ حَفِظْنَاهُ مِنْ فِی الزُّهْرِیِّ قَالَ أَخْبَرَنِی عُبَیْدُ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَیْرَةَ وَزَیْدَ بْنَ خَالِدٍ قَالاَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِیِّ ﷺ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ أَنْشُدُكَ اللَّهَ إِلاَّ قَضَیْتَ بَیْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَامَ خَصْمُهُ وَكَانَ أَفْقَهَ مِنْهُ فَقَالَ اقْضِ بَیْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأْذَنْ لِی قَالَ قُلْ قَالَ إِنَّ ابْنِی كَانَ عَسِیفًا عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَافْتَدَیْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَخَادِمٍ ثُمَّ سَأَلْتُ رِجَالاً مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِی أَنَّ عَلَى ابْنِی جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِیبَ عَامٍ وَعَلَى امْرَأَتِهِ الرَّجْمَ فَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ وَالَّذِی نَفْسِی بِیَدِهِ لأَقْضِیَنَّ بَیْنَكُمَا

بِكِتَابِ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ الْمِائَةُ شَاةٍ وَالْخَادِمُ رَدٌّ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَاغْدُ يَا أُنَيْسُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا فَغَدَا عَلَيْهَا فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا قُلْتُ لِسُفْيَانَ لَمْ يَقُلْ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَقَالَ أَشُكُّ فِيهَا مِنَ الزُّهْرِيِّ فَرُبَّمَا قُلْتُهَا وَرُبَّمَا سَكَتُّ

.حدیث 6827أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6833، 6835، 6842، 6859، 7193، 7258، 7260، - 7278 حدیث 6828أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6831، 6836، 6843، 6860، 7194، 7259، - 7279 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۱۶۱)

شیخِ بخاری ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (حفظناه الخ) حمیدی کی سفیان سے روایت میں: (حدثنا الزهري) ہے، عبدالجبار بن علاء عن سفیان کی اسماعیلی کے ہاں روایت میں ہے: (سمعت الزهري)۔ (أخبرني عبيد الله) حمیدی نے (ابن عبد الله بن عتبة) بھی مزاد کیا۔(سمع أبا هريرة وزيد الخ) حمیدی کی روایت میں ہے: (عن زيد بن خالد الجهني وأبي هريرة وشبل) نسائی کے ہاں احمد اور قتیبہ، ابن ماجہ کے ہاں ہشام بن عمار، ابوبکر بن ابوشیبہ اور محمد بن صباح اور اسماعیلی کے ہاں عمرو بن علی، عبدالجبار بن علاء، ولید بن شجاع، ابوخیثمہ، یعقوب دورقی اور ابراہیم بن سعید جوہری اور دوسروں نے بھی سفیان سے یہی ذکر کیا، اسے ترمذی نے نصر بن علی اور کئی ایک کے حوالے کے ساتھ سفیان سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (سمعت من أبي هريرة و زيد بن خالد و شبل لأنهم كانوا عند النبي ﷺ) ترمذی کہتے ہیں یہ سفیان کا وہم ہے، اس سند کے ساتھ زہری سے دراصل یہ حدیث مروی ہے: (إذا زنت الأمة الخ) تو اس میں شبل مذکور ہیں جبکہ حدیثِ باب کی سند میں شبل موجود نہیں تو سفیان نے وہم کرتے ہوئے دونوں سندوں کو ایک کر دیا، بقول ابن حجر اس حدیث کے ان کے صحیحین میں مخرج اس طریق میں شبل کا ذکر ساقط ہے کئی اور طرق کے ساتھ بھی زہری سے اسکی تخریج کی ان میں مالک، لیث اور صالح بن کیسان ہیں بخاری کے ہاں ابن ابوذئب اور شعیب بن حمزہ اور مسلم کے ہاں یونس بن یزید اور معمر بھی زہری سے اسکے راوی ہیں سب نے شبل کا ذکر نہیں کیا، بقول ترمذی شبل کو تو شرفِ صحبت ہی حاصل نہیں ہے، صحیح وہ جو زبیدی، یونس اور ابن اخی الزہری نے زہری سے (عن عبيد الله عن شبل بن خالد عن عبد الله بن مالك الأوسي عن النبي ﷺفي الأمة إذا زنت الخ) نقل کیا بقول ابن حجر زبیدی کی روایت نسائی نے تخریج کی ہے اسے انہوں نے یونس عن زہری کے طریق سے بھی نقل کیا اس طریق کے ساتھ صحاح ستہ میں سے صرف سنن نسائی میں ہے اس میں: (كنت عند النبي) مذکور نہیں۔

(كنا عند النبي) روایتِ شعیب میں ہے: (بينما نحن عند النبي) ابن ابوذئب کی روایت میں یہ بھی ہے: (وهو جالس في المسجد)۔ (فقام رجل) آمدہ ابن ابوذئب کی روایت میں اور الاحکام میں مذکور صالح بن کیسان اور الشروط میں گزری لیث کی روایت میں ہے: (أن رجلا من الأعراب جاء إلى النبي ﷺ وهو جالس) الاحکام کی روایتِ شعیب میں ہے: (إذ قام رجل من الأعراب) مالک کی آمدہ روایت میں ہے: (أن رجلين اختصما)۔ (أنشدك الله) لیث

کی روایت میں ہے: (فقال يا رسول الله أنشدك الله) اى أسألك بالله (یعنی اللہ کا واسطہ دے کر آپ سے پوچھتا ہوں) انشدک میں (أذكرك) کا معنی مضمن ہے تو باء کو حذف کیا ای (أذكرك رافعا نشيدى أى صوتى) (یعنی اپنی آوازِ بلند سے آپ سے پوچھتا ہوں) یہ اسکی اصل ہے پھر ہر مطلوبِ موکد میں یہ مستعمل ہوا اگر چہ وہاں کوئی رفعِ صوت نہ بھی ہو، اس تقریر سے اس اشکال کا ایراد مندفع ہوا کہ کیونکر نبی اکرم کے سامنے آواز کو بلند کیا حالانکہ اس سے قرآن میں نہی مذکور ہے، اس اشکال کا یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اعرابی تھا اور اسے اس نہی کا علم نہ تھا (یعنی اگر انشدک اسکے اصلی اور وصفی معنی پر معمول کیا جائے) یا نہی کا تعلق اس وقت جب نبی اکرم محوِ تکلم ہوں ظاہرِ آیت کو مدنظر رکھتے ہوئے (کیونکہ قرآن کے الفاظ ہیں: لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى، یعنی نبی کی آواز سے اپنی آوازیں بلند نہ کرو، گویا جب آپ خطبہ یا وعظ دے رہے ہوں یا کوئی عام کلام میں مشغول ہوں) ابوعلی فارسی نے ذکر کیا کہ بعض نے اسے ہمزہ کی پیش اور شین کی زیر کے ساتھ روایت کیا ہے، اسے غلط قرار دیا۔

(إلا قضيت بيننا بكتاب الله) لیث کی روایت میں ہے: (إلا قضيت لى بكتاب الخ) کہا اس میں استثناء کے بعد بتاویل مصدر فعل کا استعمال ہے اگر چہ اس میں کوئی حرفِ مصدری موجود نہیں ہے معنوی احتیاج کی ضرورت کے مدنظر، یہ ان مواضع میں سے ہے جن میں فعل اسم کی جگہ میں واقع ہوتا ہے اور اسکے ساتھ وہ نفی مراد لی جاتی ہے جس میں مفعول محصور ہوتا ہے اور یہاں معنی یہ ہے: (لا أسألك إلا القضاء بكتاب الله) (یعنی میرا بس یہی آپ سے مطالبہ ہے کہ کتاب اللہ کے مطابق ہمارا فیصلہ کر دیں) یہ بھی محتمل ہے کہ (إلا) جوابِ قسم ہو کیونکہ اس میں معنائے حصر ہے، اس کی تقدیر ہے: (أسألك بالله لا تفعل شيئا إلا القضاء) (یعنی کہ ہر کام چھوڑ کر پہلے ہمارا فیصلہ فرما دیں) تو تاکید دراصل اس کے غیر کے ساتھ عدم تشاغُل کی وجہ سے واقع ہوئی نہ کہ اس لئے کہ قولہ (بكتاب الله) کا مفہوم میں کوئی دخل ہے، اس سے بعض کا ایراد کردہ یہ اشکال مندفع ہو جاتا ہے کہ نبی اکرم تو ہمیشہ کتاب اللہ کی روشنی میں ہی فیصلے کیا کرتے تھے پھر اس سوال اور اس کی تاکید کا کیا فائدہ؟ پھر اس معترض نے جواب دیا کہ یہ شخص جفاةِ اعراب (یعنی اعراب میں سے جو عموماً ذرا درشت مزاج ہوتے ہیں) سے تھا اور کتاب اللہ سے مراد اس مسئلہ سے متعلق اس کا حکم جو اس نے اپنے بندوں پر لکھا، بعض نے کہا مراد قرآن ہے اور یہی متبادر ہے، بقول ابن دقیق العید اول اولیٰ ہے کیونکہ رجم اور تغریب (یعنی جلا وطن کرنے) کا تو قرآن میں ذکر ہی نہیں مگر اللہ کے اتباعِ رسول کے امر کے واسطہ سے، بعض نے کہا ان کی یہ بات محلِ نظر ہے کیونکہ محتمل ہے کہ مراد وہ ہو جس کی یہ آیت متضمن ہے: (أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً) [النساء: ١١] تو نبی اکرم نے تبیین فرمائی کہ سبیلِ مذکور یہ ہے کہ کنوارے کو ضربیں لگائی جائیں اور جلا وطن کیا جائے اور شادی شدہ کو رجم کر دیا جائے! بقول ابن حجر یہ بھی بواسطہِ تبیین ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ کتاب اللہ سے مراد وہ آیت جس کی تلاوت منسوخ کر دی گئی جو یہ تھی: (الشيخ والشيخة إذا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا) اس کا بیان آگے آرہا ہے، بیضاوی نے یہی توجیہہ کی ہے اس پر تغریب باقی ہے، بعض نے کہا کتاب اللہ سے مراد جو اس میں بالباطل اکلِ مال سے نہی مذکور ہے کیونکہ فریقِ ثانی نے اس سے ریوڑ اور ایک لونڈی ناحق وصول کی ہوئی تھی اسی لئے فرمایا تمہارا ریوڑ اور تمہاری لونڈی تمہیں واپس ملے گی، مترجح یہ ہے کہ کتاب اللہ سے مراد جو اس قصہ کی سب جزئیات سے متعلق احکام ہیں جو آنجناب کے جواب میں مذکور ہوئے۔

(فقام خصمه الخ) مالک کی روایت میں ہے:(فقال الآخر وهو أفقَهُهُمَا) شرحِ ترمذی میں ہمارے استاذ صاحب لکھتے ہیں محتمل ہے کہ راویِ حدیث اس مقدمہ سے قبل سے ہی دونوں کو جانتے ہوں تو دوسرے شخص کا یہ وصف (اپنے حسبِ معلومات) کیا یا تو مطلقاً یا صرف اس قصہ میں یا استئذان اور لب ولہجہ کے حسنِ ادب سے اس کا اخذ کیا اور ممکن ہے اول شخص نے ایسا نہ کیا ہو اور وارد ہے کہ حسنِ سوال نصفِ علم ہے، اسے ابن سنی نے کتاب ریاضۃ المتعلمین میں ضعیف سند کے ساتھ حدیثِ مرفوع کے بطور ذکر کیا ہے۔ (فقال اقض بيننا الخ) مالک کی روایت میں (نبی اکرم کا جواب مذکور) ہے: (فقال أجل) لیث کی روایت میں ہے:(فقال نعم فاقض) ابن ابووہب اور شعیب کی روایتوں میں ہے: (فقال صدق اقض له يا رسول الله بكتاب الله)۔ (و ائذن لی) ابن ابوشیبہ نے سفیان سے : (حتى أقول) مزاد کیا، مالک کی روایت میں ہے:(أن أتكلم)۔ (قل) محمد بن یوسف کی روایت میں ہے: (فقال النبی ﷺ قل) روایتِ مالک میں ہے: (قال تكلم)۔ (قال) ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ قائل دوسرا شخص ہے، کرمانی نے جزم کیا کہ اول مراد ہے، اس میں ان کا استناد کتاب الصلح کی آدم عن ابن ابی ذئب کی روایت کے الفاظ:(فقال الأعرابی إن ابنی) سے ہے، اولِ حدیث میں قولہ:(جاء أعرابی) کے بعد اس میں ہے: (فقال خصمه) تو یہ زیادت شاذ ہے اور محفوظ وہی جو اس باب کی روایتِ سفیان کے سب طرق میں ہے، یہی الشروط کی عاصم بن علی عن ابن ابوذئب کی روایت میں ہے جو جماعت کے موافق ہے اسکے الفاظ ہیں:(فقال صدق اقض له يا رسول الله بكتاب الله إن ابنی الخ) تو اس میں اختلاف ابن ابوذئب پر ہے، مستخرج ابونعیم میں ابوبکر حنفی نے بھی آدم کی موافقت کی ہے جبکہ عاصم کی موافقت اسماعیلی کے ہاں یزید بن ہارون نے کی۔ (إن ابنی هذا) اس سے ظاہر ہوا کہ اس کا بیٹا بھی اس سمے موجود تھا، اکثر روایات اس اسمِ اشارہ سے خالی ہیں۔

(كان عسيفا على هذا) یہ اس متکلم کے خصم (یعنی دوسرا فریق جسکا اس کے ساتھ جھگڑا تھا) کیلئے جو اس عورت کا شوہر تھا دوسرا اسم اشارہ ہے، شعیب نے :(والعسيف الأجير) مزاد کیا، یہ تفسیر حدیث میں ادراج ہے گویا یہ قولِ زہری سے ہے کیونکہ ان کی عادت تھی کہ اکثر احادیث کی تحدیث کرتے ہوئے ان کے اثناء تفسیری کلمات کہہ دیتے تھے جیسا کہ اپنی اس کتاب کے مقدمہ میں مدرج پر بحث کرتے ہوئے یہ کی ہے، مالک نے اسکا فصل کیا، ان کی روایت میں ہے: (قال مالك و العسيف الأجير) باقی رواۃ نے اسکا حذف کیا، اس کی جمع عسفاء ہے جیسے اجیر/ اجراء، خادم، غلام اور سائل پر بھی اس کا اطلاق ہے! بعض نے کہا ہر کم رتبہ پر اس کا اطلاق ہے، عبدالملک بن حبیب نے نابالغ لڑکے کے ساتھ اسے مفسر کیا، اگر یہ ثابت ہے تو صاحبِ قصہ پر اس کا اطلاق ابتدائے استئجار کے اس کے حال کے اعتبار سے تھا (یعنی جب اس شخص کے ہاں وہ ملازم ہوا تب ابھی نابالغ تھا) نسائی کی روایت میں اس کے اجیر ہونے کی تعیین ہے، عمرو بن شعیب عن زہری سے اس کے الفاظ ہیں:(كان ابنی أجير امرأته) اجیر کو اس لئے عسیف کہا جاتا ہے کہ مستاجر کام کرا کرا سے تھکا دیتا ہے، عسف جور (یعنی ظلم) کو کہتے ہیں یا یہ بمعنی فاعل ہے کیونکہ یہ (يعسف الأرض بالتردد فيها) (یعنی زمین کو چل پھر کر نرم کر دینا) کہا جاتا ہے: (عسف الليل عسفاً، إذا أكثر السيرَ فيه) (یعنی جب رات کے وقت بہت چلے) کفایت پر بھی عسف کا اطلاق ہے کہ اجیر مستاجر سے اس امر میں کافی ہوتا ہے جس میں وہ اسے لگا تا ہے۔

(على هذا) علی (عند) کے معنی کو متضمن ہے، اس کی دلیل عمرو بن شعیب کی روایت ہے، محمد بن یوسف کی روایت

میں ہے: (عسيفا فی أهل هذا) گویا اس لڑکے کو بیوی کے کام کاج کرنے کیلئے ملازم رکھا گیا تھا اسی وجہ سے اسکے ساتھ زنا میں ملوث ہوا۔ (فافتديت) حمیدی عن سفیان کی روایت میں یہ زیادت ہے: (فزنی بامرأته فأخبرونی أن علی ابنی الرجم فافتديت) علی بن مدینی نے اس کے آخر میں یہاں ذکر کیا کہ سفیان کو اس زیادت بابت شک اور تردد تھا تو کبھی اس حدیث کی تحدیث کرتے ہوئے اس کا ترک کر دیتے اور کبھی ذکر کرتے، ان سے اکثر رواۃ نے جیسے احمد، محمد بن یوسف اور ابن ابوشیبہ نے اسے ذکر نہیں کیا البتہ مالک، لیث، ابن ابوذئب، شعیب اور عمرو بن شعیب کی روایتوں میں یہ ثابت ہے، آدم کی روایت میں ہے: (فقالوا لی علی ابنك الرجم) حمیدی کی روایت میں ہے: (فأخبرت) ابوبکر حنفی کی روایت میں ہے: (فقال لی) یہی ابوعوانہ کی ابن وہب عن یونس عن زہری سے روایت میں ہے، اگر یہ ثابت ہے تو (فافتديت منه) میں ضمیر کا مرجع فریقِ ثانی ہے گویا انہوں نے خیال کیا کہ یہ اس کا حق ہے کہ مال لے کر مجرم کو معاف کر دیا اور ظاہر ہے یہ باطل ظن تھا، عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (فسألت من لايعلم فأخبرونی أن علی ابنی الرجم فافتديت منه)۔

(بمائة شاة وخادم) خادم سے یہاں مراد وہ لونڈی جو خدمت کیلئے اسے دی، اس کی دلیل مالک کی روایت کے یہ الفاظ ہیں: (وجارية لی) ابن ابوذئب اور شعیب کی روایتوں میں ہے: (بمائة من الغنم ووليدة) ولیدہ کی تشریح اواخر الفرائض میں گزری۔ (ثم سألت رجالا الخ) میں ان کے اسماء سے واقف نہ ہو سکا اور نہ ان کی تعداد سے اسی طرح نہ ہی ان دو شخصوں، بیٹے اور بیوی کے ناموں سے! مالک، صالح بن کیسان اور شعیب کی روایتوں میں ہے: (ثم إنی سألت أهل العلم فأخبرونی) اس کا مثل ابن ابوذئب کی روایت میں ہے لیکن کہا: (فزعموا) معمر کی روایت میں ہے: (ثم أخبرنی أهل العلم) عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (ثم سألت من يعلم)۔

(جلد مائة) اکثر کے ہاں یہ بطور ترکیبِ اضافی ہے بعض نے جلد کو منون مرفوع اور (مائة) کو بطورِ تمیز منصوب پڑھا مگر یہ روایۃً ثابت نہیں۔ (وعلی امرأة الخ) مالک اور اکثر کی روایت میں ہے: (وإنما الرجم علی امرأته) عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (فأخبرونی أن ليس علی ابنی الرجم)۔ (والذی نفسی الخ) مالک کی روایت میں ہے: (أما والذی)۔ (بكتاب الله) عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (بالحق) اور یہ سابق الذکر احتمالات میں سے اول کیلئے مرجح ہے۔ (والخادم ردٌّ) کشمیہنی کے نسخہ میں: (عليك) ہے، روایتِ مالک میں بھی یہی ہے اور اسکے الفاظ ہیں: (أما غنمك وجاريتك فردٌّ عليك) یعنی مردود، یہ لفظِ مصدر کے اسم مفعول پر اطلاق سے ہے جیسے: (ثوب نسجٌ) ای منسوج، صالح کی روایت میں ہے: (أما الوليدة والغنم فردها) عمرو بن شعیب کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (أما ما أعطيته فرَدٌّ عليك) اگر (أعطيته) میں ضمیر اسکے خصم کیلئے ہے تو سابق الذکر روایت کیلئے یہ مؤید ہے وگرنہ نہیں۔

(وتغريب عام) نووی کہتے ہیں یہ اس امر پر محمول ہے کہ نبی اکرم کے علم میں تھا کہ اس کا بیٹا کنوارا ہے اور اس نے زنا کا اعتراف بھی کر لیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس نے اعتراف ابھی نہ کیا ہو اور تقدیرِ کلام ہے کہ اگر اس نے اعتراف کر لیا تو ۔۔۔ اول الیق ہے کیونکہ یہ مقامِ حکم میں ہے اگر یہ مقامِ افتاء میں ہوتا تو اس میں اشکال نہ ہوتا کیونکہ تب تقدیرِ کلام یہ ہوگی: (إن كان زنی وهو

بکر) اس کے اعتراف کا قرینہ اس موقع پہ اس کا حاضر ہونا ہے اور جو اس پر الزام آیا اس پر اس کا سکوت ہے، جہاں تک اسکا کنوارا ہونا تو اسکا صریحاً ذکر عمرو کی روایت میں موجود ہے جس کے الفاظ ہیں: (وابنی لم یحصن)۔

(وعلى ابنك جلد مائة وتغريب الخ) اکثر نے ان سے موافقت کی، عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (وأما ابنك فنجلده مائة ونُغَرِّبُهُ سَنَةً) مالک اور صالح بن کیسان کے ہاں ہے:(وجلد ابنه مائة وغربه عاما) یہ ظاہر ہے کہ اس وقت جو صادر ہوا وہ فیصلہ تھا نہ کہ فتویٰ بخلاف سفیان اور ان کے موافقین کی روایت کے۔ (واغدُ يا أُنَيسُ) انیس مصغر ہے۔ (على امرأة هذا) محمد بن یوسف نے زیادت کی: (فاسألها) ابن سکن کتاب الصحابہؓ میں لکھتے ہیں میں نہیں جانتا یہ کون ہیں (یعنی انیس) نہ ان سے کوئی روایت دیکھی ہے اور نہ ہی سوائے اس حدیث کے کہیں ان کا ذکر پایا ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں یہ ابن ضحاک اسلمی ہیں، بعض نے ابن مرثد اور بعض نے ابن ابومرثد کہا، آخری قول کو اس وجہ سے مزیف کیا کہ انیس بن ابومرثد مشہور صحابی ہیں اور وہ غنوی ہیں نہ کہ اسلمی پھر وہ الف اور نون کی زبر کے ساتھ ہے نہ کہ مصغرا، بعض کا یہ زعم غلط ہے کہ یہ انس بن مالکؓ تھے جنہیں تصغیر کر کے پکارا، جیسا کہ مسلم کی ایک اور روایت میں بھی مصغراً پکارا تھا کیونکہ وہ تو انصاری ہیں نہ کہ اسلمی، شعیب اور ابن ابوذئب کی روایت میں ہے: (وأمر أنيسا الأسلمي أن يأتي امرأة الآخر) معمر کی روایت میں ہے:(ثم قال لرجل من أسلم يقال له أنيس قم يا أنيس فَسَلْ امرأةَ هذا) یہ دال ہے کہ غدو سے مراد جانا جیسا کہ رواح کا بھی اسی پر اطلاق ہے، حقیقتِ غدوّ مراد نہیں جو کہ اول نہار تک تاخیر کرنا ہے جیسا کہ رواح کے ساتھ بھی (عموما) نصف نہار جانا مراد نہیں لیا جاتا، عیاض نے نقل کیا کہ بعض نے اسکے ساتھ اقامتِ حد میں جوازِ تاخیر پر استدلال کیا ہے جب وقت تنگ ہو، اسے ضعیف قرار دیا کیونکہ حدیث میں مذکور نہیں کہ (نبی اکرم کے ساتھ یہ مکالمہ) دن کے آخری حصہ میں تھا۔ (فاعترفت فرجمها) اکثر کی روایت میں یہی ہے لیث کے ہاں یہ الفاظ ہیں:(فاعترفت فأمر بها رسول الله فرجمت) ابن ابوذئب نے اختصار کرتے ہوئے کہا: (فغدا عليها فرجمها) اس کا نحو صالح بن کیسان کی روایت میں بھی ہے، عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (وأما امرأة هذا فترجم) روایتِ لیث اتم ہے کیونکہ مشعر ہے کہ انیسؓ نے اس کے جواب سے نبی پاک کو آگاہ کیا تب آپ نے اس کے رجم کا حکم دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد آپ کے امرِ اول سے ہو جو اس خاتون کے اعتراف پر معلق تھا تب یہ اکثر کی روایات کے ساتھ متحد ہو جائے گی اور یہی اولیٰ ہے

اس حدیث کے منجملہ فوائد و مسائل میں سے نصاً یا استنباطاً کتاب اللہ کی طرف رجوع کا اثبات، تاکیداً قسم علی الامر کا جواز، بغیرِ استحلاف حلف، نبی کریم کا حسنِ خلق اور آپ کا حلم ایسے لوگوں کے ساتھ جو (اعرابی ہونے کی وجہ سے) اولیٰ انداز سے مخاطبت سے واقف نہ تھے اور اس میں حکام کیلئے نمونہ ہے کہ وہ ان کے پاس مقدمات لیکر آنے والوں کی باتوں اور ان کے انداز سے تنگ نہ پڑیں، بیضاوی لکھتے ہیں وہ دونوں حکم بکتاب اللہ کے مطالبہ پر متوارد ہوئے حالانکہ جانتے تھے کہ آپ ایسا ہی کرتے ہیں تو ان کی غرض یہ تھی کہ حقِ محض کے مطابق فیصلہ دیں مصالحت اور اخذ بالارفق کا مظاہرہ نہ کریں یعنی چونکہ اسکی بھی شرع میں اجازت ہے تو چاہا کہ دوٹوک فیصلہ دیں، حاکم کا اختیار ہے کہ فریقین کی رضا مندی سے مصالحت یا اخذ بالرفق کا مظاہرہ کرے! یہ بھی ظاہر ہوا کہ حاکم کو اختیار ہے کہ جس سے چاہے مقدمہ کی سماعت کی ابتدا کرائے، اگر فریقین اکٹھے آئے ہوں اور ممکن ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک مدعی ہو (یعنی ویسے تو مدعی

کا حق ہے کہ پہلے اپنا موقف پیش کرے) مدعی اور مستفتی کا حاکم و عالم سے بات کرنے کی اجازت طلب کرنے کا استحباب بھی ظاہر ہوا، یہ متاکد ہوگا اگر اس کے خیال میں اسے کوئی عذر لاحق ہے (یعنی مشغول ہے) یہ بھی کہ جس نے اعترافِ جرم کر لیا حاکم پر واجب ہے کہ اس پر حد کا اجراء کرے اگرچہ اس جرم میں اس کے شریک نے اعتراف نہ کیا ہو (یہ ایک نہایت اہم اسلامی قانون ظاہر ہوا کہ جو اعتراف کرے مثلاً کوئی کہے مجھ سے زنا ہو گیا ہے تو اسی پر اجرائے حد ہوگا اس سے قطعاً دریافت نہ کیا جائے گا کہ کس سے کیا؟) اور جس نے کسی کو نشانۂ تہمت بنایا اس پر اسی صورت حدِ قذف کا نفاذ ہوگا جب مقذوف اس کا مطالبہ کرے، ابن ابولیلی کا اس میں اختلاف ہے ان کے مطابق مقذوف کا مطالبہ نہ بھی ہو تو اجرائے حد واجب ہے بقول ابن حجر اسکے ساتھ مذکورہ استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ محلِ اختلاف تب ہے اگر مقذوف وہاں موجود ہو لیکن اگر غائب ہو جیسے یہاں تو بظاہر یہ تاخیر معاملہ کی تحقیق و تفتیش کی وجہ سے ہوئی تو اگر حقِ مقذوف میں یہ ثابت ہو جیسا کہ یہاں تو قاذف پر کوئی حد نہیں

نووی نے کسی اور کی تبع میں لکھا نبی اکرم کے حضرت انیس کو بھیجنے کا سبب یہ تھا کہ اسے اس پر عائد کیے گئے اس الزام سے آگاہ کریں تاکہ اگر وہ اس الزام کی صحت سے انکار کرے تو قاذف پر حد لاگو کرنے کا مطالبہ کرے، لکھتے ہیں ہمارے اصحاب وغیرہم میں سے علماء نے یہی اسکی توجیہہ کی ہے اور یہ ضروری ہے کیونکہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ انہیں حدِ زنا کی اقامت کی طلب میں بھیجا تھا اور وہ غیر مراد ہے کیونکہ حدِ زنا کی تجسس و تنقیب کے ذریعہ طلب نہیں کی جاتی بلکہ اس کے برعکس اس کے معترف کو تلقین بالرجوع کرنا مستحب ہے جیسا کہ قصۂ حضرت ماعزؓ میں گزرا گویا آپ کے قول: (فإن اعترفت) کیلئے مقابل کلام بھی تھی وہ یہ اگر وہ انکار کرے تو اسے بتلاؤ کہ اسے حدِ قذف کے مطالبہ کا حق حاصل ہے تو اسے وجودِ احتمال کے مدنظر حذف کر دیا تو اگر وہ انکار کرتی اور یہ مذکورہ مطالبہ کرتی تو اسے قبول کیا جاتا، ابوداؤد اور نسائی نے سعید بن مسیّب عن ابن عباسؓ سے روایت نقل کی کہ ایک شخص نے اعتراف کیا کہ اس نے ایک عورت سے زنا کیا ہے تو نبی اکرم نے اسے سو ضربیں ماریں (کیونکہ وہ کنوارا تھا) پھر عورت سے پوچھا تو اس نے انکار کیا تو مرد کو اسی ضربیں حدِ قذف بھی ماری، ابوداود اس رپر ساکت ہوئے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا البتہ نسائی نے اسے مستنکر کہا، یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ خواتین جو عموماً باہر نکلنے کی عادی نہیں انہیں عدالت میں آنے کا نہ کہا جائے بلکہ تفتیشِ حال کیلئے کسی کو ان کے پاس بھیج دیا جائے، نسائی نے اس پر اسی عنوان سے ترجمہ قائم کیا

یہ بھی ثابت ہوا کہ سائل تمام جزئیات کو ذکر کرے تاکہ حاکم یا مستفتی اچھی طرح سمجھ پائے اور خصوصیت کے ساتھ اس مسئلہ سے متعلق جو حکم ہے اسے بیان کرے کیونکہ اس قضیہ میں سائل نے بات کا آغاز یوں کیا کہ اس کا بیٹا اس شخص کے پاس ملازم تھا حالانکہ آیا تو وہ حدِ زنا بارے استفسار کرنے تھا، اس میں سرّ یہ تھا کہ تاکہ اپنے بیٹے کا عذر بھی بیان کر دے کہ وہ زنا کاری کا عادی اور اس میں مشہور نہیں اور اس نے عورت سے مثلاً زبردستی نہیں کی اور نہ اسے مجبور کیا بلکہ ایسا صرف طولِ ملازمت کی وجہ سے ہو گیا جو مزید تانیس و ادلال کی مقتضی تھی، اس سے حتی الامکان اجنبی مرد و خاتون کو باہمی اختلاط سے بچانے پر ترغیب مستفاد ہے کیونکہ عشرت (یعنی باہمی میل جول اور اکٹھے رہنا) کبھی فساد کا باعث ہو سکتا ہے اور شیطان کو موقع فراہم کرتا ہے کہ خرابی کی کوشش کرے، اس سے فاضل کی موجودگی کے باوجود مفضول سے مسئلہ پوچھنے کا جواز بھی ملا (کیونکہ آنحضرت مدینہ میں موجود تھے مگر ان حضرات نے مقامی اہل علم سے اولاً رجوع

کیا) اس سے ان حضرات کا رد ہوا جو صحابیؓ کی موجودی میں تابعی کے فتوی دینے کے منع ہونے کے قائل ہیں، اس سے گمان سے ناشئ امر کے ساتھ اکتفاء فی الحکم کا جواز بھی ملا باوجود قدرت علی الیقین کے لیکن جب مستفتی پر وہ مختلف ہو (یعنی اختلافِ اقوال کا ظہور ہو) تو وہ ایسی شخصیت کی طرف رجوع کرے جو مفیدِ قطعیت ہو اگر چہ اس مبارک زمانہ میں ایسے لوگ تھے جو ایسے ظن کے ساتھ فتوی دیں جو کسی اصل سے ناشئ نہ ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا صدور منافقین کی طرف سے ہوا ہو یا ان حضرات کی جانب سے جنہوں نے تازہ قبول اسلام کیا ہو، یہ بھی ظاہر ہوا ہو کہ صحابہ کرامؓ عہد نبوی اور پھر مدینہ میں فتویٰ دے لیا کرتے تھے، محمد بن سعد نے طبقات میں اس کے لئے ایک باب باندھا ہے اور کئی اسانید کے ساتھ جن میں واقدی بھی ہیں نقل کیا کہ انہی حضرات میں ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، ابن عوفؓ، ابی بن کعبؓ، معاذ بن جبلؓ اور زید بن ثابتؓ بھی تھے

یہ بھی ثابت ہوا کہ مبنی علی الظن امر مفید قطعیت (حکم) کے ساتھ منقضی ہو جاتا ہے، یہ بھی کہ حد کسی فدیہ کے عوض ٹل نہیں سکتی یہ زنا، چوری، بغاوت اور شراب نوشی میں مجمع علیہ امر ہے قذف میں اختلاف ہے! صحیح یہی کہ یہ بھی باقیوں کی مانند ہے، فدیہ بدن میں اس طرح جاری ہے جیسے نفس واطراف میں قصاص، یہ بھی کہ غیر شرعی صلح مردود ہے اور اگر اس سلسلہ میں کوئی مال پکڑا گیا تو اسے واپس کرنا ہوگا، ابن دقیق العید کہتے ہیں اس کے ساتھ بعض فقہاء کا بعض عقودِ فاسدہ کے بارہ میں بیان کردہ اس عذر کا ضعف متبین ہے کہ فریقین نے باہمی رضامندی سے ایسا کیا تھا اور دونوں نے ایک دوسرے کو اذنِ تصرف دیا تھا، حق یہ ہے کہ تصرف میں اذن عقودِ صحیحہ کے ساتھ مقید ہے، اقامتِ حدود میں جوازِ استنابت بھی ظاہر ہوا، اس سے وجوبِ اعذار اور اس میں اکتفاء بواحد پر بھی استدلال ہوا، عیاض نے اس احتمال کے ساتھ جواب دیا کہ یہ نبی اکرم کی نظر میں ان دو آدمیوں کی گواہی سے ثابت ہوا، یہی کہا اور ان تینوں میں سے فقط والدِ عسیف کی شہادت قبول کی جائے گی عسیف اور خاتون کی نہیں، قاضی کے بعض اتباع نے غفلت کا مظاہرہ کیا اور کہا یہ محمول کرنا ضروری ہے وگرنہ اقرار بالزنا میں ایک کی گواہی پر اکتفاء لازم آئے گا اور کوئی اس کا قائل نہیں، اس سے یہ کہہ کر انفصال بھی ممکن ہے کہ انیسؓ کو حاکم (یعنی قاضی) بنا کر بھیجا گیا تھا لہذا فیصلہ کے لوازم وشروط پوری تھیں پھر انہوں نے اسکے رجم کی اذن مانگی تھی جو دے دی گئی تو اس صورتِ مذکورہ میں اس خاتون اور اسکے وکیل کے خلاف بغیر سابق دعوی کے کیونکر اقامتِ شہادت متصور کی جائے جبکہ وہ اسی شہر میں موجود تھی اور چھپی ہوئی بھی نہ تھی الا یہ کہ کہا جائے کہ یہ شہادتِ حسبۃ تھی، اسکا جواب یہ ہوگا کہ اس واقعہ میں اس ضمن کا مشترط صیغۂ شہادت منعقد نہ ہوا تھا،، اس سے محض ملزم کے اقرار کی بنا پر جوازِ فیصلہ پر بھی استدلال ہوا بغیر کسی مزید گواہی کے لیکن یہ واقعۂ عین ہے تو محتمل ہے حضرت انیسؓ نے خاتون کے رجم سے قبل گواہی دلوائی ہو

عیاض کہتے ہیں بعض حضرات نے حدود وغیرہ میں حاکم کے اپنے پاس خصم کے اقرار کی بنا پر کوئی فیصلہ صادر کر دینے کے جواز پر احتجاج کیا، یہ شافعی کا دو میں سے ایک قول ہے یہی ابوثور کی رائے ہے، جمہور نے اس کا انکار کیا، غیرِ حدود میں اختلاف اقوی ہے، کہتے ہیں یہ قصہ انیسؓ قابلِ احتمال ہے جیسا کہ گزرا اور آپ کا قول: (فارجمها) یعنی (بعد إعلامی) (یعنی مجھے اسکے اعتراف کی خبر دینے کے بعد) یا معاملہ انہیں تفویض کر دیا، اگر وہ ایسے حضرات کی موجودی میں اعتراف کرے جن کے ساتھ تحکیم (یعنی فیصلہ دینا) ثابت ہو، قولہ: (فأمر بها رسول الله فرجمت) دال ہے کہ یہ نبی اکرم تھے جنہوں نے انیسؓ کے اسکے اعتراف کی آپ کو اطلاع

دینے کے بعد اس کا حکم دیا، یہی کہا مگر ظاہر یہ ہے کہ جب اس نے اعتراف کیا تو حضرت انیسؓ نے مبالغہ فی الاستثبات کے طور پر آپ کو اس کی اطلاع دی حالانکہ آپ اس کے رجم کو اس کے اعتراف پر معلق کر چکے تھے، اس سے استدلال ہوا کہ حاکم کا رجم کے وقت موجود ہونا شرط نہیں مگر یہ محلِ نظر ہے کہ احتمال ہے حضرت انیسؓ کی حیثیت اس وقت حاکم کی ہو اور وہ وہاں موجود تھے بلکہ انہی کے ہاتھوں رجم کا عمل مکمل ہوا کیونکہ مذکور ہے: (فرجمها)، اس سے (کنوارے زانی کیلئے) جلد وتغریب کا جمع بھی ثابت ہوا اس بارے باب (البکران یجلدان وینفیان) میں بحث آئے گی، ایک مرتبہ کے اعتراف پر اکتفاء بھی ثابت ہوا کیونکہ منقول نہیں کہ اس عورت کی طرف سے تکریرِ اعتراف ہوا اور بغیر جلد کے رجم بھی کہ یہ بھی اسکے قصہ میں مذکور نہیں، یہ بھی محلِ نظر ہے کیونکہ فعل کیلئے عموم نہیں تو ترک اولیٰ ہے، اس سے آزاد کے استئجار (یعنی ملازم رکھنا) کا جواز بھی ملا اور ضرورت کے وقت والد کا اپنے نابالغ بیٹے کو کسی کی خدمت میں لگوا دینا بھی

اس سے والد کے اپنے محجور (یعنی جو اسکی اولاد میں سے اسکے ساتھ اقامت پذیر ہے) کی بابت صحتِ دعویٰ بھی ثابت ہوا اگر وہ بالغ ہو کیونکہ وہ لڑکا وہیں موجود تھا اور صرف اس کے والد نے ہی کلام کی، اس کا تعاقب کیا گیا کہ محتمل ہے کہ وہ اس کا وکیل ہو یا تداعی کا وقوع نہیں ہوا مگر اس مال کے سبب جو بطور فدیہ دیا گیا، (اس مقدمہ میں) والدِ عسیف دوسرے کی بیوی کے خلاف مدعی تھا اس وجہ سے جو اس کے شوہر نے اس سے مال لیا یا تو اپنے لئے یا اپنی بیوی کے لئے کیونکہ اہلِ علم جن سے انہوں نے رجوع کیا، فیصلہ دیا تھا کہ یہ فاسد صلح ہے تاکہ وہ اسے واپس لے لے چاہے اس کے مال سے یا اپنے بیٹے کے مال سے تو نبی اکرم نے اسے اس کی طرف واپس کرنے کا حکم دیا، اس قصہ میں جو حد کا نفاذ ہوا تو یہ عسیف پھر اس خاتون کے اعتراف کی بنا پر تھا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ زانی جوڑے کا اگر حال وحیثیت ایک دوسرے سے مختلف ہو تو ہر ایک پر وہ حد لاگو ہوگی جو اس کے لئے مختص ہے لہذا عسیف کو کوڑے لگائے گئے اور عورت کو رجم کیا گیا اسی طرح کا معاملہ ہی ہوگا اگر (مثلا) ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو، اسی طرح (اگر مثلا) بالغ نے بچی یا عاقل نے دیوانی کے ساتھ زنا کیا تو بالغ اور عاقل پر تو حد کا اجراء ہوگا ان پر نہیں، اسی طرح اس کا عکس، یہ بھی ثابت ہوا کہ جس نے اپنے بیٹے پر کوئی الزام دھرا اسے حدِ قذف نہ ماری جائے گی کیونکہ اس نے کہا میرے بیٹے نے زنا کیا ہے اور اس پر حدِ قذف ثابت نہیں (مگر یہ تہمت تو ثابت تھی اسکے بیٹے نے اس کی تردید تو نہ کی؟)۔

- 6829حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ قَالَ عُمَرُ لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يَطُولَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ حَتَّى يَقُولَ قَائِلٌ لاَ نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ أَنْزَلَهَا اللَّهُ أَلاَ وَإِنَّ الرَّجْمَ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى وَقَدْ أَحْصَنَ إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ أَوْ كَانَ الْحَمْلُ أَوْ الاِعْتِرَافُ -قَالَ سُفْيَانُ كَذَا حَفِظْتُ -أَلاَ وَقَدْ رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ

أطرافه 2462، 3445، 3928، 4021، 6830، - 7323.

ترجمہ: ابن عباس کہتے ہیں حضرت عمر نے کہا مجھے خدشہ ہے کہ ایک عرصہ بعد کچھ لوگ کہیں گے ہم قرآن میں رجم کا ذکر نہیں پاتے تو وہ اللہ کے نازل کردہ ایک فریضہ کا ترک کرکے گمراہ ہو جائیں گے! سنو رجم شادی شدہ زانی پر حق ہے جب ثبوت مل

جائیں یا حمل ہو یا پھر اسکا اقرار، رسول اللہ نے بھی رجم کیا اور آپ کے بعد ہم نے بھی۔

(عن الزهري) حمیدی نے اس میں سفیان سے تصریح بتحدیث کی ہے، کہتے ہیں ہم زہری کے پاس آئے تو کہنے لگے چاہو تو تمہیں بیس حدیثیں تحدیث کروں یا پھر تمہیں حدیثِ سقیفہ سناؤں؟ تو لوگوں نے کہا ہمیں حدیثِ سقیفہ سنائیں تو بطولہ بیان کی مجھے اس کا کچھ حصہ تو یاد رہا پھر بقیہ بعد ازاں معمر نے تحدیث کیا۔ (قال قال عمر) نسائی کی محمد بن منصور عن سفیان سے روایت میں: (سمعت عمر) ہے۔ (قال سفيان) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (كذا حفظت) یہ (أو الاعتراف) اور (وقد رجم) کے درمیان جملہ معترضہ ہے، اسماعیلی نے جعفر فریابی عن علی انہی شیخِ بخاری کے حوالے سے اس کی تخریج کی اس میں (أوالاعتراف) کے بعد ہے: (وقد قرأناها : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة قد رَجَمَ رسولُ الله ورَجَمْنَا بعده) تو روایتِ بخاری سے: (وقرأ) تا (البتة) ساقط ہوا، شائد بخاری نے ہی اسے عمداً حذف کیا ہو! نسائی نے اسے محمد بن منصور عن سفیان سے روایتِ جعفر کی مانند نقل کیا پھر کہا: (لا أعلم أحدا ذكر في هذا الحديث : الشيخ والشيخة غير سفيان) (یعنی میں سوائے سفیان کے کسی کو نہیں جانتا کہ اس روایت میں: الشیخ الخ ذکر کیا ہو) اور لگتا ہے کہ یہ ان کا وہم ہے! بقول ابن حجر ائمہ نے اس حدیث کو مالک، یونس، معمر، صالح بن کیسان اور عقیل وغیرہم حفاظ کے حوالوں کے ساتھ زہری سے روایت کیا اور اسے ذکر نہیں کیا، اس حدیث میں یہ زیادت موطا کی یحیی بن سعید عن سعید بن میسّب کی روایت میں بھی ہے، کہتے ہیں (ایک مرتبہ) حضرت عمرؓ نے حج سے واپسی پر مدینہ میں لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا اے لوگو تمہارے لئے سنن قائم کر دی گئیں اور فرائض مقرر کر دئے گئے اور تمہیں ایک واضح طریقہ پر چھوڑا گیا ہے، پھر کہا محتاط رہنا کہیں آیتِ رجم کے باعث ہلاک نہ کر دئے جاؤ کہ کوئی کہنے والا کہے ہم قرآن میں دو حدیں (یعنی جلد کے ساتھ رجم بھی) نہیں پاتے! تحقیق نبی اکرم نے بھی رجم کیا اور ہم بھی بخدا اگر لوگ یہ نہ کہنا شروع کر دیتے کہ عمرؓ نے قرآن میں اضافہ کر دیا تو میں اپنے ہاتھ سے یہ آیت اس میں لکھ دیتا: (الشيخ والشيخة الخ) (یعنی جیسا کہ قبل ازیں ذکر ہوا یہ بطورِ آیت قرآن کا حصہ تھی پھر اس کا حکم باقی رہا اور تلاوت منسوخ ہو گئی) مالک کہتے ہیں شیخ اور شیخہ سے مراد شادی شدہ مرد اور عورت ہیں، الحلیہ میں داود بن ابو ہند۔ کے ترجمہ میں سعید بن میسّب عن عمرؓ سے یہ الفاظ منقول ہیں: (لَكَتَبْتُهَا في آخر القرآن) اس حدیث کی ابو معشر کی آمدہ باب میں مشار الیہ روایت میں ہے: (فقال متصلا بقوله قد رجم رسول الله ورجمنا بعده ولولا أن يقولوا كتب عمر ما ليس في كتاب الله لكتبته قد قرأناها : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله واللهُ عزيزٌ حكيم)

اس جملہ کو نسائی نے۔ اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، ابی بن کعبؓ سے روایت کیا کہتے ہیں: (ولقد كان فيها- أي سورة الأحزاب- آية الرجم : الشيخ الخ) تو اسی کا مثل ذکر کیا (یعنی سورہ احزاب میں یہ آیت تھی) اسی طرح زید بن ثابتؓ سے روایت کیا کہ میں نے رسول اللہ سے سنا پڑھ رہے تھے: (الشيخ والشيخة الخ) (البتة) تک ذکر کیا اسی طرح ابو اسامہ بن سہلؓ سے روایت کیا کہ ہمیں رسول اکرم نے آیتِ رجم پڑھائی تھی تو (البتة) تک ذکر کیا، یہ جملہ بھی مزاد کیا: (بما قَضَيَا من اللذة) نسائی نے مروان بن حکم سے یہ بھی روایت کیا کہ نے زید بن ثابتؓ سے کہا کیا آپؓ اسے مصحف میں لکھ نہیں دیتے؟ کہا نہیں، کیا آپ

دیکھتے نہیں کہ جوان شادی شدگان کو بھی رجم کیا جاتا ہے (یعنی اگرچہ آیت میں شیخ اور شیخہ کا ذکر تھا) ہم نے باہم اس کا ذکر کیا تھا تو حضرت عمرؓ نے کہا میں تمہاری طرف سے اس کام کا ذمہ لیتا ہوں تو نبی اکرم سے عرض کی کہ مجھے آیتِ رجم لکھوا دیں تو فرمایا میں نہیں کر سکتا، ابن ضریس کی فضائلِ قرآن میں یعلی بن حکیم عن زید بن اسلم سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا رجم میں شک نہ کرنا کہ یہ برحق ہے، میں نے ارادہ بنایا تھا کہ اسے مصحف میں لکھوں تو ابی بن کعبؓ سے اس بارے پوچھا تو کہنے لگے کیا میں ایک دفعہ نبی پاک سے یہ آیت نہیں پڑھ رہا تھا تو آپ۔ یعنی حضرت عمر۔ نے میرے سینے میں مارا اور کہا لوگ تو گدھوں کی مانند خرمستیاں کریں گے اور تم آیتِ رجم پوچھ رہے ہو، اس کے رجال ثقات ہیں اس میں اس کی رفعِ تلاوت کے سبب کے بیان کی طرف اشارہ ہے یعنی اختلاف، حاکم نے کثیر بن صلت سے نقل کیا کہتے ہیں زید بن ثابت اور سعید بن عاص مصحف میں کتابت کر رہے تھے تو اس آیت سے گزرے تو زیدؓ نے کہا میں نے نبی پاک سے سنا کہتے تھے: (الشیخ والشیخة فارجموهما البتة) تو عمرؓ نے کہا جب اس کا نزول ہوا تو میں نبی اکرم کے پاس آیا اور پوچھا کیا اسے لکھ لوں؟ تو گویا آپ نے ناپسند فرمایا تو عمرؓ نے کہا کیا ایسا نہیں ہے کہ اگر شیخ (یعنی بڑی عمر کا) زنا کرے جبکہ وہ شادی شدہ نہ ہو تو اسے کوڑے مارے جاتے ہیں اور جوان اگر زنا کا ارتکاب کرے اور وہ شادی شدہ ہو تو اسے رجم کیا جاتا ہے تو اس حدیث سے اس کی تلاوت کے نسخ کا سبب مستفاد ہوا اور وہ ہے اس کے عموم سے غیرِ ظاہر پر عمل ہونا۔

- 31 باب رَجْمِ الْحُبْلَى مِنَ الزِّنَا إِذَا أَحْصَنَتْ (شادی شدہ زنا سے حاملہ کا رجم)

غیرِ ابوذر کے ہاں (من الزنا) ہے۔ (إذا أحصنت) ای تزوجت، اسماعیلی کہتے ہیں مراد یہ کہ شادی شدہ ہونے کی حیثیت سے بوجہِ زنا حاملہ ہو پھر وضعِ حمل کرے کیونکہ جب تک حمل سے ہے اسے رجم نہ کیا جائے گا، ابن بطال لکھتے ہیں ترجمہ کا معنی و مفہوم یہ ہے کہ کیا حاملہ پر بھی رجم ہے یا نہیں؟ اس امر پر اجماع مستقر ہوا ہے کہ حاملہ کو وضعِ حمل تک رجم نہ کیا جائے! بقول نووی اسی طرح اگر کوڑے لگائے جانے کی مستحق ہے تو یہ کام بھی وضعِ حمل کے بعد ہوگا اسی طرح جس حاملہ پر قصاص واجب ہوا تو یہ بھی وضعِ حمل کے بعد ہوگا اور حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ حاملہ کو رجم کرنا چاہا تھا تو حضرت معاذؓ نے کہا آپ ایسا نہیں کر سکتے حتی کہ وہ وضع کرے، اسے ابن ابوشیبہ نے نقل کیا اور اس کے رواۃ ثقات ہیں، مابعد الوضع اختلاف ہے کہ کب اجرائے حد ہو؟ مالک کے نزدیک وضع کے فوری بعد، اس بات کا انتظار نہ کیا جائے کہ اس کے بیٹے/بیٹی کا کوئی کفیل بنے! کوفیوں نے کہا جب تک کفالت کرنے والے کا بندوبست نہ ہو جائے اسے رجم نہ کیا جائے گا، یہی شافعی کا قول اور مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے شافعی نے مزید کہا بچے کے اتنی ہوش سنبھالنے تک کہ وہ خود ماں سے دودھ پیئے، رجم نہ کیا جائے، مسلم نے حضرت عمران بن حصین سے روایت نقل کی کہ ایک جہنی عورت نبی اکرم کے پاس آئی جو زنا کی وجہ سے حاملہ تھی تو اس نے اعتراف کیا کہ اس نے زنا کیا ہے، آپ نے فرمایا وضعِ حمل تک انتظار کرو پھر وضع کے بعد آئی تو اس کے رجم کا حکم دیا، ان کی حدیثِ بریدہؓ میں ہے کہ قبیلہِ غامد کی ایک عورت نے آکر کہا یا رسول اللہ مجھے پاک کر دیں اور بتلایا کہ وہ زنا کے سبب حاملہ ہے، فرمایا حتی کہ وضعِ حمل کر لو جب کر لیا (اور آئی) تو فرمایا ہم اسے رجم نہیں کر سکتے جبکہ اس کا چھوٹا سا بچہ ہے کوئی اس کا مرضعہ نہیں، تو ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ اس کی رضاعت میرے ذمہ تب آپ نے اسے رجم کیا، ان کی ایک روایت میں ہے کہ اسی

نے اسے دودھ پلایا پھر دودھ چھڑانے (کی مدت گزرنے) کے بعد مسلمانوں میں سے ایک آدمی کے حوالے کیا تب آپ نے اسے رجم کیا، بریدہؓ کی دونوں روایتوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ دوسری روایت میں زیادت ہے تو پہلی کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ قولہ (إلى إرضاعه) سے مراد تربیت ہے جبکہ عمرانؓ اور بریدہ کی حدیثوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ جہنیہ کے بچے کیلئے (شروع ہی سے) کوئی مرضعہ تھی بخلاف غامدیہ کے بچے کے۔

- 6830حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ.صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كُنْتُ أُقْرِئُ رِجَالاً مِنَ الْمُهَاجِرِينَ مِنْهُمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فَبَيْنَمَا أَنَا فِي مَنْزِلِهِ بِمِنًى وَهُوَ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فِي آخِرِ حَجَّةٍ حَجَّهَا إِذْ رَجَعَ إِلَيَّ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَقَالَ لَوْ رَأَيْتَ رَجُلاً أَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ الْيَوْمَ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ لَكَ فِي فُلاَنٍ يَقُولُ لَوْ قَدْ مَاتَ عُمَرُ لَقَدْ بَايَعْتُ فُلاَنًا فَوَاللَّهِ مَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ إِلاَّ فَلْتَةً فَتَمَّتْ فَغَضِبَ عُمَرُ ثُمَّ قَالَ إِنِّي إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَقَائِمٌ الْعَشِيَّةَ فِي النَّاسِ فَمُحَذِّرُهُمْ هَؤُلاَءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُوهُمْ أُمُورَهُمْ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لاَ تَفْعَلْ فَإِنَّ الْمَوْسِمَ يَجْمَعُ رَعَاعَ النَّاسِ وَغَوْغَاءَهُمْ فَإِنَّهُمْ هُمُ الَّذِينَ يَغْلِبُونَ عَلَى قُرْبِكَ حِينَ تَقُومُ فِي النَّاسِ وَأَنَا أَخْشَى أَنْ تَقُومَ فَتَقُولَ مَقَالَةً يُطَيِّرُهَا عَنْكَ كُلُّ مُطَيِّرٍ وَأَنْ لاَ يَعُوهَا وَأَنْ لاَ يَضَعُوهَا عَلَى مَوَاضِعِهَا فَأَمْهِلْ حَتَّى تَقْدَمَ الْمَدِينَةَ فَإِنَّهَا دَارُ الْهِجْرَةِ وَالسُّنَّةِ فَتَخْلُصَ بِأَهْلِ الْفِقْهِ وَأَشْرَافِ النَّاسِ فَتَقُولَ مَا قُلْتَ مُتَمَكِّنًا فَيَعِي أَهْلُ الْعِلْمِ مَقَالَتَكَ وَيَضَعُونَهَا عَلَى مَوَاضِعِهَا فَقَالَ عُمَرُ أَمَا وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لأَقُومَنَّ بِذَلِكَ أَوَّلَ مَقَامٍ أَقُومُهُ بِالْمَدِينَةِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فِي عَقِبِ ذِي الْحَجَّةِ فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ عَجَّلْنَا الرَّوَاحَ حِينَ زَاغَتِ الشَّمْسُ حَتَّى أَجِدَ سَعِيدَ بْنَ زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ جَالِسًا إِلَى رُكْنِ الْمِنْبَرِ فَجَلَسْتُ حَوْلَهُ تَمَسُّ رُكْبَتِي رُكْبَتَهُ فَلَمْ أَنْشَبْ أَنْ خَرَجَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَلَمَّا رَأَيْتُهُ مُقْبِلاً قُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ لَيَقُولَنَّ الْعَشِيَّةَ مَقَالَةً لَمْ يَقُلْهَا مُنْذُ اسْتُخْلِفَ فَأَنْكَرَ عَلَيَّ وَقَالَ مَا عَسَيْتَ أَنْ يَقُولَ مَا لَمْ يَقُلْ قَبْلَهُ فَجَلَسَ عُمَرُ عَلَى الْمِنْبَرِ فَلَمَّا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُونَ قَامَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي قَائِلٌ لَكُمْ مَقَالَةً قَدْ قُدِّرَ لِي أَنْ أَقُولَهَا لاَ أَدْرِي لَعَلَّهَا بَيْنَ يَدَيْ أَجَلِي فَمَنْ عَقَلَهَا وَوَعَاهَا فَلْيُحَدِّثْ بِهَا حَيْثُ انْتَهَتْ بِهِ رَاحِلَتُهُ وَمَنْ خَشِيَ أَنْ لاَ يَعْقِلَهَا فَلاَ أُحِلُّ لأَحَدٍ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيَّ، إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا

ﷺ بِالْحَقِّ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ فَكَانَ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةُ الرَّجْمِ فَقَرَأْنَاهَا وَعَقَلْنَاهَا وَوَعَيْنَاهَا رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ فَأَخْشَى إِنْ طَالَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ وَاللَّهِ مَا نَجِدُ آيَةَ الرَّجْمِ فِى كِتَابِ اللَّهِ فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ أَنْزَلَهَا اللَّهُ وَالرَّجْمُ فِى كِتَابِ اللَّهِ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى إِذَا أُحْصِنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ أَوْ كَانَ الْحَبَلُ أَوِ الِاعْتِرَافُ ثُمَّ إِنَّا كُنَّا نَقْرَأُ فِيمَا نَقْرَأُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَنْ لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ كُفْرٌ بِكُمْ أَنْ تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ أَوْ إِنَّ كُفْرًا بِكُمْ أَنْ تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ أَلَا ثُمَّ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تُطْرُونِى كَمَا أُطْرِىَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَقُولُوا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ

.ثُمَّ إِنَّهُ بَلَغَنِى أَنَّ قَائِلًا مِنْكُمْ يَقُولُ وَاللَّهِ لَوْ مَاتَ عُمَرُ بَايَعْتُ فُلَانًا فَلَا يَغْتَرَّنَّ امْرُؤٌ أَنْ يَقُولَ ، إِنَّمَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِى بَكْرٍ فَلْتَةً وَتَمَّتْ أَلَا وَإِنَّهَا قَدْ كَانَتْ كَذَلِكَ وَلَكِنَّ اللَّهَ وَقَى شَرَّهَا وَلَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ تُقْطَعُ الْأَعْنَاقُ إِلَيْهِ مِثْلُ أَبِى بَكْرٍ مَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يُبَايَعُ هُوَ وَلَا الَّذِى بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلَا ، وَإِنَّهُ قَدْ كَانَ مِنْ خَبَرِنَا حِينَ تَوَفَّى اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ إِلَّا أَنَّ الْأَنْصَارَ خَالَفُونَا وَاجْتَمَعُوا بِأَسْرِهِمْ فِى سَقِيفَةِ بَنِى سَاعِدَةَ وَخَالَفَ عَنَّا عَلِيٌّ وَالزُّبَيْرُ وَمَنْ مَعَهُمَا وَاجْتَمَعَ الْمُهَاجِرُونَ إِلَى أَبِى بَكْرٍ فَقُلْتُ لِأَبِى بَكْرٍ يَا أَبَا بَكْرٍ انْطَلِقْ بِنَا إِلَى إِخْوَانِنَا هَؤُلَاءِ مِنَ الْأَنْصَارِ فَانْطَلَقْنَا نُرِيدُهُمْ فَلَمَّا دَنَوْنَا مِنْهُمْ لَقِيَنَا مِنْهُمْ رَجُلَانِ صَالِحَانِ فَذَكَرَا مَا تَمَالَى عَلَيْهِ الْقَوْمُ فَقَالَا أَيْنَ تُرِيدُونَ يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ فَقُلْنَا نُرِيدُ إِخْوَانَنَا هَؤُلَاءِ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَا لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَقْرَبُوهُمُ اقْضُوا أَمْرَكُمْ فَقُلْتُ وَاللَّهِ لَنَأْتِيَنَّهُمْ فَانْطَلَقْنَا حَتَّى أَتَيْنَاهُمْ فِى سَقِيفَةِ بَنِى سَاعِدَةَ فَإِذَا رَجُلٌ مُزَمَّلٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِمْ فَقُلْتُ مَنْ هَذَا؟ فَقَالُوا هَذَا سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ. فَقُلْتُ مَا لَهُ قَالُوا يُوعَكُ فَلَمَّا جَلَسْنَا قَلِيلًا تَشَهَّدَ خَطِيبُهُمْ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَنَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ وَكَتِيبَةُ الْإِسْلَامِ وَأَنْتُمْ مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ رَهْطٌ وَقَدْ دَفَّتْ دَافَّةٌ مِنْ قَوْمِكُمْ فَإِذَا هُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْتَزِلُونَا مِنْ أَصْلِنَا وَأَنْ يَحْضُنُونَا مِنَ الْأَمْرِ فَلَمَّا سَكَتَ أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ وَكُنْتُ زَوَّرْتُ مَقَالَةً أَعْجَبَتْنِى أُرِيدُ أَنْ أُقَدِّمَهَا بَيْنَ يَدَىْ أَبِى بَكْرٍ وَكُنْتُ أُدَارِى مِنْهُ بَعْضَ الْحَدِّ فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ عَلَى رِسْلِكَ فَكَرِهْتُ أَنْ أُغْضِبَهُ فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَكَانَ هُوَ أَحْلَمَ مِنِّى وَأَوْقَرَ وَاللَّهِ مَا تَرَكَ مِنْ كَلِمَةٍ أَعْجَبَتْنِى

فِي تَزْوِيرِي إِلَّا قَالَ فِي بَدِيهَتِهِ مِثْلَهَا أَوْ أَفْضَلَ مِنْهَا حَتَّى سَكَتَ فَقَالَ مَا ذَكَرْتُمْ فِيكُمْ مِنْ خَيْرٍ فَأَنْتُمْ لَهُ أَهْلٌ وَلَنْ يُعْرَفَ هَذَا الْأَمْرُ إِلَّا لِهَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ هُمْ أَوْسَطُ الْعَرَبِ نَسَبًا وَدَارًا وَقَدْ رَضِيتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ فَبَايِعُوا أَيَّهُمَا شِئْتُمْ فَأَخَذَ بِيَدِي وَبِيَدِ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ وَهُوَ جَالِسٌ بَيْنَنَا فَلَمْ أَكْرَهْ مِمَّا قَالَ غَيْرَهَا كَانَ وَاللَّهِ أَنْ أُقَدَّمَ فَتُضْرَبَ عُنُقِي لَا يُقَرِّبُنِي ذَلِكَ مِنْ إِثْمٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَأَمَّرَ عَلَى قَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ تُسَوِّلَ إِلَيَّ نَفْسِي عِنْدَ الْمَوْتِ شَيْئًا لَا أَجِدُهُ الْآنَ فَقَالَ قَائِلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ أَنَا جُذَيْلُهَا الْمُحَكَّكُ وَعُذَيْقُهَا الْمُرَجَّبُ مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ فَكَثُرَ اللَّغَطُ وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ حَتَّى فَرِقْتُ مِنَ الِاخْتِلَافِ فَقُلْتُ ابْسُطْ يَدَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ فَبَسَطَ يَدَهُ فَبَايَعْتُهُ وَبَايَعَهُ الْمُهَاجِرُونَ ثُمَّ بَايَعَتْهُ الْأَنْصَارُ وَ نَزَوْنَا عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ قَتَلْتُمْ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ فَقُلْتُ قَتَلَ اللَّهُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ ، قَالَ عُمَرُ وَإِنَّا وَاللَّهِ مَا وَجَدْنَا فِيمَا حَضَرْنَا مِنْ أَمْرٍ أَقْوَى مِنْ مُبَايَعَةِ أَبِي بَكْرٍ خَشِينَا إِنْ فَارَقْنَا الْقَوْمَ وَلَمْ تَكُنْ بَيْعَةٌ أَنْ يُبَايِعُوا رَجُلًا مِنْهُمْ بَعْدَنَا فَإِمَّا بَايَعْنَاهُمْ عَلَى مَا لَا نَرْضَى وَإِمَّا نُخَالِفُهُمْ فَيَكُونُ فَسَادٌ فَمَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَلَى غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يُتَابَعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلَا .

أطرافه 2462، 3445، 3928، 4021، 6829، - 7323

ترجمہ: ابن عباس کہتے ہیں میں کچھ مہاجرین جن میں عبدالرحمٰن بن عوف بھی شامل ہیں، کی قراءت درست کراتا تھا تو ایک مرتبہ میں منی میں ان کی جائے قیام میں تھا اور یہ حضرت عمر کے ساتھ کئے آخری حج کی بات ہے تو ابن عوف نے بتلایا آج ایک شخص امیر المؤمنین عمر کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے فلاں کو سنا کہتا تھا حضرت عمر کے فوت ہونے کے بعد میں تو فلاں کی بیعت کر لوں گا کہ واللہ ابوبکر کی بیعت تو اچانک ہوگئی تھی تو یہ سن کر حضرت عمر غصہ میں آئے اور کہا ان شاء اللہ میں آج رات لوگوں کو خطاب کروں گا اور اس جیسے آدمیوں سے انہیں خبردار کروں گا جو چاہتے ہیں کہ ان کے امور کا غصب کریں، عبدالرحمٰن کہتے ہیں میں نے کہا اے امیر المؤمنین آپ ایسا نہ کیجئے کیونکہ موسمِ حج میں قسما قسم کے لوگ جمع ہوتے ہیں جن میں عامی اور بازاری بھی ہیں اور انہی کی آپ کے گرد اکثریت ہوگی جب آپ تقریر کریں گے اور مجھے ڈر ہے کہ کہ آپ کی باتیں وہ صحیح مفہوم میں سمجھ نہ پائیں گے لیکن وہ ہر جگہ مشہور ہو جائیں گی تو آپ رکئے حتی کہ مدینہ واپسی ہو جائے کہ وہ دارالہجرت والسنّت ہے تو آپ صرف اہلِ فقہ اور اشراف الناس میں کھڑے ہوں اور جو بھی باتیں کہیں گے وہ انہیں صحیح طور پہ اخذ کریں گے تو عمر کہنے لگے اگر یہ بات ہے تو میں بخدا مدینہ پہنچتے ہی اولین فرصت میں یہ تقریر کروں گا، ابن عباس کہتے ہیں تو جب ذی الحجہ کے فوراً بعد ہماری مدینہ واپسی ہوئی تو اگلے جمعہ والے دن سورج ڈھلتے ہی میں نے مسجد جانے میں جلدی کی تو سعید بن زید بن عمرو بن نفیل کو پایا کہ منبر کے ایک پائے کے پاس جمے بیٹھے ہیں تو میں ان کے پاس گھٹنے سے گھٹنہ ملائے بیٹھ گیا کچھ ہی دیر بعد

جب حضرت عمر کو آتے دیکھا تو میں نے سعید سے کہا آج حضرت عمر وہ باتیں کریں گے جو جب سے خلیفہ بنے ہیں نہیں کیں تو وہ ناگواری سے بولے تمہیں اسکا کیا علم؟ تو عمر منبر پر بیٹھے، جب مؤذنین فارغ ہوئے تو کھڑے ہوئے اور اللہ کی حمد وثناء کے بعد کہا امابعد! میں آج کچھ خاص باتیں کہنے والا ہوں جو مقدر تھا کہ کہوں کہ نہیں جانتا شائد یہ اسلئے ہو کہ میری اجل قریب ہے تو جو انہیں سمجھے وہ جہاں بھی اسکی سواری اسے لے جائے وہاں بیان کرے اور جسے خدشہ ہو کہ انہیں سمجھ نہیں پایا تو میں کسی کو اجازت نہیں دیتا کہ وہ مجھ پہ جھوٹ باندھے، بے شک اللہ نے محمد ﷺ کو حق کے ساتھ بھیجا اور آپ پر کتاب نازل کی تو اس میں آیتِ رجم بھی تھی ہم نے اسے پڑھا، سمجھے اور اپنے پلے باندھ لیا نبی پاک نے بھی رجم کیا اور آپ کے بعد ہم نے بھی، مجھے ڈر ہے کہ ایک لمبا عرصہ گزرنے کے بعد کچھ لوگ کہیں گے کہ ہم تو اللہ کی کتاب میں رجم نہیں پاتے [جیسے جاوید غامدی نے کہا] تو وہ اس فریضہ کو ترک کر کے گمراہ ہو جائیں جسے اللہ نے نازل کیا، اللہ کی کتاب میں اس بندے کو رجم کرنا حق ہے جس نے زنا کیا اور وہ شادی شدہ ہے اور اقرار، حمل یا گواہیوں کی بنیاد پہ زنا ثابت ہوا، پھر ہم نے کتاب اللہ میں یہ بھی پڑھا کہ اپنے آباء سے اعراض نہ کرنا کہ یہ کفر ہوگا اور نبی پاک نے یہ بھی فرمایا تھا کہ خبردار میری تعریف میں مبالغے مت کرنا جیسے نصاری نے حضرت عیسی کی تعریف میں کئے بلکہ کہو عیسی اللہ کے بندے اور اسکے رسول ہیں،

پھر مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ کسی نے کہا عمر کے فوت ہونے کے بعد میں تو فلاں سے بیعتِ خلافت کرلوں گا، کوئی اس بات سے دھوکہ میں نہ آئے کہ ابوبکر کی بیعت تو اچانک ہوگئی تھی (ہمیں سوچنے کا موقع نہ ملا) سنو وہ ایسی ہی تھی لیکن اللہ نے اسے شر سے محفوظ رکھا اور تم میں اب ابوبکر جیسے آدمی کہاں کہ وہ ہم سب سے بہترین تھے، جس نے بغیر مسلمانوں سے مشاورت کے کسی کی بیعت کی تو دونوں کی بابت اندیشہ ہے کہ قتل کر دئے جائیں، دراصل ہوا یہ تھا کہ نبی پاک نے جب وفات پائی تو انصار نے سقیفہ بنی ساعدہ میں اپنا اجتماع منعقد کیا، علی زبیر اور کچھ ان کے ساتھی بھی ہم سے الگ رائے رکھتے تھے، مہاجرین ابوبکر کی طرف اکٹھے ہوئے تو میں نے ان سے کہا چلیں اپنے بھائیوں انصار کے ہاں چلتے ہیں راستے میں ان کے دو نیک آدمی ملے تو پوچھا کہاں کے ارادے ہیں؟ ہم نے کہا اپنے انصار بھائیوں کے پاس جاتے ہیں، وہاں پہنچے تو ایک شخص کو ان کے درمیان چادر اوڑھے پایا، پوچھا یہ کون ہیں؟ کہا گیا سعد بن عبادہ ہیں، پوچھا انہیں کیا ہوا؟ کہا بخار ہے! تھوڑی دیر بعد ان کا خطیب اٹھا اور اللہ کی حمد کے بعد گویا ہوا کہ ہم اللہ کے انصار اور اسلام کے قوتِ بازو ہیں اور آپ اے مہاجرین کی جماعت ہمارے پاس پناہ لینے آئے تھے اب چاہتے ہو کہ ہمیں ہماری اصل سے اکھیڑ دو! جب وہ خاموش ہوئے تو میں نے اٹھنا چاہا تاکہ کچھ بولوں اور میں نے چند ایسی باتیں سوچ لی تھیں جو مجھے بہت مناسب مقام لگیں تھیں اور چاہتا تھا کہ ابوبکر سے قبل انہیں بیان کردوں دراصل مجھے ان کی حدت سے ڈر لگتا تھا لیکن جب بولنا چاہا تو ابوبکر نے کہا ذرا ٹھہرو تو میں نے انہیں ناراض نہ کرنا چاہا تو ابوبکر نے کلام کی اور بخدا وہ مجھ سے زیادہ حلم اور وقار والے نکلے جو باتیں میں نے تیار کی ہوئی تھیں انہوں نے ان جیسی یا ان سے بھی بہتر فی البدیہہ کہہ دالیں تو اثنائے کلام کہا جو آپ لوگوں نے اپنی فضیلت بیان کی بخدا آپ اسکا اہل ہو لیکن بات یہ ہے کہ عرب حکومت صرف قریش کی ہی مانیں گے کہ وہی نسب و دار کے لحاظ سے عربوں کا سب سے بہترین قبیلہ ہیں اور میں ان دو حضرات کو خلافت کیلئے مناسب خیال کرتا ہوں آپ ان میں سے کسی ایک کی بیعت کرلیں، یہ کہتے ہوئے میرا اور ابوعبیدہ بن جراح کا ہاتھ پکڑ لیا، مجھے ان کی سب باتوں میں سے بس یہی ایک بات اچھی نہ لگی، مجھے یہ زیادہ پسند تھا کہ میری گردن کاٹ دی جائے بنسبت اس کے کہ ایسے لوگوں کا امیر بنوں جن میں ابوبکر ہوں، ان میں سے ایک بولے چلو ایک امیر تمہارا اور ایک ہمارا، اس پہ بہت شور وشرابہ ہوا اور کثرت سے آوازیں بلند ہوئیں حتی کہ مجھے خوف ہوا کہ معاملہ اور نہ بگڑ جائے تو ابوبکر سے کہا اپنا ہاتھ بڑھائیں تو انہوں نے یہی

کیا تو میں نے ان کی بیعت کی اور مہاجرین نے اور پھر انصار نے بھی اور انتارش ہوا کہ سعد بن عبادہ تقریبا دب سے گئے تو کسی نے کہا تم نے سعد کو ماردیا، میں بولا انہیں اللہ نے ماردیا (یہ عربوں کا ایک محاورہ تھا جس کی تفصیل شرح میں آئے گی) کہتے ہیں ہمیں اس وقت جناب ابوبکر کی بیعت سے بڑھ کر کوئی امر نہیں سوجھا، ہمیں ڈر تھا کہ اگر یہاں سے بغیر کوئی فیصلہ کئے اٹھ گئے تو ہو سکتا ہے وہ کسی کی بیعت کر لیں تو یا تو ہمیں بھی اس کی بیعت کرنا پڑے گی یا پھر مخالفت ہوگی اور یوں فساد برپا ہو جائے گا تو جس نے اہلِ اسلام کی مشاورت کے بغیر کسی کو خلیفہ بنایا تو نہ اس کی پیروی کی جائے اور اس کی جسکی اس نے بیعت کی ہے بلکہ ایسا کر کے وہ اپنے قتل کا ساماں کریں گے۔

(عن صالح) یہ ابن کیسان ہیں یعقوب بن سفیان کی تاریخ میں بھی انہی شیخِ بخاری سے یہی واقع ہے، اسماعیلی نے بھی انہی کے طریق سے اس کی تخریج کی۔ (عن عبيد الله) مالک عن زہری کی روایت میں ہے: (أن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة أخبره) اسے احمد نے اور غرائب میں دارقطنی نے تخریج کیا، ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا۔ (عن ابن عباس) مالک کی روایت میں ہے: (أن عبد الله بن عباس أخبره الخ) ان افراد میں سے کسی کا نام معلوم نہیں ہوسکا، مالک نے یہ زیادت بھی کی: (في خلافة عمر فلم أرَ رجلا يجد من الأقشعريرة ما يَجِدُ عبد الرحمن عند القراء ة) (یعنی عبدالرحمٰن بن عوف کی طرح کسی شخص کو نہیں دیکھا کہ قراءتِ قرآن کے وقت ایسی کپکپاہٹ اس پہ طاری ہوتی ہو جیسی ان پر ہو جاتی تھی) ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ (كنت أقرئ رجالا) کا معنی ہے میں ان سے قرآن سیکھا کرتا تھا کیونکہ وفاتِ نبوی کے وقت ابن عباسؓ نے مہاجرین وانصار سے صرف مفصل سورتیں حفظ کی ہوئی تھیں، وہ ان کی بات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں ان کی یہ بات ظاہر سے بلکہ نص سے خروج ہے کیونکہ (أقرئ) کا معنی ہے: (أعَلِّمُ) (یعنی تعلیم دینا) بقول ابن حجر ان کے اس تعقب کی تائید ابن اسحاق کی عبداللہ بن ابوبکر عن زہری سے روایت میں مذکور سے ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (كنت أختلف إلى عبد الرحمن بن عوف و نحن بمنى مع عمر بن الخطاب أعَلِّمُ عبدَ الرحمن بن عوف القرآن) (یعنی میں ابن عوف کے پاس جایا کرتا تھا انہیں تعلیمِ قرآن دینے) اسے ابن ابوشیبہ نے نقل کیا، ابن عباس نہایت ذہین اور سریع الحفظ تھے (ان سے عمر میں بڑے) کثیر صحابہ کرامؓ جہاد میں مشغولیت کے باعث مکمل حفظِ قرآن نہ کر سکے تھے تو ایسے صحابہ وفات نبوی کے بعد مدینہ میں اقامت کے دوران ہونہار ابنائے صحابہؓ سے اپنے حفظ کو مکمل و پختہ کیا کرتے تھے۔ (وهو عند عمر) ابن اسحاق کی روایت میں ہے میں ان کی جائے اقامت گیا تو انہیں موجود نہ پایا تو ان کا انتظار کرنے لگا حتی کہ وہ آ گئے۔ (في آخر حجةٍ حجها) یعنی حضرت عمرؓ کا آخری حج، یہ ۲۳ھ کی بات ہے۔ (أتى أمير المؤمنين الخ) ان کا نام معلوم نہ ہوسکا۔ (في فلان) ان کا نام بھی علم نہ ہوسکا، ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ ایک سے زیادہ افراد نے یہ بات کہی ان کے الفاظ ہیں: (إن رجلين من الأنصار ذكرا بيعة أبي بكر)۔

(لقد بايعت فلانا) فلان سے مراد حضرت طلحہ بن عبیداللہؓ ہیں، اسے بزار نے ابومعشر عن زید بن اسلم عن ابیہ وعن عمیر مولی غفرۃ سے نقل کیا، کہتے ہیں حضرت ابوبکرؓ کے پاس کچھ مال آیا تو فئ کی تقسیم بابت ایک طویل قصہ ذکر کیا پھر کہا حتی کہ حضرت عمرؓ کے آخری حج کے برس بعض لوگوں نے کہا امیر المومنین کی وفات کے بعد ہم فلاں کو ان کا قائمقام بنا دیں گے، اس سے ان کی مراد حضرت طلحہ بن عبیداللہؓ سے تھی، ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ ان کا اشارہ انصار کے ایک شخص کی طرف تھا مگر اس ضمن میں اپنا مستند ذکر نہیں کیا۔

(إلا فلتةً) فجَأة کے ہم وزن ومعنی، سحنون عن اشہب سے وارد ہے کہ وہ اسے فاء کی پیش کے ساتھ پڑھتے تھے اور(انفلت الشیء من الشیء) کے ساتھ اسے مفسر کرتے (یعنی ایک شئ کا دوسری سے الگ ہونا) اور کہتے تھے (فاء پر) زبر پڑھنا غلط ہے کہ یہ لفظ اظہارِ ندامت کرتے ہوئے بولا جاتا ہے جبکہ حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کسی کیلئے باعثِ ندامت نہ تھی، ان کا روایات میں فتحِ فاء کے ثبوت کے ساتھ تعاقب کیا گیا اور کسی شئ کے اچانک وقوع سے لازم نہیں کہ ہر ایک اس پر نادم ہو بلکہ یہ کسی کو لاحق ہوسکتی ہے کسی کو نہیں، حضرت ابوبکرؓ کی بیعت پر ان حضرات کی نسبت سے اس کا اطلاق کیا جو حالِ اول (یعنی پہلی دفعہ کی بیعت) میں اس میں شریک نہ تھے، ابن اسحاق کی روایت میں (فلتة) کے بعد یہ الفاظ ہیں: (فما يمنع امرأ إن هلك هذا أن يقوم إلى من يريد فيضرب على يده فتكون أى البيعة كما كانت أى فى قصة أبى بكر) آگے معنائے فلتہ کے ضمن میں مزید تفصیل آرہی ہے۔

(فغضب عمر الخ) سبھی کے ہاں یہی ہے البتہ مالک کے ہاں: (يغتصبوهم) ہے، ابن تین نے لکھا کہ یہ عین اور اول کی پیش کے ساتھ بھی مروی ہے (أغضب) سے ای (صار لا ناصر له) (یعنی جس کا کوئی مددگار نہ ہو) معضوب ضعیف کو کہتے ہیں، یہ (عضبت الشاة) سے ہے جب اسکا ایک سینگ یا سینگ کا اندرونی نرم حصہ ٹوٹ جائے، مطلب یہ کہ وہ امر(خلافت) پر غالب آجائیں گے تو وہ ان کے ضعف کی وجہ سے کمزور ہو جائے گی، اول اولیٰ ہے مراد یہ کہ وہ بغیر عہد و مشاورت یہ اقدام اٹھائیں گے، حضرت علیؓ کے بعد معاملات اسی نہج پر ہو گئے جس کا حضرت عمرؓ کو اندیشہ تھا۔

(رعاع الناس الخ) رعاع (الجهلة الرذلاء) (یعنی عامی لوگ) بعض نے کہا خاص کر جوان جو اس طرح کے ہوں، غوغاء کا اصل (صغار الجراد) ہیں (یعنی چھوٹے ٹڈی دل) جب وہ پہلی اڑان بھرتے ہیں، عامی اور شر کی طرف اسراع کرنے والے بازاری لوگوں پر اسکا اطلاق ہوتا ہے۔ (يغلبون على قربك) قاف کی پیش کے ساتھ ای: (المكان الذى يقرب منك) کشمیہنی اور ابو زید مروزی کے نسخوں میں کسرِ قاف اور نون کے ساتھ ہے، یہ خطا ہے، ابن وہب عن مالک کی روایت میں ہے: (على مجلسك إذا قمت إلى الناس)۔ (يطيرها) یاء کی پیش کے ساتھ (أطار الشيء) سے جب اس کا اطلاق کرے، سرخسی کے نسخہ میں یاء کی زبر کے ساتھ ہے ای(يحملونها على غير وجهها) (یعنی غلط تاویلیں کرنا) اس کا مثل ابن وہب کی روایت میں ہے، کہا یعنی اسکی مراد سے وہ واقف نہ ہوں۔

(لأقومن) روایتِ مالک میں ہے اگر میں صحیح و سالم مدینہ پہنچ گیا تو لوگوں سے اس بارے بات کروں گا۔(فى عقب ذى الحجة) عین کی پیش اور قافِ ساکن اور عین کی زبر اور کسرِ قاف کے ساتھ اور یہی اولیٰ ہے، اول لما بعد التکملہ کہا جاتا ہے اور ثانی اس کیلئے جو قریب الاختتام ہو۔ (جاء عقب الشهر) دونوں طرح سے کہا جاتا ہے لیکن امرِ واقع ثانی ہے کیونکہ حضرت عمرؓ کی مدینہ آمد بدھ کے روز ذوالحج ختم ہونے سے قبل ہوگئی تھی۔ (عجلت الرواح) کشمیہنی کے نسخہ میں: (بالرواح) ہے! بزار کے ہاں سفیان نے یہ زیادت بھی ذکر کی: (وجاء ت الجمعة وذكرت ماحدثنى عبد الرحمن بن عوف فهجرت إلى المسجد) ابن حبان اور دارقطنی کے ہاں جویریہ عن مالک کی روایت میں ہے: (لما أخبرنى)۔

(حين زاغت الشمس) مالک کی روایت میں ہے: (حين كانت صَكَّة عمى) عمی عین کی پیش میم کی زبر اور

یاء کی شد کے ساتھ ہے، بعض نے تشدیدِ میم کے ساتھ کہا، حبلی کے وزن پر، احمد نے اسحاق بن عیسی سے یہ اضافہ بھی ذکر کیا کہ میں نے مالک سے پوچھا: (صكة عمى) کیا مطلب؟ کہا اندھا جو گرمی سردی کا خیال کئے بغیر جب چاہے گھر سے نکل آئے، بقول ابن حجر یہ تفسیر بالمعنی ہے، ابو ہلال عسکری کہتے ہیں اس سے مراد (اشتداد الهاجرة) ہے (یعنی صحر دوپہر) اس کی اصل یہ ہے کہ یہ عمالقہ کے ایک شخص کا نام تھا جسے عمی کہا جاتا تھا، عین دوپہر کے وقت ایک قوم سے اس نے قتال کیا اور انہیں زک پہنچائی تو بعد ازاں اس وقت ہر آنے والے پر اس کا اطلاق ہونے لگا، بعض نے کہا یہ عدوان کا ایک شخص تھا جو تپتی دوپہر میں حاجیوں کو پانی پلایا کرتا تھا تو ضرب المثل بن گیا، بعض نے اس کا یہ معنی ذکر کیا کہ آدمی اس وقت میں اندھے کی مثل ہوتا ہے اور سورج کی طرف آنکھ بھر کر دیکھ نہیں سکتا، بعض نے کہا اسکی اصل یہ ہے کہ ہرن شدتِ گرمی کی وجہ سے ایسا بوکھلا جاتا ہے کہ جو اسکے سامنے آئے اسے ٹکر مارتا ہے، دارقطنی کی سعید بن داود عن مالک سے روایت میں ہے: (صكة عمى ساعة من النهار تسميها العرب) (یعنی دن کی ایک ساعت جسے عرب صکۃ عمی کا نام دیتے تھے) یہ نصف نہار یا اس کے قریب قریب ہے۔

(فجلست حوله) اسماعیلی کی روایت میں: (حذوه) ہے یہی مالک کے ہاں، اسحاق غزوی عن مالک کے ہاں: (حذاء ه) ہے، روایتِ معمر میں ہے میں ان کے پہلو میں بیٹھ گیا میرا گھٹنہ ان کے گھٹنے سے چھو رہا تھا۔ (لم يقلها الخ) مالک کی روایت میں ہے: (لم يقلها أحدٌ قطُّ قبله)۔ (ما عسيت) اسماعیلی کے ہاں: (ما عسى) ہے! سفیان کی روایت میں ہے ناراض ہو کر یہ کہا، بعض نے کہا ابن عباسؓ کی مراد یہ تھی کہ ابن عوفؓ کی خبر پر اعتماد کرتے ہوئے سعید کو متنبہ کریں تا کہ وہ خوب توجہ سے ان کا خطاب سنیں چونکہ انہیں اس پسِ منظر کا علم نہ تھا تو ابن عباسؓ کی اس بات پر انکار کیا۔

(بين يدى أجلى) یعنی میری موت کا قرب ہو، یہ ان متعدد امور میں سے ایک ہے جو حضرت عمرؓ کی زبان پر جاری ہوئے اور ایسا ہی ہوا، ابو معشر کی مشار الیہ روایت میں یہ کہنے کا سبب بھی ماخوذ ہو سکتا ہے، اس میں ہے کہ اس خطاب میں یہ بھی کہا کہ میں نے ایک خواب دیکھا ہے اور (پہلے گزرا کہ حضرت اسماء بنت عمیس نے انہیں اس خواب کی تعبیر یہی بتلائی تھی کہ آپؓ پر کوئی عجمی حملہ آور ہو گا اور اتنے ہی زخم لگائے گا جتنی بار آپ نے دیکھا ہے کہ مرغ آپ کو چونچ مار رہا ہے) یہ میری موت کا قرب ہی لگتا ہے، میں نے دیکھا ہے کہ ایک مرغ نے مجھے ٹھونگا مارا ہے، موطا کے مرسل سعید بن میسّب میں ہے حضرت عمرؓ جب حج سے واپس ہوئے تو دعا کی اے اللہ مجھے اپنے پاس بلا لے۔

(غير مضيع ولا مفرط) آخرِ قصہ میں ہے کہ ابھی ذوالحجہ ختم بھی نہ ہوا تھا کہ انہیں شہید کر دیا گیا۔ (بعث محمدا بالحق) طیبی لکھتے ہیں حضرت عمرؓ نے شروع میں تمہیدی انداز میں یہ بات کہی تا کہ سامعین خوب متوجہ اور ہمہ تن گوش ہو جائیں۔ (فكان مما) نسخۂ کشمیہنی میں (فيما) ہے۔ (آية الرجم) سابقہ باب میں اس بارے بحث گزری، بقول طیبی (آية الرجم) پیش کے ساتھ، کان کا اسم اور اس کی خبر (من) تبعیضیہ ہے قولہ (مما أنزل الله) میں، تو اس میں اسم پر خبر کی تقدیم ہے اور یہ کثیر ہے۔

(فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله) یعنی اس آیت میں جس کی تلاوت منسوخ کر دی گئی اور حکم باقی رہا، حضرت عمرؓ کا یہ اندیشہ صحیح ثابت ہوا تو خوارج کے ایک گروہ بلکہ اکثر خوارج اور بعض معتزلہ نے اس کا انکار کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کی اس بات کا

مستند توقیف ہو، عبد الرزاق اور طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عمرؓ سے نقل کیا کہ کچھ لوگ ہوں گے جو رجم کا انکار کریں گے، نسائی کے ہاں سعید بن ابراہیم عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کے طریق سے اس حدیثِ عمرؓ میں یہ الفاظ مذکور ہیں کہ کچھ لوگ کہیں گے رجم کیا ہے؟ ہم قرآن میں صرف جلد کو پاتے ہیں! سنو نبی اکرم نے رجم کیا ہے ۔۔۔ الخ اس میں اشارہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور میں ایسے کچھ لوگ ہوں گے جنہوں نے یہ کہا ہوگا، موطا میں یحی بن سعید عن سعید بن مسیب عن عمرؓ سے یہ الفاظ مروی ہیں: (إیاکم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل لا أجدُ حَدَّيْنِ في كتاب الله فقد رجم الخ)۔

(والرجم في كتاب الله حق) یعنی اس آیت میں: (أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا)[النساء: ۱۵] تو نبی اکرم نے اس کی تبیین فرمائی کہ مراد شادی شدہ کا رجم اور کنوارے کو کوڑے مارنا ہے جیسا کہ عسیف کے سابق الذکر قصہ میں گزرا۔ (إذا قامت البينة) یعنی اپنی شرط کے ساتھ۔ (إذا أحصن) یعنی عاقل و بالغ اور کسی حرہ کا شوہر ہو اور شادی صحیح طریقہ سے انجام پائی ہو اور جماع کر چکا ہو۔ (أو كان الحبل) معمر کی روایت میں: (الحمل) ہے یعنی اگر کوئی خاتون جو کسی کی منکوحہ یا مملوکہ نہیں اور وہ حاملہ پائی گئی ہو اور کوئی شبہ یا اکراہ کا عمل دخل بھی نہ ہو۔ (أو الاعتراف) یعنی اقرار بالزنا اور اس پر قائم رہنا، سفیان کی روایت میں ہے: (أو كان حملا أو اعترافا) یہ علی نزع الخافض منصوب ہے ای (وكان الزنا عن حمل أو عن اعتراف)۔ (لا ترغبوا عن آبائكم) یعنی ان کے غیر کی طرف اپنی نسبت نہ کرو۔(أو إن كفرا بكم) اسی طرح شک کے ساتھ ہے، روایتِ معمر میں بھی شک کے ساتھ ہے لیکن کہا: (لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أو إن كفراً بكم أن ترغبوا عن آبائكم) جویریہ عن مالک کی روایت میں ہے: (فإن كفراً بكم أن ترغبوا عن آبائكم)۔

(ألا ثم إن رسول الخ) روایتِ مالک میں ہے:(ألا و إن) ثم کی بجائے واو، الا مخففا ہے، افتتاحِ کلام کا حرف جو ماقبل سے غیر ہے۔ (لا تطروني) یہ اس قدرِ (کلام) میں سے ہے جو سفیان نے زہری سے سماعت کی، اسے حمیدی نے اپنی مسند میں ابن عیینہ سمعت الزهري کے الفاظ سے مفرداً نقل کیا احادیث الانبیاء کے ترجمہ حضرت عیسیٰ میں بھی حمیدی کی اسی سند کے ساتھ یہ مفروا مذکور گزری، اطراء کی شرح بھی وہیں گزری۔

(كما أطرى عيسى) سفیان کی روایت میں ہے: (كما أطرت النصارى عيسى)۔ (وقولوا عبد الله) مالک کی روایت میں ہے: (فإنما أنا عبد الله فقولوا) ابن جوزی لکھتے ہیں کسی شیٔ کی نہی سے اس کا وقوع لازم نہیں کیونکہ ہم کسی ایسے سے واقف نہیں جو ہمارے نبی پاک کے بارہ میں اسی قسم کا دعویٰ کا حامل ہو جو عیسائی حضرت عیسیٰؑ کی بابت کرتے ہیں بظاہر سببِ نہی وہ جو معاذ بن جبل کی حدیث میں واقع ہوا جب انہوں نے آنجناب سے اجازت طلب کی تھی کہ آپ کو سجدہ کیا کریں تو آپ نے انہیں منع فرمایا تو گویا اندیشہ محسوس فرمایا کہ کوئی اور اس سے بڑھ کر اپنی تئیں تقدس و احترام کا مظاہرہ کر سکتا ہے تو تاکیدِ امر کے بطور نہی میں مبادرت کی، ابن تین کہتے ہیں آپ کے قول: (لا تطروني) کا معنی ہے: (لا تمدحوني كمدح النصارى) (یعنی میری ایسی تعریفیں نہ کرنا جیسی عیسائیوں نے کیں) حتی کہ ان کے بعض نے حضرت عیسیٰؑ کے بارہ میں اس درجہ غلو کیا کہ انہیں اللہ کے ساتھ الوہیت میں شریک کر دیا، بعض نے تو انہیں ہی اللہ قرار دیا اور بعض نے اللہ کا بیٹا کہا، پھر نہی کے بعد یہ فرمایا: (أنا عبدالله) حضرت

عمرؓ کے یہاں اس قصہ کے ایراد میں نکتہ یہ ہے کہ انہیں بھی لوگوں سے غلو کا اندیشہ تھا یعنی ایسے لوگوں کی نسبت جن کے پاس قوتِ فہم نہیں، ڈرے کہ کسی کو مستحقِ خلافت خیال کر کے اس کے کیلئے کھڑا ہو جائے جبکہ فی الحقیقت وہ اس کا حقدار نہ ہو تو اس کے بارہ میں اطراء کا مظاہرہ کرے اور اس طرح نہی میں داخل ہو جائے! یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے ذکر کی مناسبت یہ ہو کہ ان سے جو حضرت ابوبکرؓ کی مدح وتوصیف ہوئی یہ منہی عنہ اطراء سے نہیں اسی لئے کہا: (وليس فيكم مثل أبي بكر) قصہ رجم اور حقیقی نسب نامہ بدلنے کے ذکر کی مناسبت وہ قصہ ہے جس کے باعث انہوں نے یہ تقریر کی اور یہ کسی کا کہنا کہ اگر حضرت عمرؓ فوت ہو گئے تو وہ فلاں کی بیعت کرے گا تو انہوں نے قصہِ رجم سے اس قول سے زجر کی طرف اشارہ کیا کہ میں وہی احکامِ شرعیہ مانوں گا جو قرآن میں مذکور ہوئے ہیں اور قرآن میں کسی خلیفہ کی موت کی صورت میں نئے کے انتخاب کیلئے اشتراطِ تشاور کی تصریح نہیں بلکہ یہ سنت سے ماخوذ ہے، جہاں تک اپنے آپ کو غلط منسوب کرنے سے زجر تو گویا اشارہ کیا کہ خلیفہ رعایا کیلئے بمنزلہ والد ہے تو ان کیلئے جائز نہیں کہ اسکے غیر کی طرف راغب ہوں بلکہ ان پر اسکی اطاعت کرنا مشروط لازم ہے جیسے والد کی اطاعت واجب ہے، یہ ہے جو میرے لئے اس کی مناسبت ظاہر ہوئی ہے! واللہ اعلم۔

(ألا وإنها) یعنی بیعتِ ابوبکرؓ۔ (قد كانت كذلك) یعنی فلتۃً (اچانک واقع ہوئی) تھی، اسحاق بن عیسی عن مالک کی روایت میں اس کی تصریح ہے اسے ثعلب نے ابن اعرابی سے نقل کیا، سیف نے فتوح میں سالم بن عبداللہؓ بن عمرؓ سے اپنی سند کے ساتھ اس کا نحو نقل کیا، کہتے ہیں فلتہ اس رات کو کہتے ہیں جس کی بابت شک ہو کہ یہ رجب کی (آخری) ہے یا شعبان کی (پہلی) یا محرم کی ہے یا صفر کی کیونکہ عرب حرمت والے مہینوں میں ہتھیار نہیں اٹھایا کرتے تھے تو جس کا کوئی بدلہ ہوتا وہ انتظار کرتا، جب ایسی رات آتی (کہ پتہ نہیں چل رہا کہ چاند نکلا ہے یا نہیں) تو موقع سے فائدہ اٹھاتا اس سے قبل کہ چاند کے متعلق کوئی بات محقق ہو تو اچانک اپنے مطلوبہ شخص پر وار کرتا اور وہ (یہ خیال کر کے کہ ابھی حرمت کا مہینہ باقی ہے) امن و بے خوفی سے ہوتا، حضرت عمرؓ نے حیاتِ نبوی کو ماہِ حرام کے ساتھ تشبیہ دی اور فلتہ وہ جو اہلِ ارتداد سے وقوع پذیر ہوا اور اللہ نے اس کے شر سے حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کے ساتھ بچا لیا کیونکہ انہوں نے نہایت جوانمردی اور دانش مندی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس فتنہِ ارتداد کی سرکوبی کیلئے فوری اقدامات کئے، یہی کہا مگر اولی یہ کہا جانا ہے کہ دونوں کے مابین جامع (یعنی قدرِ مشترک) انتہازِ فرصت ہے (یعنی موقع سے فائدہ اٹھانا) لیکن اخذِ ثار (یعنی بدلہ لینے) سے تو کثیر شر ناشئ ہوتا تھا تو اللہ نے مسلمانوں کو اس کے شر سے محفوظ رکھا تو حضرت ابوبکرؓ کی بیعت سے شر نہیں پیدا ہوا بلکہ سب لوگوں نے ان کی اطاعت کی اور بھی جو اس (اچانک) بیعت کے وقت حاضر تھے اور وہ بھی جو وہاں موجود نہ تھے، ان کے قول (وقى الله شرها) میں اس قسم کے امور میں وقوع سے تحذیر کی طرف ایماء ہے جہاں وقوعِ شر اور اختلاف کا امکان ہو۔

(ولكن الله وقى شرها) یعنی جو عام طور سے عجلت کے کاموں میں شر ہوتا ہے اس قسم کا شر اس میں نہ ہوا کیونکہ عموماً جو اچانک کئے جانے والے کسی فعل کی حکمت پر مطلع نہیں ہوتا وہ اس پر راضی نہیں ہوتا اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے بیعتِ خلافت کے ضمن میں سرعت سے کام لینے کا سبب ذکر کر دیا کہ انہیں ڈر تھا کہ انصار کہیں کوئی یکطرفہ فیصلہ نہ کر لیں اور حضرت سعد بن عبادہ کو خلیفہ بنا لیں (اور یہ امر یقینی تھا کہ عرب قبائل ان کی خلافت کو تسلیم نہ کریں گے لہذا اسلام کی عمارت جو نبی اکرم نے تئیس سالہ شبانہ روز محنت سے کھڑی کی تھی، کے انہدام کا خطرہ تھا) ابو عبید کہتے ہیں انتشار ہونے کے ڈر سے اور اس اندیشہ کی وجہ سے کہ کوئی ایسا شخص خلافت کا

امیدوار نہ ہو جائے جو اسکا حقدار نہیں تو نتیجۃً شر پیدا ہو، حضرت ابوبکرؓ سے بیعت کرنے میں عجلت کی، داودی کہتے ہیں آپؐ کے قول: (کانت فلتة) کا معنی ہے کہ تمام جہات جن کا مشورہ میں شریک ہونا ضروری تھا، کے ساتھ مشاورت کے بغیر اس کا وقوع ہوا، کرابیسی صاحبِ شافعی نے اس کا انکار کیا اور کہا بلکہ مراد یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور جو ان کے ہمراہ تھے تفلتا (یعنی اتفاقا) انصارؓ کے ہاں (سقیفہ بنی ساعدہ) میں جا پہنچے اور وہاں ابوبکرؓ سے بیعتِ خلافت کر لی گئی اور وہاں کچھ ایسے حضرات بھی تھے جنہیں اس بیعت کے لوازم کا علم نہ تھا لہذا کہا ایک امیر ہم میں سے اور ایک تم میں سے، تو فلتہ سے مراد جو انصار سے مخالفت ہوئی اور جو ان کا حضرت سعد بن عبادہؓ کی بیعت کرنے کا پروگرام تھا، ابن حبان لکھتے ہیں (کانت فلتة) کا معنی ہے کہ جسکی ابتدا کثیر لوگوں کے بغیر ہوئی ہو اور ہر ایسی شیٔ کی بابت توقع یہ ہوتی ہے کہ اس کے نتیجہ میں شر پیدا ہو گا کیونکہ اس طرح کے امور میں کئی لوگوں کی طرف سے مخالفت ہوتی ہے مگر صدیق اکبرؓ کی بیعت کی نسبت اللہ تعالی نے مسلمانوں کو اس متوقع شر سے بچا لیا، یہ نہیں کہ بیعتِ ابوبکرؓ میں کوئی شر تھا۔

(ولیس فیکم من تقطع الخ) بقولِ خطابی مراد یہ کہ تم میں سے کوئی سابقین میں سے ایسا صاحبِ فضل مسلمان نہیں جو حضرت ابوبکرؓ کے رتبہ تک پہنچ سکے تو کوئی یہ طمع نہ کرے کہ اسکے لئے وہ واقع ہو گا جو حضرت ابوبکرؓ کیلئے ہوا یعنی اولاً تھوڑے لوگوں کے سامنے بیعت پھر سب کا ان پر اکٹھ اور عدم اختلاف! چونکہ حضرت ابوبکرؓ کا استحقاق سب کو معلوم تھا تو ان کے معاملہ میں مزید غور و خوض اور مزید مشاورت کی ضرورت محسوس نہ کی، کوئی اور ان کا مثل نہیں ہو سکتا اھ ملخصاً، اس میں اس قسم کے امور میں عجلت و اسراع سے تحذیر کا اشارہ ہے کیونکہ اب کوئی ابوبکرؓ ایسا موجود نہیں کہ جس میں ان جیسی صفاتِ محمودہ ہوں جو امر اللہ میں جوانمردی سے کھڑا ہونے والا، اہلِ اسلام کیلئے نہایت نرم خو، حسنِ خلق سے متصف، سیاسیات کا ماہر اور ورعِ تام سے آراستہ ہو، ان صفات کے حامل کو اگر بغیر وسیع مشاورت کے بھی خلیفہ بنا دیا جائے تو سب متفق ہو جاتے ہیں وگرنہ اس اختلاف کا اندیشہ ہوتا ہے جس کی کوکھ سے شر پیدا ہو، اپنے قول (تقطع الأعناق) کے ساتھ اسے تعبیر کیا کیونکہ کسی سبقت لے جانے والی کی طرف گردن پھیلا پھیلا کر دیکھا جاتا ہے تو جب سبقت لے جانے میں مقصود حاصل نہ ہو تو (محاورۃً) کہا جاتا ہے: (انقطعت عنقه) یا اس لئے کہ دو مقابلہ کرنے والوں کو گردنیں پھیلا پھیلا کر دیکھا جاتا ہے حتی کہ سابق نظروں سے غائب ہو جاتا ہے تو امتناعِ نظر سے انقطاعِ عنق کے ساتھ تعبیر کیا، ابن تین کہتے ہیں یہ ایسے جیسے تیز رفتار گھوڑے کی بابت کہا جاتا ہے: (تَقَطَّعَتُ أعناقُ الخيل دُوْنَ لحاقه) (یعنی ایسا کہ دوسرے گھوڑوں کی گردنیں کٹ جائیں مگر اسے پا نہ سکیں) ابو معشر کی مذکورہ روایت میں ہے: (ومِنُ أين لنا مثل أبى بكر تَمُتَدُّ أعناقنا إليه) (یعنی ہمارے لئے اب ابوبکر جیسا کون ہے کہ سبھی اس پہ راضی ہو جائیں)۔

(تغرة أن يقتلا) ای حذراً من القتل (یعنی قتل سے تحذیرا) یہ اغر سے مصدر ہے: (تغريراً تغرةً) معنی یہ کہ جس نے ایسا کیا اس نے خود کو اور جس کی بیعت کی اسے قتل ہونے کے لئے پیش کر دیا (یعنی ان کا قتل کیا جانا غیر متوقع نہیں)۔ (وإنه كان من خبرنا) اکثر کے ہاں یہی ہے خَبَر سے، مستملی کے نسخہ میں (من خيرنا) ہے، ضمیر (یعنی إنه کی) کا مرجع حضرت ابوبکرؓ ہیں، اس پر (إن الأنصار) ہمزہ کی زیر کے ساتھ پڑھا جائے گا اس طور کہ ایک نئے جملہ کی ابتدا ہے، اکثر کی روایت پر ہمزہ کی زبر کے ساتھ یہ کان کی خبر ہے۔ (خالفونا) یعنی ہمارے ساتھ منزلِ رسول میں جمع نہیں ہوئے۔ (وخالف عنا عليٌّ الخ) مالک اور معمر کی

روایتوں میں ہے: (وإن عليا والزبير و مَنْ كان معهما تَخَلَّفُوْا في بيت فاطمة بنت رسول الله) روایتِ سفیان میں بھی یہی ہے لیکن اس میں بجائے زبیرؓ کے عباسؓ مذکور ہے۔

(يا أبا بكر انطلق إلى الخ) جویریہ عن مالک کی روایت میں ہے: (فبينما نحن في منزل رسول الله ﷺ إذا برجل ينادي من وراء الجدار أُخْرُجْ إليَّ يا ابن الخطاب) (یعنی ہم رسول اللہ کے گھر میں تھے کہ دیوار کے پرے سے کسی نے آواز دی اے ابن خطاب باہر آؤ) میں نے کہا چلے جاؤ میں مشغول ہوں، وہ پھر بولا ایک اہم معاملہ درپیش ہے باہر آؤ، انصار سب جمع ہیں تو اس سے پہلے کہ وہ کوئی ایسا فیصلہ کرلیں جس تمہارے درمیان جنگ ہو جائے ان کے پاس پہنچ جاؤ تو میں نے ابوبکرؓ سے کہا چلو چلیں۔ (نريدهم) جویریہ کی روایت میں ہے کہ ہمیں ابوعبیدہ بن جراح ملے اور ابوبکر کا ہاتھ پکڑ کر ہم دونوں کے درمیان چلنے لگے۔ (رجلان صالحان) معمر عن زہری کی روایت میں جو غزوہ بدر کے باب میں گزری، تھا کہ دونوں بدری صحابیؓ تھے، ابن اسحاق کی روایت کے الفاظ ہیں: (رجلا صِدْقٍ عويم بن ساعده ومعن بن عدى) تو یہ ان کا یہ ادراج ہے، مالک نے وضاحت کی کہ یہ عروہ کا قول ہے اسکے الفاظ ہیں ابن شہاب کہتے ہیں مجھے عروہ نے بتلایا کہ یہ معن بن عدی اور عویم بن ساعدہ تھے، سفیان کی روایت میں ہے: (قال الزهري هما۔۔۔ الخ) عروہ کا حوالہ نہیں دیا پھر میں نے ایک طریق میں صالح بن کیسان کی روایتِ باب میں زیادت دیکھی جسے اسماعیلی نے ان کے حوالے سے اسے نقل کیا اور اس میں ہے ابن شہاب کہتے ہیں مجھے عروہ نے دونوں حضرات کے نام بتلائے اور مزید یہ بھی کہ جو عویمؓ ہیں تو ان کی بابت ہمیں پتہ چلا کہ کہا گیا یا رسول اللہ وہ کون لوگ ہیں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ سے کیا ہے: (رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ أَنْ يَتَطَهَّرُوْا)[التوبة: ۱۰۸] تو فرمایا: (نعم المرء منهم عويم بن ساعدة) اور جو معنؓ ہیں تو ان کی بابت ہمیں پتہ چلا کہ جب نبی اکرم کا انتقال ہوا تو لوگ رونے لگے اور کہنے لگے کاش ہم آپ سے قبل مر جاتے تا کہ آپ کے بعد آنے والے فتنوں سے بچ جاتے تو معن نے کہا تھا: (والله ما أُحِبُّ أن لو مِتُّ قبله حتى أُصَدِّقه مَيِّتاً كما صَدَّقْتُهُ حَيًّا) (یعنی میری تو یہ خواہش نہ تھی کہ مجھے آپ سے قبل موت آئے تا کہ جیسے میں نے آپ کی زندگی میں آپ کی تصدیق کی [یعنی آپ کے احکامات پہ چلا] اسی طرح آپ کی وفات کے بعد بھی کروں) تو جنگ یمامہ میں شہادت پائی۔

(ما تمالأ) مالک کی روایت میں ہے: (الذي صنع القوم) یعنی اس امر پر ان کا متفق ہونا کہ سعد بن عبادہؓ کو خلیفہ بنالیں۔ (لا عليكم أن لاتقربوهم) ان کے بعد والا (لا) زائدہ ہے۔ (اقضوا أمركم) سفیان کی روایت میں ہے: (أمهلوا حتى تقضوا أمركم) اس سے ماخوذ ہوا کہ تمام انصارؓ حضرت سعدؓ کی بیعت پر مجتمع نہ ہوئے تھے۔ (يوعك) یعنی کپکپی والا بخار، اسی لئے چادر اوڑھی ہوئی تھی، سفیان کی روایت میں: (وعك) ہے فعل ماضی کا صیغہ، بعض شراح کا زعم ہے کہ حضرت سعدؓ کی یہ کیفیت (من هول ذلك المقام) ہوئی (یعنی اس مقام کی ہولناکی کے زیر اثر) مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ وہ بہادر آدمی تھے اور ان کے گرد جو لوگ تھے وہ ان کے اعوان وانصار تھے جو انہیں امیر بنانے پر متفق تھے جبکہ حضرت عمرؓ (کی روایت) کا سیاق مقتضی ہے کہ جب وہ آئے تو انہیں موعوک پایا (یعنی پہلے سے بخار تھا) اگر یہ کیفیت حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی کلام کے بعد ہوئی ہوتی تو یہ قابلِ فہم ہوتی کیونکہ کبھی غصہ وغضب کی وجہ سے اس قسم کی کیفیت ہو جاتی ہے مگر قبل ازیں تو نہیں ہوتی، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (قالوا سعدٌ

وجعٌ يوعك) گویا وہ پہلے سے موعوک تھے تو جب سقیفہ بنی ساعدہ میں ان کا اجتماع ہوا جو انہی کی طرف منسوب تھا کیونکہ وہ بنی ساعدہ کے بڑے تھے تو اپنے گھر سے اس حالت میں نکلے تو ابوبکرؓ وعمرؓ نے انہیں اسی حالت میں پایا۔

(تشهد خطيبهم) ان کے نام سے واقف نہ ہو سکا، حضرت ثابت بن قیس بن شماس کو خطیبِ انصار کہا جاتا تھا تو ممکن ہے وہی ہوں۔ (وكتيبة الإسلام) عظيمة کے وزن پر، اس کی جمع كتائب ہے یعنی لشکرِ جرار، مبالغہ کے طریق سے ان پر اطلاق کیا گویا ان سے کہا: (أنتم مجتمع الاسلام) (یعنی تم اسلام کا مرکزِ اجتماع ہو)۔ (وأنتم معشر) نسخۂ کشمیہنی میں (معاشر) ہے۔

(رهط) اي قليل، پہلے ذکر ہوا کہ دس یا اس سے کم افراد پر بولا جاتا ہے، ابن وہب اور معمر نے اپنی روایت میں (منا) بھی ذکر کیا اس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے کہ حقیقتِ رہط مراد نہیں بلکہ مطلب یہ تھا کہ آپ لوگ ہماری نسبت قلیل ہو کیونکہ نبوی مواطن (یعنی غزوات و سرایا) جن کی تفاصیل نوٹ کی گئی ہیں میں انصار کی تعداد ہمیشہ مہاجرین سے زیادہ رہی ہے، یہ اس امر پر کہ مہاجرین سے مراد وہ جنہوں نے فتحِ مکہ سے قبل اسلام قبول کر لیا، یہی معتمد ہے وگرنہ اگر غیرِ انصار سبھی لوگ مراد ہوں تب تو وہ ان سے کئی گنا زیادہ ہیں۔

(وقد دفت دافة الخ) اي عددٌ قليلٌ، (یعنی قلیل تعداد) اس کا، اصل دف سے ہے: (وهو السير البطيء في جماعة) (یعنی قافلہ کی شکل میں سست رفتاری سے چلنا)۔ (يختزلونا) اي (يقتطعونا عن الأمر وينفردوا به دوننا) (یعنی ہمیں چھوڑ کر الگ سے کوئی فیصلہ کر لیں) ابوزید کے بقول: (خزلته عن حاجته) عوقته عنها (یعنی رکاوٹ ڈالی) یہاں بالاصل مراد وہ امر جس کا وہ استحقاق رکھتے تھے۔ (وأن يحضنوننا) مستملی کے نسخہ میں ہے: (أي يخرجونا) یہ ابوعبید نے کہا، یہ ایسے جو کہا جاتا ہے: (حضنه واحتضنه عن الأمر) یعنی اسے ایک طرف کر دیا، کنارے پر کر دیا اور اس کے ساتھ مستبد ہوا، ابوعلی بن سکن کے نسخہ میں ہے: (يختصونا)، اس کا مثل کشمیہنی کے نسخہ میں ہے لیکن اس کا ثلاثی یعنی (يخصونا) یہ بمعنی اقتطاع واستئصال ہے، بزار کی سفیان سے روایت میں ہے: (ويختصون بالأمر أو يستأثرون بالأمر دوننا) (یعنی ہمیں چھوڑ کر امرِ خلافت کے ساتھ مختص ہو جائیں) ابوبکر حنفی عن مالک کی دارقطنی کے ہاں روایت میں ہے: (ويخطفون) سب روایات متفق ہیں کہ قولہ: (فإذا هم الخ) مذکورہ خطیبِ انصار کی بقیہ کلام ہے لیکن ابن ماجہ کے ہاں قولہ: (وقد دفت الخ) کے بعد ہے: (قال عمر فإذا هم يريدون الخ) یہاں (قال عمر) کی زیادت خطا ہے، درست یہی کہ یہ سب خطیبِ انصار کی کلام ہے اس پر حضرت عمرؓ کا یہ قول دال ہے: (فلما سكت) اسی پر خطابی نے اس کی شرح کی چنانچہ کہا قولہ: (رهط) یعنی آپ لوگوں کی تعداد انصار کی نسبت قلیل ہے اور قولہ: (دفت دافة من قومكم) مراد یہ کہ تم مکہ سے ہمارے پاس اجانب اور مہمان بن کر آئے تھے پھر اب چاہتے ہو کہ ہم پر چھا جاؤ

(فلما سكت) یعنی انصار کا خطیب، ان کی سابق کا ماحصل یہ ہے کہ مہاجرین کا ایک گروہ چاہتا تھا کہ انصار کو اس امر سے باز رکھے جس کے وہ اپنے تئیں حقدار ہیں، ان کا اشارہ حضرات ابوبکرؓ وعمرؓ اور ان کے ہمرائیوں کی طرف تھا۔ (وقد زورت) اي هيأت وحسنت (یعنی اپنے ذہن میں عمدہ الفاظ سوچے ہوئے تھے) مالک کی روایت میں ہے: (رويت) واوِ ثقیلہ کے ساتھ، روية عکسِ بدیہہ (وہی سابقہ معنی) سے، بعد کا قولِ عمرؓ اس کا مؤید ہے: (فما ترك كلمة) مالک کی روایت میں ہے: (ما ترك من كلمة أعجبتني في رويتي إلا قالها في بديهته) (یعنی جو الفاظ میں نے سوچ کر رکھے تھے انہیں حضرت ابوبکر نے اپنی فی

البدیہہ خطاب میں کہہ دیا) حدیثِ عائشہ میں ہے: (وكان عمر يقول والله ما أردت لذلك إلا أني قد هيأت كلاما قد أعجبني خشيت أن لا يَبْلُغَهُ أبوبكر) (یعنی میں اس لئے چاہتا تھا کہ میں تقریر کروں کیونکہ اپنے تئیں ایسے نپے تلے الفاظ سوچ رکھے تھے کہ میرا نہیں خیال تھا کہ وہ ابوبکر کے ذہن میں آئیں گے)۔

(على رسلك) کسرِ راء اور سین کی جزم کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے ای: (على مَهَلك) الاعتکاف میں اس کا بیان گزرا، مناقبِ ابوبکرؓ میں گزری حدیثِ عائشہؓ میں تھا: (فأسكته أبوبكر)۔ (أن أغضبه) کشمیہنی کے نسخہ میں: (أعصيه) ہے۔ (فكان هو أحلم مني و أوقر) حدیثِ عائشہؓ میں ہے: (فتكلم أبلغ الناس)۔ (ما ذكرتم فيكم من خير الخ) ابن اسحاق کی زہری سے روایت میں ہے: (إنا والله يا معشر الأنصار ما ننكر فضلكم ولا بلائكم في الإسلام ولا حقكم الواجب علينا) (یعنی اے معشرِ انصار ہمیں تمہاری استقامت اور اسلام کیلئے خدمات اور ہم پہ تمہارے حقِ واجب کا انکار نہیں)۔

(ولن يعرف) بطور صیغۂ مجہول، مالک کی روایت میں ہے: (ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش) سفیان کی روایت میں بھی یہی ہے ابن اسحاق کی روایت میں ہے تم جانتے ہو کہ قریش کا یہ قبیلہ عرب میں ایک منزلت و رتبہ کا حامل ہے، عرب نہیں مجتمع ہو سکتے مگر ان میں سے کسی شخص پر لہذا اللہ سے ڈرو اور اسلام کو نقصان پہنچانے والے اولین مت بنو۔ (هم أوسط العرب) کشمیہنی کے ہاں ضمیر مفرد ہے، اول اوجہ ہے مناقبِ ابوبکرؓ میں وضاحت کی تھی کہ احمد نے حمید بن عبدالرحمٰن عن ابوبکر صدیقؓ سے روایت میں نقل کیا کہ انہوں نے اس دن اثنائے تقریر یہ بھی کہا تھا کہ فرمانِ نبوی ہے: (الأئمة من قريش) وہیں اس بارے تشریح گزری، اس کے حکم کے بارہ میں کتاب الاحکام میں بحث ہوگی۔

(وقد رضيت لكم أحد الخ) دارقطنی کی عمرو بن مرزوق عن مالک سے روایت میں یہاں یہ بھی مذکور ہے کہ میرا اور ابوعبیدہ بن جراحؓ کا ہاتھ پکڑ کر یہ بات کہی۔ (فقال قائل الأنصار) نسخۂ کشمیہنی میں: (من الأنصار) ہے یہی روایتِ مالک میں، بزار کے ہاں سفیان کی روایت میں ان کا نام بھی مذکور ہے اس میں ہے: (فقال حباب بن المنذر) لیکن یہ اس طریق میں مدرج ہے، مالک نے زہری سے اپنی روایت میں اسکی تبیین کی کہ سعید بن مسیّب نے نام ذکر کیا، حدیثِ عائشہؓ میں موصولا گزرا: (فقال أبوبكر نحن الأمراء وأنتم الوزراء فقال الحباب بن المنذر لا والله لا نفعل، منا أمير ومنكم أمير) سفیان نے اپنی روایت میں یہاں یہ زیادت کی: (وإلا أعدنا الحرب بينا وبينكم خدعةً، فقلت إنه لا يصلح سيفان في غِمْدٍ واحد) معمر کے ہاں واقع ہوا کہ اس کے راوی قتادہؓ ہیں چنانچہ کہا: (قال قتادة قال عمر لايصلح سيفان في غمد واحد لكن منا الأمراء ومنكم الوزراء) ابن سعد کے ہاں بسند صحیح قاسم بن محمد کی مرسل روایت میں ہے کہ انصار سعد بن عبادہ کے ہاں جمع ہوئے تو ان کے پاس ابوبکرؓ، عمرؓ اور ابوعبیدہؓ آئے تو حباب بن منذر جو بدری تھے کھڑے ہوئے اور کہا ایسا کرتے ہیں کہ ایک امیر تم بنا لو اور ایک ہم! یہ بھی کہا بخدا ہم اس امر (یعنی خلافت) پر تم سے حسد نہیں کرتے لیکن ہم ڈرتے ہیں کہ کبھی ایسے لوگ اس پر متمکن ہو جائیں جن کے باپ بھائیوں کو ہم نے قتل کیا ہے (یعنی مشرکین مکہ کی اولاد) اس پر حضرت عمرؓ نے کہا اگر یہ بات ہے تو ہو سکے تو مر جاؤ خطابی کہتے ہیں: (منا الأمير الخ) کے قائل کیلئے حامل یہ امر تھا کہ عرب کسی قوم کی سیادت کا اسے ہی اہل گردانتے تھے جو انہی میں

سے ہو گویا انہیں امارت فی الاسلام بارے حکمِ نبوی کا (اس وقت تک) پتہ نہ چل سکا تھا کہ اس کا اختصاص قریش کیلئے ہے جب اس کا علم ہوا تو اپنی بات سے رک گئے اور خود انہوں نے اور ان کی قوم نے حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کر لی۔

(حتی فرقت) فرق سے جو کہ خوف ہے، مالک کی روایت میں ہے: (حتی خفت) جویریہ کی روایت میں ہے: (حتی أشفقنا الاختلاف) (یعنی ہمیں اختلاف پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہوا) ابن اسحاق کی مذکورہ روایت میں جیسا کہ ذہلی نے صحیح سند کے ساتھ زہریات میں ان سے تخریج کی، کہتے ہیں مجھے عبد اللہ بن ابوبکر نے زہری عن عبید اللہ عن ابن عباس عن عمرؓ سے بیان کیا کہتے ہیں میں نے کہا اے گروہِ انصار (إِنَّ أَوْلَی النَّاسِ بِنَبِيِّ الله ثانی اثنین إِذْ هُمَا فی الغار ثم أخذتُ بیده) احمد اور نسائی کی عاصم عن زر بن حبیش عن ابن مسعودؓ سے روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا اے گروہِ انصار کیا تم جانتے نہیں کہ نبی اکرم نے اپنے مصلائے امامت پر ابوبکر کو کھڑا کیا تھا تو تم میں سے کس کو اچھا لگے گا کہ ابوبکر سے آگے بڑھے؟ اس پر کہنے لگے: (نعوذ بالله أن نتقدم أبا بکر) (یعنی اللہ کی پناہ کہ ہم ابوبکر سے آگے بڑھیں) اس کی سند حسن ہے، سالم بن عبید اللہ عن عمرؓ سے اس کے لئے شاہد بھی ہے اسے بھی نسائی نے نقل کیا، رافع بن عمرو طائی کے طریق سے بھی ایک روایت اس کی شاہد ہے اسے اسماعیلی نے مسندِ عمر سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فأیکم یجترئ أن یتقدم أبا بکر فقالوا لا أَیُّنَا) (یعنی تم میں سے کون ابوبکر سے آگے بڑھنا چاہے گا؟ انہوں نے کہا کوئی بھی نہیں) اس کی اصل احمد کے ہاں ہے اور اس کی سند جید ہے، ترمذی نے۔ انہوں نے اور ابن حبان نے اسے حسن قرار دیا، ابوسعید کی حدیث سے نقل کیا کہ ابوبکرؓ نے کہا: (أَلَسْتُ أَحَقَّ النَّاسِ بهذا الأمر؟ ألست أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ؟ ألست صاحب کذا)۔

(فبایعته وبایعه الخ) اس میں داودی کے قول کا رد ہے جو ابن تین نے نقل کیا کہ اس دن (سقیفہ بنی ساعدہ میں) ابوبکرؓ کے ہمراہ مہاجرین میں صرف حضرات عمرؓ وابوعبیدہؓ ہی تھے گویا انہیں یہ غلط فہمی ان تینوں کے اکٹھے اسطرف جانے کے ذکر سے لگی لیکن (وبایعه المهاجرون) سے ظاہر ہے کہ کئی دیگر مہاجرین بھی موجود تھے گویا جب انہیں ان حضرات کے اس طرف جانے کا پتہ چلا تو وہ بھی چلے آئے۔

(ثم بایعه الأنصار) ابن اسحاق کی روایت میں ہے پھر میں نے ان کا ہاتھ پکڑ لیا تو ایک انصاریؓ نے میرے بیعت کرنے سے پیشتر ہی ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی پھر میں نے کی پھر لوگوں کا تانتا بندھ گیا، یہ شخصِ مذکور والدِ نعمانؓ حضرت بشیرؓ تھے۔ (فقلت قتل الله سعدا الخ) اس کا بیان مناقبِ ابوبکرؓ کی حدیثِ عائشہؓ میں گزرا، الاحکام میں ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے روایت میں ذکر ہو گا کہتے ہیں مجھے حضرت انسؓ نے بتلایا کہ انہوں نے وفاتِ نبوی کی اگلی صبح حضرت عمرؓ کی تقریر سنی تھی اور ابوبکرؓ چپ بیٹھے تھے تو بیعتِ عامہ کا حال بیان کیا، وہیں اس کی تشریح کی جائے گی۔ (فیما حضرنا من أمر) من امر موضعِ مفعول میں ہے یعنی اس حالت (یعنی ان ایام) میں کئی امور و معاملات پیش آئے اور ابوبکرؓ سے بڑھ کر کسی کو قوی موقف و رائے والا نہ پایا، ان امور سے مراد اشتغال بالمشاورت اور ایسے کی تلاش جو اسکا اہل ہو، بعض شراح نے ان امور میں نبی اکرم کی تجہیز و تکفین کا بھی ذکر کیا، یہ محتمل تو ہے لیکن سیاقِ قصہ میں اس کا اشعار موجود نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کی تعلیلِ استخلاف سے متعلقہ امور میں اس کے حصر کا اشارہ کرتی ہے۔

(علی ما نرضی) روایتِ مالک میں: (علی ما لا نرضی) ہے اور یہی درست ہے بقیہ کلام اس کی مرشد ہے۔ (فإما بایعناھم) کشمیہنی کے نسخہِ بخاری میں: (تابعناھم) ہے۔ (فمن بایع) مالک کی روایت میں ہے: (فمن تابع)۔ (فلا یتابع ھو الخ) معمر کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عمرؓ سے روایت میں ہے: (مَنْ دُعِیَ إلی إمارۃٍ مِنْ غیر مشورۃ فلا یَحِلُّ له أنْ یَقْبَلَ) ، اس حدیث سے مستفاد منجملہ فوائد و مسائل کے یہ بھی ہے کہ علم کو اس کے اہل سے اخذ کرنا چاہئے چاہے ماخوذ عنہ آخذ سے عمر میں چھوٹا ہو اور چاہے وہ رتبہ وجاہ میں اس سے کمتر ہو، یہ تنبیہ بھی ملی کہ علم کو اسکے غیر اہل کے پاس ودیعت نہ کرنا چاہئے اور اسی کو اسکا بیان کرنا چاہئے جو عاقل و فہیم ہو، ہر ایک کو اس کی فہم وذکاء کے برابر ہی بتلانا چاہئے، اس سے حاکم کو ایسے شخص کے بارہ میں آگاہی دینے کا جواز ملا جس سے کسی ایسے امر کے وقوع کا اندیشہ ہے جس میں جماعت کی شیرازہ بندی متاثر ہوتی ہو، یہ مذموم چغلی شمار نہ ہوگی لیکن اس کا محل تب اگر نیت یہ ہو کہ اسے مبہم رکھے تاکہ اس کی صیانت بھی ہو اور اس طرح دونوں مصلحتوں کا جمع ہو، شائد اس قصہ میں یہی واقع ہوا، حضرت عمرؓ نے صرف تحذیر پر اکتفاء کیا اور اس بات کے قائل کی معاقبت نہ کی اور نہ اس کی جس کی بابت یہ بات کہی، مہلب نے اپنے اس خیال پر بناء کرتے ہوئے کہ مراد ایک انصاری شخص کی مبایعت تھی، کہا اس میں حضرت ابوبکرؓ کی اس بات کی مخالفت تھی کہ عرب اس امر کا اہل صرف قریش کو ہی گردانتے ہیں بقول ابن حجر سیاقِ قصہ سے ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا انکار ورد اس شخص کا تھا جو اہلِ اسلام کی مشاورت سے بالاتر ہو کر کسی کی بیعت کرنا چاہے، اس امر سے تعرض نہیں کیا کہ وہ قرشی ہو یا کوئی اور، اس حدیث سے یہ بھی واضح ہوا کہ عظیم کے حق میں کئی ایسے مباح امور محتمل ہوتے ہیں جو اس کے غیر کے حق میں نہیں کیونکہ حضرت عمرؓ نے کہا تھا: (ولیس فیکم من تمد إلیه الأعناق مثل أبی بکر) یعنی بغیر تشاور کے ان کی بیعت کی طرف مبادرت سے یہ لازم نہیں کہ ایسا کرنا ہر کس و ناکس کیلئے مباح ہو کیونکہ ان جیسی صفات و مناقب کا حامل کوئی شخص نہیں

بقول مہلب اس سے ثابت ہوا کہ خلافت کے حقدار صرف قریشی ہیں، اس کی ادلہ کثیر ہیں مثلا یہ کہ آنجناب نے آخری وصیتیں کرتے ہوئے یہ بھی فرمایا تھا کہ جو مسلمانوں کے امور کا والی بنے اسے میں انصار کے ساتھ بہتر رویہ رکھنے کی وصیت کرتا ہوں، اس میں واضح دلیل ہے کہ خلافت میں ان (یعنی انصار) کا کوئی استحقاق نہیں، یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے، اس کا بیان و بحث کتاب الاحکام کے باب (الأمراء من قریش) میں ہوگی، یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر کوئی عورت حاملہ پائی جائے اور نہ کوئی اس کا شوہر ہے اور نہ وہ کسی کی مملوکہ ہے تو اس پر حد واجب ہے الا یہ کہ زبردستی ثابت ہو! ابن عربی کہتے ہیں کسی ایسی خاتون پر اقامتِ حد جس کی گود میں اس کا بچہ ہے اور کوئی جائز سبب بھی موجود نہیں تو یہ بات قطعی ہے کہ یہ حرام کاری کا نتیجہ ہے، اسے قیاس الدلالت کا نام دیا گیا ہے جیسے جہاں دھواں اٹھتا ہے یہ اس امر کی ولالت ہے کہ وہاں آگ ہے، اس کیلئے یہ امر معکر ہے کہ احتمال ہے کہ یہ وطی من شبہۃ ہو (یعنی کسی غلط فہمی میں جماع ہو گیا) بقول ابن قاسم اگر اس نے دعوی کیا کہ اس سے زبردستی کی گئی ہے اور وہ غریبہ تھی (یعنی علاقہ کیلئے اجنبی) تب اس پر کوئی حد نہیں، شافعی اور کوفی کہتے ہیں حد اسی صورت ہوگی جب کوئی ثبوت یا اقرار ہو، مالک کی حجت حضرت عمرؓ کا اس خطبہ میں قول ہے جس کا کسی نے بھی رد وانکار نہ کیا تھا اسی طرح اگر زبردستی ہونے یا خطا کا کوئی قرینہ ہو، مازری المرأۃ الخلیۃ (یعنی بے شوہر خاتون) کی تصدیق بارے لکھتے ہیں اگر اس کا حمل ظاہر ہوا تو اس نے زبردستی کا دعوی کیا تو اس میں اختلاف ہے کہ کیا یہ شبہۃ ہے (یعنی کسی غلط

فہمی میں) یا حدیثِ عمرؓ کی روشنی میں اس پر اجرائے حد واجب ہے؟ ابن عبد البر کہتے ہیں حضرت عمرؓ سے منقول متعدد اس ضمن کے فیصلوں میں وارد ہے کہ انہوں نے زبردستی کے دعوی کی بنیاد پر حد کا نفاذ ترک کر دیا پھر شعبہ عن عبد الملک بن میسرہ عن نزال بن سبرہ سے نقل کیا کہ ہم حضرت عمرؓ کے ہمراہ منیٰ میں تھے کہ ایک لحیم و شحیم حاملہ خاتون روتی ہوئی آئی، وجہ پوچھی تو بتلایا میں ثقیلہ الرأس ہوں (یعنی بوجھل سر والی یعنی جب سوتی ہوں تو ایسی گہری نیند طاری ہوتی ہے کہ کچھ پتہ نہیں چلتا) رات کو نماز ادا کر کے سو گئی اٹھی تو ایک شخص مجھ پر سوار تھا مجھے کچھ علم نہیں کہ وہ کون تھا، کہتے ہیں حضرت عمرؓ نے اس پر حد نافذ نہ کی بعض نے یہ توجیہہ کی کہ جس کی دعوائے اکراہ میں سچائی محسوس ہو تو اس کا دعوی قبول کیا جائے لیکن جو شہر میں بدنام ہے اس حوالے سے جس کا دین و صدق معروف نہیں اور نہ زبردستی کا کوئی قرینہ موجود ہو تب نہیں، بالخصوص اگر کردار کی اچھی نہیں، ثانی پر ان کا قول: (أو کان الحبل) دال ہے

باجی نے اس سے استنباط کیا کہ جس سے غیرِ فرج میں وطی کی جائے اور اس کا پانی (کسی طرح) اس (کے رحم) میں داخل ہو گیا تو عورت نے دعوی کیا کہ بچہ اس کا ہے تو یہ قبول نہ کیا جائے گا اور اگر وہ اس کا اعتراف نہ کرے تو بچے کا اس کے ساتھ لحوق نہ ہوگا کیونکہ اگر لحوق ہوا تب تو اس حاملہ کو رجم کرنا واجب ہوا کیونکہ اس قسم کی صورتحال ممکن ہے، ان کے غیر نے اس کے برعکس یہ کہا کہ یہ مقتضی ہے کہ مجرد حمل کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس قسم کا شبہ محتمل ہے (شبہ سے مراد صورتحال کا غیر واضح ہونا گویا شریعت کی رو سے شبہ کا فائدہ دیا جانا چاہئے) یہی جمہور کا قول ہے، طحاوی نے جواب دیا کہ قولِ عمرؓ: (الرجم حقٌّ علیٰ من زنیٰ) سے مستفاد یہ ہے کہ اگر حمل زنا سے ہے تو اس میں رجم واجب ہے، ان کی بات درست ہے لیکن اس کا زنا سے ہونے کا ثبوت ضروری ہے، امکانِ احتمال کے باوصف مجرد حمل ہونے پر رجم واجب نہ ہوگا کیونکہ حضرت عمرؓ کے پاس جب ایک حاملہ خاتون لائی گئی لوگوں نے بتلایا کہ اس نے زنا کیا ہے اور وہ روتی جاتی تھی انہوں نے رونے کا سبب پوچھا تو کہا کوئی شخص سوتے میں اس پر سوار ہو گیا تھا تو انہوں نے اس وجہ سے حد کا نفاذ نہ کیا، بقول ابن حجر ان کی بات کا تکلف مخفی نہیں کہ حضرت عمر نے حمل کا اعتراف کے ساتھ تقابل کیا اور کسی شیٔ کا قسیم اس کا قِسم (یعنی حصہ) نہیں ہوتا، مجرد حمل کے باعث عدم اجرائے حد کے قائلین کے پیش نظر یہ احتمال ہے کہ یہ پایہ ثبوت کو پہنچے، زنا کے باعث نہیں اور شبہ کی وجہ سے حد روک دی جاتی ہے

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جسے حاکم کے کسی ایسے اقدام کی بابت علم ہو جو وہ اٹھانا چاہتا ہے تو جائز ہے کہ وہ اوروں کو اسکی بابت اجمالاً بتلا دے تا کہ وہ حاضر ذہن کے ساتھ اس کا اخذ کریں جیسے ابن عباسؓ نے سعید بن زید کو آگاہ کیا انہوں نے اس لئے اسے ماننے میں تامل کیا کیونکہ ان کے ذہن میں تھا کہ امورِ شریعت تو اب مستقر ہو چکے ہیں تو اب جو بھی کسی قسم کا اِحداث ہو وہ انہی پر مفرع ہوگا، ابن عباسؓ نے مزید تفصیل اس لئے نہ بتلائی کیونکہ جانتے تھے ابھی کچھ دیر میں وہ خود حضرت عمرؓ سے اسے سن لیں گے، اس سے حاکم کی کسی بات پر اعتراض کا جواز بھی ملا جب معترض کو کسی پیچیدہ صورتحال پیدا ہونے کا اندیشہ ہو اور اسکے خیال میں اسکی رائے حاکم کے ارادہ سے راجح ہے (عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے تو مذکورہ بات مشورہ کے بطور کہی تھی) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اہلِ مدینہ علم و فہم کے ساتھ مخصص ہیں کیونکہ ابن عوفؓ اور حضرت عمرؓ کا اس پر اتفاق ہوا، مہلب نے یہ بات کہی جیسا کہ ابن بطال نے ان سے نقل کیا اور اس کی تائید کی، یہ اس دور کے اہل مدینہ کے بارہ میں تو صحیح ہے اور انہی کے ساتھ ملتحق ہوں گے وہ حضرات جو ان صفات میں ان کے

برابر ہوں لیکن اس سے لازم نہیں کہ ہر دور میں اس کا استمرار ہو اور نہ سب افراد ہیں، مہلب نے اشارہ کیا کہ حضرت عمرؓ کی حدیث: (لا ترغبوا عن آبائکم) اور حدیث الرجم ذکر کرنے کی مناسبت اس جہت سے ہے کہ یہ باور کرایا کہ کسی کیلئے قطعیت کے ساتھ ان امور میں کوئی رائے دینا درست نہیں جن میں قرآن یا سنت کی کوئی نص موجود نہ ہو تو کوئی اپنی رائے کو نہ ٹھونسے کہ اپنے حسبِ منشا کہے یا کرے جیسے اس شخص نے کہا تھا کہ امیر المومنینؓ کی وفات کے بعد میں تو فلاں سے بیعت کرلوں گا کیونکہ حکومت کیلئے اہل فرد کی شرط بارے کوئی نص موجود نہیں کیونکہ فارق موجود ہے، اس کے لئے واجب یہ تھا کہ کتاب وسنت کے بعد اہلِ علم سے رجوع کرے اور ان کی ہدایت کی روشنی میں کوئی بات کہے یا کرے تو حضرت عمرؓ نے اپنی اس تقریر میں بطور تمہید وتقدیم قصہ رجم اور آباء کی حقیقی نسبت سے اعراض کی نہی کا ذکر کیا اور یہ دونوں قرآن میں منصوص نہیں اگرچہ اللہ کے نازل احکام میں سے ہیں جن کا حکم تو باقی رکھا گیا اور تلاوت منسوخ کر دی گئی لیکن یہ اس پر مطلع اہلِ علم کے ساتھ خاص ہے وگرنہ اصل یہ ہے کہ ہر جس کی تلاوت منسوخ کی گئی اس کا حکم بھی منسوخ ہوا،

ان کے قول: (أخشى إن طال بالناس زمان) میں اشارہ ہے کہ مرورِ ایام کے ساتھ علم کم ہوتا جائے گا تو ایسے جہال ہوں گے جو بغیر علم ودلیل کے تاویلات کیا کریں گے، جہاں تک دوسری حدیث: (لا تطرونی الخ) تو اس میں ان امور کی ان کی تعلیم کا اشارہ ہے جن سے ناواقفیت کا خطرہ واندیشہ ہے! کہتے ہیں اس سے صحابہ کرامؓ اور قرنِ اول والوں کے قرآن کے ساتھ اہتمام کا بھی ثبوت ملا اور وہ مصحف میں کسی زیادت سے مانع تھے تو اس سے نقص کا منع ہونا بطریقِ اولی ثابت ہوا کیونکہ اضافہ کرنا تو اس لئے منع ہے تا کہ قرآن میں ایسے امر کا اضافہ وزیادت نہ ہو جو اس میں شامل نہیں تو اس میں شامل کسی شیٔ کا اِطراح وترک تو اشد ہوا، کہتے ہیں یہ مشعر ہے کہ بعض سلف مثلا ابی بن کعبؓ اور ابن مسعودؓ سے جو ان کے ذاتی مصحف میں مصحفِ امام کی نسبت کچھ زیادت منقول ہے وہ بطورِ تفسیر لکھی تھی، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ ایسا اول الامر میں ہو پھر اس پر اجماع مستقر ہوا جو مصحف الامام میں تھا اور دیگر روایات اس طور نقل نہ کی جاتی رہیں کہ یہ مصحف کا حصہ ہیں، اس میں دلیل ہے کہ جسے کسی قوم سے فتنہ کا اندیشہ ہو اور یہ کہ وہ امرِ حق کے امتثال کی ہدایت کو نظر انداز کریں گے تو مناسب ہے کہ وہ ان کے پاس جائے اور ان سے مناظرہ کرے اور ان پر حجت قائم کرے! نسائی نے سالم بن عبید اللہ سے نقل کیا کہتے ہیں مہاجرین باہم مشورہ کرنے جمع ہوئے تو رائے بنی کہ اپنے انصاری بھائیوں کے پاس چلتے ہیں (ان کے ہاں گئے) تو انہوں نے کہا ایک امیر ہم میں سے اور ایک تم میں سے اس پر حضرت عمرؓ بولے ایک نیام میں دو تلواریں نہیں سما سکتیں پھر ابوبکر کا ہاتھ پکڑ کر کہا ان کے علاوہ تیسرا کون تھا جب (قرآن کے الفاظ میں) اپنے ساتھی سے کہہ رہے تھے (یعنی نبی اکرم): (لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا)[التوبة: ۴۰] جب دونوں (یعنی نبی اکرم اور حضرت ابوبکر) غار میں تھے تو کون پھر آپ کے ساتھ تھا؟ تو انہوں نے اور لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کی احسن طور سے بیعت کی، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بڑے آدمی کی قدر میں اس سے اضافہ ہو گا اگر وہ تواضع کا مظاہرہ کرے اور ادباً اپنے سے کمتر کو اپنے سے افضل قرار دے اور اپنے نفس کا تزکیہ کرنے سے اجتناب کرے، اس پر دال یہ امر ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے ان سے کہا اپنا ہاتھ بڑھائیے تو وہ ممتنع نہ ہوئے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اہلِ اسلام کا ایک وقت میں ایک ہی امیر ہونا چاہئے، ایسے شخص کے خلاف بددعا کرنے کا جواز بھی ملا جس کی بقاء میں فتنہ کا خدشہ ہو، اس کے ساتھ یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ اگر کسی نے حاکم کے سامنے کسی پر کوئی الزام لگایا تو اس کے لئے اس پر حدِ قذف کا اجراء واجب نہیں تا آنکہ مقذوف اس کا مطالبہ نہ

کرے کیونکہ حاکم کو اسے معاف کر دینے اور اس کی پردہ پوشی کا حق حاصل ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ حاکم کو چاہئے کہ ایسے لوگوں کی تحذیر کرے اور انہیں وعظ کرے جن سے ایقاعِ فتنہ کا خوف ہو قبل اسکے کہ انہیں کوئی سزا دے

بعض شیعہ نے حضرت ابوبکرؓ کے قول: (قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين) سے تمسک کرتے ہوئے کہا کہ خود وہ اپنی امامت کے وجوب اور اپنے استحقاقِ خلافت کے معتقد نہ تھے! اس کا جواب کئی طرح سے ہے ایک یہ کہ یہ ان کی تواضع تھی، دوم ان کے ہاں فاضل کی موجودگی میں مفضول کی امارت وسیادت جائز تھی اگرچہ پہلا حق اس کا ہے لیکن اسے اختیار ہے کہ کسی کیلئے دستبردار ہو جائے! سوم وہ جانتے تھے کہ دونوں میں سے کوئی بھی ان سے تقدم پر راضی نہ ہوگا تو یہ اشارہ دینا ان کی مراد تھا کہ اگر وہ اس معاملہ میں نہ پڑنا چاہیں تو یہ دونوں حضرات امرِ خلافت کے مستحق ہیں اسی لئے اپنی وفات کا قرب محسوس کر کے انہوں نے حضرت عمرؓ کو اپنا جانشین بنایا کیونکہ ابوعبیدہؓ اس وقت شام کے جہاد میں مشغول تھے، قولِ عمرؓ: (لأن أقدم فتضرب عنقي الخ) اس احتمالِ مذکور کی صحت پر دال ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ ذی رائے حضرات کو چاہئے کہ وہ مصالح عامہ بارے حاکم کو اپنے مشوروں سے نوازتے رہیں اگرچہ اس نے بطورِ خاص ان سے مشورہ طلب نہ بھی کیا ہو اور اگر محسوس ہو کہ حاکم کا کوئی اقدام درست نہیں تو جہتِ صواب سے اسے آگاہ کریں، قولِ ابوبکر: (أحد هذين الرجلين) سے استدلال کیا گیا ہے کہ شرطِ امام یہ ہے کہ ایک ہو، اس بارے مسلم کی حدیث میں صریح نص بھی ہے، فرمایا: (إذا بايعوا الخليفتين فاقتلوا الآخر منهما) (یعنی دو خلفاء کی بیعت ہو گئی ہو تو جو بعد میں ہوا اسے قتل کر دو) اگرچہ بعض نے اس کی خلع واعراض کے ساتھ تاویل کی ہے یعنی یہ اس کے قتل کے مترادف ہے (یعنی اسے نظر انداز کر دیا جائے اور اس کا سماجی بائیکاٹ کیا جائے) خطابی نے یہی تاویل حضرت عمرؓ کے حضرت سعدؓ بارے اس قول کی کی تھی: (اقتلوہ) یعنی اسے اس کی طرح کر دو جو قتل کر دیا گیا (یعنی نظر انداز کر دو)۔

- 32 باب الْبِكْرَانِ يُجْلَدَانِ وَيُنْفَيَانِ (کنوارے زانی کو کوڑے مارے جائیں اور جلاوطن کیا جائے)

﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾. قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ رَأْفَةٌ فِي إِقَامَةِ الْحُدُودِ (زانی مرد ہو یا عورت، ہر ایک کو سو کوڑے مارو اور تمہیں اللہ کے دین کا نفاذ کرتے ہوئے ترس نہ پکڑ لے اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان والے ہو اور ان کی سزا کے وقت اہلِ ایمان کی ایک جماعت بھی موجود رہے، زانی صرف زانیہ یا مشرکہ سے ہی شادی کرے گا اور زانیہ سے بھی زانی یا مشرک ہی شادی کرے گا اور یہ ایمان والوں پہ حرام کیا گیا ہے۔ ابن عیینہ کا قول ہے کہ آیت میں ترس سے مراد حدود قائم کرنے میں ترس کھانا)

ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے ابن ابوشیبہ نے شعبی عن مسروق عن ابی بن کعبؓ سے نقل کیا اس زیادت کے ساتھ: (والثيبان يجلدان ويرجمان) (یعنی شادی شدگان زانی رجم بھی کئے جائیں گے اور اس سے قبل انہیں۔ سو ضربیں۔ مارا بھی

جائے گا) ابن منذر نے یہ زیادت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (والثیبان یرجمان واللذان بلغا سنا یجلدان ثم یرجمان) عبدالرزاق نے ثوری عن اعمش عن مسروق سے یہ الفاظ نقل کئے: (البکران یجلدان وینفیان والثیبان یرجمان ولا یجلدان والشیخان یجلدان ثم یرجمان) (یعنی کنوارے کو [سو] ضربیں ماری جائیں اور جلا وطن کیا جائے اور شادی شدہ کو رجم کیا جائے جبکہ پختہ عمر والے شادی شدہ زانی کو مارا بھی جائے اور پھر رجم بھی) اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، اس زیادت کی طرف باب(رجم المحصن) میں اشارہ گزرا، محمد بن نصیر نے کتاب الاجماع میں سوائے کوفیوں کے باقی سب کا زانی کو جلاوطن کرنے پر اتفاق نقل کیا، ان میں سے ابن ابی لیلی اور ابو یوسف کی بھی یہی رائے ہے، طحاوی نے دعوی کیا کہ یہ منسوخ ہے اس کا ذکر باب(لا تغریب علی الأمة ولا نفی) میں کروں گا، جلاوطن کرنے کے قائلین کے مابین اختلاف ہے چنانچہ شافعی، ثوری، داؤد اور طبری اس ضمن میں تعمیم کے قائل ہیں شافعی سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ رقیق (یعنی غلام ولونڈی) کو جلاوطن نہ کیا جائے گا، اوزاعی نے جلاوطنی کو ذکوریت کے ساتھ خاص کیا، مالک نے بھی یہی موقف اختیار کیا اور اسے حریت کے ساتھ مقید کیا، اسحاق نے بھی یہی کہا، احمد سے دو اقوال منقول ہیں حدیث کو مشروط کرنے والوں نے اس امر سے احتجاج کیا کہ غلام ولونڈی کو جلاوطن کرنے میں ان کے مالک کا اس مدت کیلئے نقصانِ منفعت ہے اور شریعت کا تصرف مقتضی ہے کہ صرف مجرم ہی کو عقوبت ملے اسی لئے غلام سے حج اور جہاد کی فرضیت ساقط ہے، ابن منذر کہتے ہیں نبی اکرم نے قصہ عسیف میں قسم کھا کر کہا تھا کہ میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ دوں گا اور فیصلہ دیتے ہوئے فرمایا تھا: (إن علیه جلد مائة وتغریب عام) اور آپ کی حیثیت مبینِ قرآن کی ہے اور حضرت عمرؓ نے یہی بات برسرِ منبر کہی اور خلفائے راشدین کا یہی تعامل رہا، کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا لہذا اس کی حیثیت اجماع کی سی ہے

اس مسافت میں اختلافِ اقوال ہے جہاں تک اسے جلاوطن کیا جائے! بعض نے کہا یہ امام کی صوابدید پر منحصر ہے، بعض نے کہا وہ مسافت جو قصرِ نماز میں شرط ہے، بعض نے تین ایام، بعض نے دو دن اور بعض نے ایک رات و دن کا سفر کہا، بعض نے کہا(من عمل إلی عمل) (یعنی ایک کام سے دوسرے کام کی طرف) بعض نے کہا ایک میل بعض نے کہا ایسی مسافت جس پر جلاوطن کے لفظ کا اطلاق ہو سکے، مالکیہ نے جلاوطن کر کے اسے محبوس رکھنے کی بھی قید لگائی اس بارے باب(لا تغریب علی الأمة ولا نفی) میں بحث ہوگی، اصلاً سقوطِ نفی کیلئے طحاوی نے عجیب استدلال کرتے ہوئے اس امر سے احتجاج کیا کہ نفیِ امہ آپ کے قول: (بیعوها) کے مدنظر ساقط ہے آگے اس کی تقریر آئے گی، کہتے ہیں اگر یہ لونڈی سے ساقط ہے تو حرہ سے بھی ساقط ہے کیونکہ یہ اس کے معنی میں ہے اور یہ حدیث: (لا تسافر المرأة إلا مع ذی محرم) کے ساتھ متاکد ہے، بقول ان کے اگر یہ امر منتفی ہے کہ خواتین پر نفی ہو تو مردوں سے بھی یہ منتفی ہے، یہی کہا، یہ اس امر پر مبنی ہے کہ عموم جب ساقط ہو تو اس کے ساتھ استدلال خاص ہو جاتا ہے مگر یہ نہایت کمزور مذہب ہے۔

(الزانیة والزانی الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے، کریمہ کے نسخہ میں (المؤمنین) تک مذکور ہوا، اس آیت کے ذکر سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ جلد کتاب اللہ میں ثابت ہے اور قابلِ اعتداد و ذکر علماء کی جانب سے اس امر پر اجماع منعقد ہے کہ یہ کنوارے غیر محصن کے ساتھ مختص ہے، محصن کی تشریح باب(رجم المحصن) میں گزری، کیفیتِ جلد میں اختلاف ہے چنانچہ مالک سے اس کا

کمر کے ساتھ اختصاص منقول ہے کیونکہ حدیثِ لعان میں آپ کا یہ فرمان مذکور ہے: (البینة وإلا جلدٌ فی ظَهرِك) (یعنی یا تو گواہ وثبوت پیش کرو وگرنہ تمہاری پشت میں ضربیں ماری جائیں گی) ان کے غیر نے کہا بلکہ مختلف اعضاء پر اسے متفرق کیا جائے البتہ چہرے اور سر کو بچایا جائے، زنا، شراب اور تفریری سزاؤں میں مجرد (یعنی قمیص اتار کر) کھڑے کر کے کوڑے مارے جائیں البتہ عورت کو بٹھلا کر، اور حدِ قذف لباس میں ہی جاری کی جائے! احمد، اسحاق اور ابوثور کہتے ہیں حد میں کسی کی قمیص نہ اتاری جائے، آیت میں جلا وطنی کا ذکر نہیں تو اس سے حنفیہ نے تمسک کیا اور کہا خبرِ واحد کے ساتھ قرآن میں اضافہ نہ کیا جائیگا، اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث (خبرِ واحد نہیں بلکہ) اپنے کثرتِ طرق اور اسکے عامل صحابہ کرامؓ کی وجہ سے مشہور ہے اور خود انہوں نے اس سے کمتر روایات پر قرآن (کے احکام پر) زیادت کی ہے جیسے قہقہہ کی وجہ سے وضوء ٹوٹ جانے کا فتوی اور نبیذ کے ساتھ جوازِ وضوء کی رائے اور اسکے علاوہ کثیر مسائل جو قرآن میں مذکور نہیں، مسلم نے عبادہ بن صامت سے مرفوعاً نقل کیا: (خُذُوا عنی قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم) طبرانی نے ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ انہیں (یعنی زنا کی مرتکب خواتین کو) مرنے تک گھروں میں محبوس کر لیا جاتا تھا جب یہ آیت نازل ہوئی: (وَالّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَةَ مِنۡ نِّسَآئِكُمۡ فَاسۡتَشۡهِدُوۡا عَلَیۡهِنَّ اَرۡبَعَةً مِّنۡكُمۡ فَاِنۡ شَهِدُوۡا فَاَمۡسِكُوۡهُنَّ فِی الۡبُیُوۡتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰهُنَّ الۡمَوۡتُ اَوۡیَجۡعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیۡلًا) (یعنی جو عورتیں بے حیائی کا ارتکاب کریں ان پر چار گواہ بناؤ پھر انہیں گھروں میں روکے رکھو حتی کہ اللہ انہیں فوت کر لے یا ان کیلئے کوئی نیا حکم جاری کرے) یعنی اس پر عمل ہوتا رہا حتی کہ یہ آیت نازل ہوئی: (اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیۡ فَاجۡلِدُوۡا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنۡهُمَا مِائَةَ جَلۡدَةٍ)[النور: ۲]۔

(قال ابن عيينة الرأفة الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے بعض نسخوں میں (فی) ساقط ہوا، بعض کے ہاں (بجائے ابن عیینہ کے) ابن علیہ ہے اسی پر ابن بطال نے شرح کی مگر اول معتمد ہے، مغلطائی نے اپنی شرح میں ذکر کیا کہ انہوں نے اسے سفیان بن عیینہ کی تفسیر میں دیکھا ہے بقول ابن حجر اس کا نظیر ابن ابوشیبہ کے ہاں مجاہد سے صحیح سند کے ان تک منقول ہے (فی إقامة الحد) کے بعد (یقام ولا یعطل) مزاد کیا، تعطیلِ حد سے مراد اس کا اصلاً ہی ترک یا عدد و معنی کے لحاظ سے اس میں نقص ہے! قولہ تعالیٰ: (وَلۡیَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ الخ) کی نسبت سے ابن منذر نے احمد سے نقل کیا کہ کم از کم ایک شخص کا موقع پر حاضر ہونا بھی مجزیٔ ہے اسحاق سے دو، زہری سے تین اور مالک و شافعی سے چار کی موجودی کا اجزاء منقول ہے، ربیعہ سے (مازاد علیها) منقول ہے حسن سے منقول ہے کہ دس افراد ہونے چاہئیں، ابن ابوشیبہ نے کئی اسانید کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہ کم از کم ایک آدمی کا ہونا ضروری ہے، محمد بن کعب سے آیت: (إِنۡ نَعۡفُ عَنۡ طَآئِفَةٍ مِّنۡكُمۡ) [التوبة: ٦٦] کی تفسیر میں منقول ہے کہ یہ ایک شخص کے بارہ میں ہے (یعنی طائفہ کے لفظ کا ایک شخص پر اطلاق کیا) عطاء اور زہری سے تین کا ہونا منقول ہے، خبر الواحد کے شروع میں اس آیت کی بابت وارد کا ذکر ہوگا: (وَ إِنۡ طَآئِفَتَانِ مِنَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ اقۡتَتَلُوۡا)[الحجرات: ۳۰]۔

- 6831حَدَّثَنَا مَالِكُ بۡنُ إِسۡمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبۡدُ الۡعَزِيزِ أَخۡبَرَنَا ابۡنُ شِهَابٍ عَنۡ عُبَيۡدِ اللَّهِ بۡنِ عَبۡدِ اللَّهِ بۡنِ عُتۡبَةَ عَنۡ زَيۡدِ بۡنِ خَالِدٍ الۡجُهَنِيِّ قَالَ سَمِعۡتُ النَّبِيَّ ﷺ يَأۡمُرُ فِيمَنۡ زَنَى

وَلَمْ يُحْصَنْ جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيبَ عَامٍ

ترجمہ: غیر شادی شدہ زانی کو نبی پاک سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی کی سزا دیتے تھے۔

أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6828، 6836، 6843، 6860، 7194، 7259، - 7279

- 6832 قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَأَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ غَرَّبَ ثُمَّ لَمْ تَزَلْ تِلْكَ السُّنَّةَ

ترجمہ: عروہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے جلا وطن بھی کیا پھر یہی طریقہ قائم ہو گیا۔

عبد العزیز سے مراد ابن ابو سلمہ ماجشون ہیں۔ (عن زيد بن خالد) عبد العزیز نے سند میں ذکرِ ابو ہریرہؓ کا اور متن سے پورے قصہ عسیف کا اختصار کیا، ممکن ہے یہ اختصار ابن شہاب کی طرف سے ہو جب عبد العزیز کو اسکی تحدیث کی۔ (جلد مائة) یہ منصوب علی نزع الخافض ہے، نسائی کی عبد الرحمٰن بن مہدی عن عبد العزیز سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (سمعت رسول الله ﷺ يأمر فيمن زنى ولم يحصن بجلد مائة وتغريب عام)۔ (أن عمرالخ) یہ منقطع ہے کیونکہ عروہ کا حضرت عمرؓ سے سماع نہیں لیکن یہ حضرت عمرؓ سے ایک اور طریق کے ساتھ بھی یہ ثابت ہے، اسے ترمذی اور نسائی نے۔ ابن خزیمہ اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمرؓ سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے (کوڑے) مارے اور جلا وطن بھی کیا اور ابو بکرؓ اور عمرؓ نے بھی، اسے انہوں نے عبد اللہ بن ادریس عنہ سے تخریج کیا ہے، ترمذی نے ذکر کیا کہ عبید اللہ کے اکثر اصحاب نے اسے ابو بکرؓ و عمرؓ پر موقوف نقل کیا۔ (ثم لم تزل الخ) عبد الرزاق نے مالک سے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی نقل کی: (حتى غَرَّبَ مروان ثم ترك الناس ذلك يعني أهل المدينة) (یعنی مروان کے دور تک تو جلا وطن بھی کیا جاتا رہا پھر اہلِ مدینہ نے اسکا ترک کر دیا)۔

- 6833 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِيمَنْ زَنَى وَلَمْ يُحْصَنْ بِنَفْيِ عَامٍ بِإِقَامَةِ الْحَدِّ عَلَيْهِ (سابقہ مفہوم)

أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6835، 6842، 6859، 7193، 7258، 7260، - 7278

(عن سعيد الخ) تو عقیل نے عبد العزیز کی شیخِ زہری میں مخالفت کی تو اگر یہ متن قصہِ عسیف کا اختصار ہے تو تمام اصحابِ زہری نے عبد العزیز کی موافقت کی ہے، سب کے ہاں ان کے شیخ عبید اللہ بن عتبہ ہیں نہ کہ سعید اور اگر یہ کوئی دیگر حدیث ہے تب راجح عقیل کا قول ہے کیونکہ وہ زہری کی احادیث کے عبد العزیز سے احفظ ہیں لیکن عقیل نے زہری سے دوسری حدیث عبد العزیز سے موافقت کرتے ہوئے بھی نقل کی ہے، دونوں کو نسائی نے حجین بن مثنی عن لیث عن عقیل عن ابن شہاب سے نقل کیا تو دونوں حدیثیں آگے پیچھے ذکر کیں، زید بن خالد کی حدیث عبید اللہ عنہ کی روایت سے اور حدیثِ ابو ہریرہؓ سعید بن مسیّب عنہ کی روایت سے اور زہری ایسے صاحبِ حدیث ہیں کہ ان سے کسی بھی حدیث کا متعدد شیوخ سے مختلف الفاظ کے ساتھ ہونا مستنکر نہیں۔

(بنفي عام الخ) نسائی کی روایت میں ہے: (أن ينفي عاما مع إقامة الحد عليه) اسماعیلی نے بھی حجاج بن محمد

عن لیث سے یہی نقل کیا اور معلوم ہوا کہ یحی کی روایت میں باء (مع) کے معنی میں ہے اور اقامتِ حد سے مراد جس کا ذکر عبد العزیز کی روایت میں ہوا یعنی (جلد المائة) اس پر جلد کے لفظ کا اطلاق نصِ قرآنی کی وجہ سے ہے، اس روایت کے ساتھ تمسک کیا ان حضرات نے جن کا زعم ہے کہ نفی (یعنی (دیس نکالا) تعزیراً ہے اور یہ حد کا حصہ نہیں، جواباً کہا گیا کہ احادیث ایک دوسری کی تفسیر کرتی ہیں اور قصہِ عسیف میں لفظِ نبوی سے: (إن عليه جلد مائة وتغريب عام) تصریح واقع ہے، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ یہ سب حد ہے اور اس کے راوی پر ان الفاظ کے ذکر میں اختلاف نہیں کیا گیا تو یہ حکایتِ صحابی سے ارجح ہے پھر اس کے الفاظ میں اختلاف بھی ہے، اس بات کی تائید کہ دونوں احادیثِ باب دراصل ایک ہیں حالانکہ زہری پر اسکے تابعی اور راوی صحابی میں اختلاف بھی کیا گیا ہے، اس امر سے ملتی ہے کہ حضرت عمرؓ سے منقول وہ زیادت جو عبد العزیز کی حدیثِ زید بن خالد میں ہے وہ عقیل کی حدیثِ ابو ہریرہؓ میں بھی واقع ہوئی چنانچہ اسماعیلی کی مشار الیہ حجاج بن محمد عن لیث کی روایت کے آخر میں ہے: (قال ابن شهاب وكان عمر ينفي من المدينة إلى البصرة وإلى خيبر) (یعنی بقول ابن شہاب حضرت عمر مدینہ سے بصرہ یا خیبر کی طرف جلا وطن کیا کرتے تھے) اس میں جلا وطنی کے ضمن میں بعدِ مسافت اور اسکے قرب کا اشارہ ہے کہ جو حاکم مناسب خیال کرے گویا یہ متقید نہیں (کہ ہمیشہ ایک جیسی مسافت ہو) میرے لئے اس اختلافِ مذکور سے یہ متحرر ہوا ہے کہ باب کی دونوں حدیثیں قصہِ عسیف کا اختصار ہیں اور اصلِ حدیث (یعنی عسیف کے قصہ سمیت) عبید اللہ بن عتبہ کے پاس حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد دونوں سے ہے تو کبھی دونوں کے حوالوں سے بتمامہ اس کی تحدیث کرتے اور کبھی صرف زید سے بالاختصار ذکر کرتے جبکہ سعید بن میسّب کے پاس یہ اکیلے ابو ہریرہؓ سے بالاختصار تھی، اس حدیث سے غیرِ محصن زانی کیلئے جلد اور دیس نکالا کے مابین جمع کا جواز ملا، بہر حال اس میں اختلافِ آراء ہے اگر اس سب کو حد کہیں، بعض نے اس امر سے احتجاج کیا کہ حدیثِ عبادہؓ جس میں نص (مذکور) ہے یہ سورۃ النور کی آیت سے منسوخ ہے کیونکہ اس میں صرف جلد کا ذکر ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ یہ (یعنی منسوخ قرار دینا) تاریخ کے ثبوت کا محتاج ہے اور یہ کہ اس کا عکس اقرب ہے (عکس سے مراد حدیث کو آیت کا ناسخ قرار دینا) کیونکہ آیت الجلد ہر زانی کے حق میں مطلق ہے تو اس سے حدیثِ عبادہؓ میں شادی شدگان کو مستثنیٰ کیا گیا اور آیت النور میں نفی کا عدم ذکر اس کی عدم مشروعیت کو لازم نہیں جیسا کہ اس میں رجم کا عدم ذکر اس کی عدم مشروعیت کو لازم نہیں، اس امر کی قوی ادلہ میں سے کہ قصہِ عسیف آیت النور کے بعد ہے، یہ کہ اس کا نزول واقعہِ افک میں ہوا تھا جو قصہِ عسیف سے پیشتر تھا کیونکہ ابو ہریرہؓ اس موقع پر حاضر تھے جبکہ ان کی مدینہ آمد واقعہِ افک کے ایک مدت بعد ہوئی تھی۔

- 33 باب نَفْيِ أَهْلِ الْمَعَاصِي وَالْمُخَنَّثِينَ (خسروں اور اہلِ معاصی کا دیس نکالا)

اس ترجمہ کے ساتھ ان حضرات کا رد کیا جو غیر محارب (یعنی جو آمادہِ جنگ نہیں) کو جلا وطن کرنے کے منکر ہیں تو بیان کیا کہ یہ نبی اکرم اور بعد والوں کے فعل سے ثابت ہے کہ غیر محارب کے حق میں تو جب ایسے شخص کی نسبت اس کا وقوع ثابت ہے جو کبائر کا مرتکب نہیں تو کبائر کے مرتکب کیلئے تو بطریقِ اولیٰ یہ ثابت ہوا۔

- 6834حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ

قَالَ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَقَالَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ وَأَخْرَجَ فُلَانًا وَأَخْرَجَ عُمَرُ فُلَانًا

.طرفاه 5885، - 5886 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص:۵۴۵)

ھشام سے دستوائی اور یحی سے مراد ابن ابوکثیر ہیں ھشام پر اس کی سند میں موجود اختلاف کا کتاب اللباس کے باب (إخراج المتشبهين بالنساء من البيوت) میں ذکر گزرا باقی شرح سمیت۔ (وأخرج عمر فلانا) غیرِ ابوذر سے عمر کا لفظ ساقط ہوا، ابوداؤد نے یہ حدیث مسلم بن ابراہیم انہی شیخِ بخاری کے حوالے سے تخریج کی اور (من بيوتكم) کے بعد یہ عبارت ذکر کی: (وأخرجوا فلانا فلانا يعني المخنثين) اللباس میں معاذ بن فضالہ عن ھشام سے ابوذر کی یہاں کی روایت کی مانند گزرا اسی طرح احمد کے ہاں یزید بن ہارون وغیرہ عن ھشام سے بھی وہاں ان افراد کے اسماء ذکر کئے تھے جنہیں نبی اکرم نے مدینہ سے جلاوطن کیا تھا البتہ حضرت عمرؓ کے جلاوطن کردہ شخص کا نام ذکر نہ کیا تھا پھر میں نے ابوالحسن مداینی کی کتاب المغربین میں ولید بن سعید کے طریق سے روایت دیکھی کہتے ہیں حضرت عمرؓ نے کچھ لوگوں کو سنا جو کہہ رہے تھے ابوذ ویب مدینہ کا سب سے حسین شخص ہے تو اسے بلایا اور دیکھ کر کہا بخدا تم ایسے ہی ہو تو اسے مدینہ سے نکل جانے کا حکم دیا، اس نے عرض کی اگر آپ مجھے نکالنا ہی چاہتے ہیں تو بصرہ بھیج دیں جہاں آپ نے نصر بن حجاج کو بھیجا ہے، پھر نصر کا مشہور واقعہ ذکر کیا، جعدہ سلمی کا قصہ بھی نقل کیا کہ وہ عورتوں کے ساتھ بقیع کی طرف نکل جاتا اور ان سے باتیں کرتا حتی کہ بعض جہاد پر گئے افراد نے حضرت عمر کو اس امر کی شکایت کی تو انہوں نے اسے جلاوطن کر دیا، مسلمہ بن محارب عن اسماعیل بن مسلم سے نقل کیا کہ امیہ بن یزید اسدی اور مولی مزینہ مدینہ میں غذائی اجناس کا سٹاک روک لیتے تھے (تا کہ مہنگائی ہو) تو دونوں کو حضرت عمر نے مدینہ سے نکال دیا، کئی اور واقعات بھی ذکر کئے، بعض میں نکالے جانے والوں کے نام ذکر کئے اور بعض میں مبہماً ذکر کیا تو اس حدیث میں ان میں سے کوئی مراد ہو سکتا ہے

ابن بطال لکھتے ہیں بخاری نے ترجمہ زانی کے عقب میں اس ترجمہ کے ایراد سے اشارہ دیا ہے کہ اگر نفی ایسے شخص کے حق میں مشروع ہے جس نے ایسی معصیت کا ارتکاب نہیں کیا جو باعثِ حد ہو تو موجبِ حد گناہ کے مرتکب کے حق میں اس کی مشروعیت تو اولیٰ ہے تو سنتِ ثابتہ قیاس کے ساتھ متاکد ہے تا کہ ان حضرات کا رد کریں جنہوں نے سنت کا قیاس کے ساتھ معارضہ کیا تو جب دو قیاس باہم متعارض ہوئے تو سنت بلا معارض باقی رہی، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ مخنثین سے یہاں مراد جو عورتوں کی چال ڈھال کی مشابہت کریں نہ کہ وہ جو مفعول بنیں کیونکہ ایسوں کی حد رجم ہے اور جس پر رجم واجب ہوا سے جلاوطن کیونکر کیا جائے؟ اس کا یہ کہہ کر تعاقب ہوا کہ اس کی حد بارے اختلاف ہے، اکثر کی رائے میں اس کا حکم زانی کے حکم کی مثل ہے تو اگر یہ (یعنی قومِ لوط جیسا فعل) ثابت ہو جائے تو اس پر جلد و نفی ہے کیونکہ اس میں احصان متصور نہیں اور اگر فقط عورتوں سے مشابہت اختیار کی ہے تب فقط نفی ہے! بعض نے کہا ترجمہ میں فاعل اور مفعول کو رجم کرنے کے قول کے ضعف کی طرف اشارہ مقصود ہے کیونکہ اس حدیثِ صحیح میں صرف نفی مذکور ہوئی ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ان اشخاص میں سے جنہیں نبی اکرم نے جلاوطن کیا، کسی کے بارہ میں ثابت نہیں کہ وہ مفعول تھا، ابوداؤد نے ابوہاشم عن ابوہریرہؓ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کے پاس ایک مخنث لایا گیا جس نے اپنے ہاتھوں اور پاؤں پر مہندی لگائی

ہوئی تھی، فرمایا اسے کیا ہوا؟ کہا گیا عورتوں سے مشابہت کرتا ہے تو اسے نقیع کی طرف جلاوطن کرنے کا حکم دیا۔

- 34 باب مَنْ أَمَرَ غَيْرَ الإِمَامِ بِإِقَامَةِ الْحَدِّ غَائِبًا عَنْهُ (حاکم کا کسی کو کسی دیگر جگہ اجرائے حد کا حکم دینا)

کرمانی لکھتے ہیں ترجمہ کی ترکیب میں قلق ہے اولی یہ تھا کہ (غیر) کی بجائے ضمیر ہوتی ہے اور یوں کہتے: (من أمره الإمام الخ) بقول ابن بطال آگے یعنی ابواب الحدود کے آخر میں ایک ترجمہ اس عنوان سے آئے گا: (هل يأمر الإمام رجلا فيضرب الحد غائبا عنه) اور دونوں تراجم کا مفہوم ایک ہے، یہی کہا لیکن میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ دونوں کے مابین اس جہت سے تغایر ہے کہ پہلے میں ان کا قول (غائباً عنه) مامور سے حال ہے یعنی جو اقامتِ حد کا فریضہ انجام دے گا جبکہ دوسرے میں وہ محدود سے حال ہے۔

6835و - 6836حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَعْرَابِ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ جَالِسٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْضِ بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَامَ خَصْمُهُ فَقَالَ صَدَقَ اقْضِ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِكِتَابِ اللَّهِ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ بِمِائَةٍ مِنَ الْغَنَمِ وَوَلِيدَةٍ ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَزَعَمُوا أَنَّ مَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ فَقَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَّا الْغَنَمُ وَالْوَلِيدَةُ فَرَدٌّ عَلَيْكَ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ فَاغْدُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَارْجُمْهَا فَغَدَا أُنَيْسٌ فَرَجَمَهَا (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

حديث 6835أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6842، 6859، 7193، 7258، 7260، - 7278 حديث 6836 أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6828، 6831، 6843، 6860، 7194، 7259، - 7279

(فقام خصمه فقال صدق) کرمانی کہتے ہیں اس کا قائل اعرابی ہے نہ کہ اس کا خصم کیونکہ کتاب الصلح کی روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوئے: (جاء أعرابي فقال يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله فقام خصمه وقال اقض بيننا بكتاب الله فقال الأعرابي إن ابني كان عسيفا) بقول ابن حجر بلکہ جس نے: (اقض بيننا بكتاب الله) کہا وہ والدِ عسیف ہے کہ باب (الاعتراف بالزنا) میں گزری روایت میں تھا: (فقام خصمه و كان أفقه منه فقال اقض بيننا بكتاب الله وأذن لي الخ) یہ ابن عیینہ کی روایت ہے اور جمہور نے ان کی موافقت کی ہے، الایمان والنذور میں مالک اور الشروط میں لیث کی روایت اس کے مثل گزری، آگے خبر الواحد میں صالح بن کیسان اور شعیب بن ابوحمزہ کی روایتیں بھی اس کے مثل آرہی ہیں، مسلم نے بھی لیث، صالح اور معمر سے اسی طرح نقل کیا اور لیث کا سیاق ذکر کیا اس کے باوجود اس میں ابن ابوذئب پر اختلاف موجود ہے چنانچہ انہوں نے

زہری سے یہاں اور کتاب الصلح میں روایت کی، الصلح میں ابن ابوذئب سے اس کے راوی آدم بن ابوایاس اور یہاں عاصم بن علی ہیں، اسماعیلی نے یزید بن ہارون عن ابن ابوذئب سے اس کی تخریج کی جنہوں نے عاصم بن علی کی موافقت کی اور یہی معتمد ہے روایتِ آدم میں ان کا قول: (فقال الأعرابی) زیادت ہے الا یہ کہ ہر دو حضرات ہی اس وصف کے ساتھ متصف ہوں اور یہ بعید نہیں۔

- 35 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

(اللہ تعالیٰ کا فرمان: اور جو تم میں سے استطاعت نہیں رکھتا کہ آزاد [یعنی جو لونڈیاں نہیں] مومن خواتین سے شادی کرے تو وہ تمہاری مومن لونڈیوں میں سے کسی سے کر لے اور اللہ تمہارے ایمان سے خوب واقف ہے تم سب ایک دوسرے میں سے ہو، تو عورتوں سے ان کے گھر والوں کی اجازت سے شادی کرو اور عرف کے مطابق انہیں ان کے حق مہر دو اس طور کہ ان سے با قاعدہ شادی کی جائے نہ کہ انہیں رکھیل اور داشتہ بنایا جائے پس اگر وہ [یعنی لونڈیاں] کھلی بے حیائی [یعنی زنا] کی مرتکب ہوں تو ان کیلئے آزاد مسلمان زانیہ عورت کی سزا کا نصف ہے، یہ اس کیلئے جو تم میں سے بدکاری کا خدشہ رکھتا ہے اور اگر تم صبر کرو تو یہ تمہارے لئے بہتر ہے اور اللہ غفور رحیم ہے)

واحدی کہتے ہیں قرآن میں (المحصنات) صاد کی زبر اور زیر دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے ماسوائے آیت: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کے جو جزماً زبر کے ساتھ ہے۔ (فَإِذَا أُحْصِنَّ) (میں احصن کے ہمز) کو پیش اور زبر دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے، پیش کے ساتھ اس کا معنی تزویج اور زبر کے ساتھ اس کا معنی اسلام لانا ہے، ان کے غیر نے کہا لونڈی کے احصان بارے اختلاف کیا گیا ہے تو اکثر کے نزدیک اس کا احصان تزویج ہے، بعض نے کہا اس کا احصان عتق ہے، ابن عباسؓ اور ایک گروہ سے منقول ہے کہ اس کا احصان تزویج ہے ابو عبید اور اسماعیل قاضی نے بھی اس کی تائید کی اور اس کے لئے اس امر سے احتجاج کیا کہ آیت میں قبل ازیں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ذکر ہوا: (مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) تو بعید ہے کہ اسکے بعد کہے: (فإذا أسلمن) کہتے ہیں اگر مراد تزویج ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوا کہ تزویج سے قبل اگر زنا کیا تو اس پر حد واجب نہ ہوگی، ابن عباسؓ نے اس سے یہی اخذ کیا اور کہا لونڈی پر کوئی حد نہیں اگر شادی سے قبل اس نے زنا کا ارتکاب کیا، تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی موقف ہے اور یہی ابو عبید قاسم بن سلام نے کہا، شافعیہ سے ایک روایت بھی یہی ہے، طبرانی کی تخریج کردہ اس حدیثِ ابن عباسؓ سے احتجاج کیا: (لیس علی الأمةِ حدٌّ حتی تحصن) اس کی سند حسن ہے لیکن اس کے رفع و وقف بارے اختلاف ہے، ارجح اس کا وقف ہے ابن خزیمہ وغیرہ کا

اسی پر جزم ہے، ابن شاہین نے الناسخ والمنسوخ میں دعوی کیا کہ یہ حدیثِ باب کے ساتھ منسوخ ہے، ان کا تعاقب کیا گیا کہ نسخ تاریخ کامحتاج ہوتا ہے جو یہاں معلوم نہیں اور یہ حدیثِ علی اس کے معارض ہے: (أقیموا الحدود علی أرِقَّائکم مَنُ أحُصَنَ منهم ومن لم یُحُصِنُ) (یعنی اپنے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ غلاموں اور لونڈیوں پہ حدود کی اقامت کرو) اس کے بھی رفع و وقف میں اختلاف ہے اور راجح اس کا موقوف ہونا ہے لیکن مسلم میں اس کا سیاق اس کے مرفوع ہونے پر دال ہے لہذا اسکے ساتھ تمسک اقوی ہے اگر حدیث میں مذکور احصان کو تزویج پر اور آیت میں مذکور احصان کو اسلام پر محمول کیا جائے تو تطبیق حاصل ہوئی اور سنت نے تبیین کی کہ احصان اس امر کا فائدہ دیتا ہے کہ اس کے حق میں حکمِ جلد ہے نہ کہ رجم تو احصان کے بعد ارتکابِ زنا کا اس کے لئے حکم قرآن سے اور قبل از احصان ارتکابِ زنا کی صورت میں اس کا حکم سنت سے ماخوذ ہے، اس میں حکمت یہ ہے کہ رجم تو نصف نہیں ہوسکتا لہذا اس کے حق میں حکمِ جلد مستمر رہا، بیہقی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ جلد پر نص اس کے اکمل حالین پر ہوتا کہ اس کے ساتھ اس سے سقوطِ رجم پر استدلال کیا جائے نہ کہ اس کے غیر شادی شدہ ہونے کی صورت میں اس سے اسقاطِ جلد کے ارادہ پر اور سنت نے تبیین کی کہ اس پر جلد ہے اگرچہ وہ محصن نہ ہو۔

(غیر مسافحات الخ) اخلاء خلیل کی جمع ہے، یہ تفسیر اکیلے مستملی کے نسخہ میں ہے اسے ابن ابو حاتم نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباسؓ سے اسکا مثل نقل کیا، مسافحات مسافحۃ کی جمع ہے، سفاح سے ماخوذ ہے جو زنا کے اسماء سے ہے، اَخدان خِدن کی جمع ہے جو خدین ہے، اس سے مراد صاحب (ساتھی) ہے! بقول راغب اس کا اکثر استعمال اس شخص کے بارہ میں ہوتا ہے جو ازرہِ شہوت کسی کو ساتھی بنائے جہاں تک مدح میں شاعر کا یہ قول: (خدین المعالی) تو یہ استعارہ ہے، بقول ابن حجر اس میں نکتہ یہ ہے کہ ممدوح کو اس انداز میں پیش کیا کہ وہ بڑے بڑے کارنامے انجام دینے کا خواہاں ہے جیسے دوسرے لوگ خوبصورت چہرے کو پسند کرتے ہیں تو اسے معالی امور (یعنی کارنامے) کیلئے خدین بنایا، دیگر نے کہا خدین خلیل فی السر کو کہتے ہیں (یعنی رازدان دوست یا خلوت کا ساتھی)۔

36- باب إِذَا زَنَتِ الأَمَةُ (زنا کی مرتکب لونڈی کی حد)

یعنی اس کا کیا حکم ہے؟ یہ ترجمہ اصیلی سے ساقط ہے اسی پر ابن بطال نے شرح کی اور اس کے تحت نقل کردہ حدیث سابقہ باب کے تحت ذکر کی لیکن اسماعیلی نے تصریح کی ہے کہ ماقبل کے باب میں کوئی حدیث نہیں، اس کے نظیر کی بابت جواب گزر چکا کہ یا تو مسودہ میں خالی جگہ چھوڑی تھی تو ان کے بعد کاتبوں نے اسے پر کر دیا یا پھر آیت اور حدیثِ مرفوع سے اسکی تاویل پر اکتفاء کیا، یہی اقرب ہے کیونکہ اس کا مثل صحیح میں کثیر ہے۔

6837و - 6838حَدَّثَنَا عَبُدُ اللَّهِ بُنُ يُوسُفَ أَخُبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابُنِ شِهَابٍ عَنُ عُبَيُدِ اللَّهِ بُنِ عَبُدِ اللَّهِ عَنُ أَبِى هُرَيُرَةَ وَزَيُدِ بُنِ خَالِدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سُئِلَ عَنِ الأَمَةِ إِذَا زَنَتُ وَلَمُ تُحُصَنُ قَالَ إِذَا زَنَتُ فَاجُلِدُوهَا ثُمَّ إِنُ زَنَتُ فَاجُلِدُوهَا ثُمَّ إِنُ زَنَتُ فَاجُلِدُوهَا ثُمَّ بِيعُوهَا وَلَوُ بِضَفِيرٍ قَالَ ابُنُ شِهَابٍ لاَ أَدُرِى بَعُدَ الثَّالِثَةِ أَوِ الرَّابِعَةِ .

حديث 6837أطرافه 2152، 2153، 2233، 2234، 2555، - 6839 حديث 6838 أطرافه 2154، 2232

- 2556 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص: ۷۴۰)

(عن أبی هريرة الخ) قصہِ عسیف کی شرح میں اس امر پر تنبیہ گزری کہ زبیدی اور یونس نے اس حدیث کی اپنی اپنی روایت میں زہری سے (شبل بن خلیل أو ابن حامد) کا اضافہ کیا ہے، اس کا مفصل بیان گزرا۔ (سئل عن الأمة) حمید بن عبدالرحمٰن کی ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے کہ ایک شخص نبی اکرم کے پاس آیا اور بتلایا کہ اس کی لونڈی نے زنا کیا ہے جو ظاہر ہوا، فرمایا: (اجلدھا) اس شخص کے نام سے واقف نہ ہوسکا۔ (إذا زنت ولم تحصن) اس احصان سے مراد بارے قول گزرا، بقول ابن بطال ان حضرات نے جو تزویج سے قبل لونڈی پر جلد کے قائل نہیں، زعم کیا ہے کہ اس حدیث میں (ولم تحصن) کا لفظ مالک کے سوا کسی نے ذکر نہیں کیا، ان کا دعوی صحیح نہیں چنانچہ زہری سے اسے یحیی بن سعید انصاری سے مالک کی مثل نقل کیا ہے اسی طرح رواۃ کے ایک گروہ نے ابن عیینہ عنہ سے، ابن حجر لکھتے ہیں یحیی کی روایت نسائی اور ابن عیینہ کی روایت بخاری نے کتاب البیوع میں نقل کی ہے اس میں (ولم تحصن) موجود نہیں، نسائی نے حارث بن مسکین عن ابن عیینہ سے اپنی روایت میں یہ الفاظ مزاد کئے: (سئل عن الأمة تزنی قبل أن تحصن) یہی ابن ماجہ کی ابوبکر بن ابوشیبہ اور محمد بن صباح کلاہما عن ابن عیینہ سے روایت میں ہے، اسے زہری سے صالح بن کیسان نے بھی مالک کی مثل نقل کیا ان کی روایت البیوع کے باب (بیع المدبر) میں گزری، دونوں کو مسلم اور نسائی نے بھی تخریج کیا ہے، سعید مقبری عن ابیہ عن ابو ہریرہؓ کی روایت میں وہاں اس لفظ کے بغیر ہے، یہ آگے بھی آرہی ہے! بالفرض اگر مالک اس کے ساتھ متفرد بھی ہیں تو وہ حفاظ میں سے ہیں اور ان کی زیادت مقبول ہے، اس کے مفہوم بارے جواب کا ذکر گزرا۔

(قال إن زنت الخ) کہا گیا ہے کہ جواب میں زنا کے لفظ کا احصان کی تقیید کے بغیر اعادہ کیا اس امر پر تنبیہ کیلئے کہ اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا اور یہ کہ لونڈی پر موجبِ حد مطلق زنا ہے، (اجلدوھا) کا معنی ہے جو حد اس کے مناسبِ حال ہے اور جس کی آیت میں تبیین کی گئی ہے یعنی حرہ پر لاگو ہونے والی سزا کا نصف، ابو ہریرہؓ کی ایک اور روایت میں واقع ہے: (فلیجلدھا الحد)، اجلدوھا میں خطاب لونڈیوں کے مالکان کیلئے ہے تو اس سے استدلال کیا گیا کہ کوئی اپنے غلام یا لونڈی پر خود ہی حد کا اجراء کرسکتا ہے! جہاں تک لونڈی کا معاملہ تو یہ بالنص ثابت ہے جبکہ غلام کا الحاق کے ساتھ، سلف کے ہاں ارقاء پر اجرائے حد کون کرے گا، بارے اختلاف تھا ایک گروہ کی رائے میں امام یا جسے وہ اس پر مامور کرے، ہی مجاز ہے یہ حنفیہ کا قول ہے، اوزاعی اور ثوری سے منقول ہے کہ آقا صرف حدِ زنا ہی لگا سکتا ہے، طحاوی نے مسلم بن یسار کے طریق سے اپنی وارد کردہ روایت سے احتجاج کیا، کہتے ہیں ابوعبداللہؓ جو صحابہ میں سے تھے، کہا کرتے تھے زکات، حدود، فئ اور جمعہ کی اقامت سلطان کی ذمہ داری ہے! بقول طحاوی ہم کسی صحابی کو اس کا مخالف نہیں پاتے، ابن حزم نے ان کا تعاقب کیا اور لکھا بلکہ بارہ صحابہ نے اس کی مخالفت کی ہے، دیگر نے کہا آقا نافذ کرے گا چاہے حاکم نے اسے اس کی اذن نہ بھی دی ہو، یہ شافعی کا قول ہے! عبدالرزاق نے بسند صحیح ابن عمرؓ سے اس لونڈی کے بارہ میں جس نے زنا کیا اور وہ شوہر والی نہیں، نقل کیا کہ اس کا آقا اسے حد لگائے گا اور اگر شوہر والی ہے تب اس کا معاملہ سلطان پر ہے، مالک نے بھی یہی کہا الا یہ کہ اس کا شوہر بھی اس کے آقا کا غلام ہو تب اس کا معاملہ آقا پر ہے، مالک نے حدِ سرقہ کا اس سے استثناء کیا، شافعیہ سے ایک روایت بھی یہی ہے ایک روایت میں ان سے منقول ہے کہ حدِ شراب مستثنیٰ ہے، مالکیہ کیلئے اس امر سے احتجاج کیا گیا ہے کہ قطع میں (چونکہ)

مُثلہ ہے لہذا آقا پر اس ضمن میں اعتماد نہیں کیا جا سکتا کہ اندیشہ ہے کہ وہ کسی طور آزاد ہونے والا تھا تو وہ اس پہ چوری کا الزام لگا کر ہاتھ کاٹ دے تا کہ آزاد نہ ہو سکے لہذا سدِ ذریعہ کے طور پر اسے اس کی اجازت نہیں

بعض مالکیہ نے اس تعلیل سے اس کا اختصاص اخذ کیا اس امر کے ساتھ کہ (مثلا) چوری کا مستند آقا کا علم یا (غلام کا) اقرار ہے بخلاف اس چوری کے جو ثبوت کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ اس صورت میں مذکورہ علت کا فقدان ہے لہذا آقا کیلئے اجرائے حد جائز ہے، جمہور کی حجت حضرت علیؓ کی مشار الیہ حدیث ہے جسے مسلم اور ثلاثہ نے نقل کیا، شافعیہ کے مابین آقا کی اس کے لئے اہلیت بارے اختلاف ہے جنہوں نے اسے مشترط نہیں کیا ان کا تمسک اس بات سے ہے کہ اس کا سبیل سبیلِ استصلاح ہے لہذا اہلیت کیلئے وہ مفتقر نہیں، بقول ابن حزم آقا اقامتِ حدود کرے الا یہ کہ وہ کافر ہو، اس امر سے احتجاج کیا کہ وہ ذلت وصغار کے ساتھ ہی (اسلامی ملک میں) رہتے ہیں اور اقامتِ حد کا انہیں اختیار دینا اس کے منافی ہے، ابن عربی لکھتے ہیں مالک کے قول کہ اگر لونڈی شوہر والی ہے تو امام اسے حد نہ لگائے اس وجہ سے کہ شوہر کا اسے نسبِ باطل اور ماءِ فاسد سے محفوظ رکھنے میں فرج کے ساتھ تعلق ہے، بارے کہتے ہیں لیکن حدیثِ نبوی اولی ہے کہ اس کی اتباع کی جائے یعنی حضرت علیؓ کی حدیثِ مذکور جو تعمیم پر دال ہے شوہر والی ہو یا نہ ہو، اسکے بعض طرق میں یہ عبارت ہے: (من أحصَنَ منهم وَ مَنْ لَمْ يُحْصِنْ)۔

(ثم بيعوها ولو بضفير) ضفیر فعیل بمعنی مفعول ہے یونس، زہری کے بھتیجے، زبیدی اور یحی بن سعید نے زہری سے نسائی کے ہاں: (والضيفر الحبل) کی زیادت بھی ذکر کی یہی قتیبہ نے مالک سے اور نسائی اور ابن ماجہ کے ہاں عمار بن ابوفروہ نے زہری سے نقل کیا لیکن اسناد میں مخالفت کی اور کہا: (إن محمد بن مسلم حدثه أن عروة وعمرة حدثاه أن عائشة حدثته أن رسول الله ﷺ قال إذا زنت الأمة فاجلدوها) آخر میں کہا: (ولو بضفير والضفير الحبل) یہ تفسیر زہری کی طرف سے حدیث میں مدرج ہے جیسا کہ مسلم کے ہاں قعنبی عن مالک اور ابوداؤد سے روایت میں اس کی تبیین کی ہے، دارقطنی نے بھی موطآت میں جو ما سوائے ابن مہدی کے تمام رواۃِ موطا کی طرف منسوب ہے اسے ذکر کیا اس کا ظاہرِ سیاق بھی اس کے مدرج ہونے کو مشعر ہے۔

(قال ابن شهاب) یہ اسی اسناد کے ساتھ متصل ہے۔ (لا أدري بعد الخ) روایتِ مالک میں اس ضمن میں اختلاف نہیں کیا گیا، اسی طرح صالح بن کیسان اور ابن عیینہ کی روایتوں میں اور یہی نسائی کی یونس اور زبیدی کی زہری سے روایتوں میں ہے، اسی طرح مسلم کے ہاں روایتِ معمر میں بھی، نسائی کے ہاں اسے یحی بن سعید کی روایت میں بھی مدرج کیا، اسکے الفاظ ہیں: (ثم إن زنت فاجلدوها ثم بيعوها ولو بضفير بعد الثالثة أو الرابعة) ابن شہاب کا حوالہ یہاں ذکر نہیں کیا، قتیبہ عن مالک سے بھی یہی ہے، نسائی کے ہاں محمد بن ابوفروہ عن زہری کی حدیثِ عائشہؓ میں بھی یہ بطورِ ادراج ہے اور درست تفصیل ہے، جہاں تک ثالثہ اور رابعہ کا شک تو ترمذی کی ابوصالح عن ابو ہریرہؓ سے روایت میں یہ الفاظ واقع ہوئے: (فليجلدها ثلاثا فإن عادَتْ فَلْيَبْتَعْهَا) اس کا نحو ابوقرہ کے ہاں عکرمہ سے مرسل روایت میں ہے جہاں یہ الفاظ ذکر کئے: (وإذا زنت الرابعة فبِيْعُوْها) سعید مقبری سے آمدہ باب کی مذکور روایت میں ہے: (ثم إن زنت الثالثة فليبعها)، محصلِ اختلاف یہ ہے کہ چوتھی بار میں فروخت کرنے سے قبل اسے حد لگائے یا بلا جلد فروخت کر دے؟ راجح اول ہے اور جو رواۃ اس کے ذکر سے ساکت رہے وہ للعلم بہ ساکت رہے کہ معلوم ہے جلد کا

ترک نہ ہوگا اور فروخت کرنا اس کے قائمقام نہیں ہوسکتا، تطبیق یہ ممکن ہے کہ بیع تیسری مرتبہ کی جلد کے بعد ہوگی، یہ محقق ہے تو یہ شک کا ملغی ہے اور کثیر شرعی امور میں تین پر اعتماد موجود ہے۔

(ولو بضفير) ای (حبل مضفور) مقبری کی روایت میں ہے: (ولو بحبل من شعر) اصلِ ضفر نسج الشعر (یعنی بالوں کو سنوارنا اور ان کی مینڈھیاں بنانا) اور ان کا ایک دوسرے میں داخل کرنا ہے، اسی سے (ضفائر الرأس) کی ترکیب ہے (یعنی سر کی مینڈھیاں) کہا گیا ہے کہ مضفور تبھی کہلائے گی جب تین سے (بٹی ہوئی) ہو، بعض نے کہا اس کی شرط یہ ہے کہ عریض ہو مگر یہ محل نظر ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ زنا ایک عیب ہے اور اس وجہ سے غلام ولونڈی کی قیمت کم ہو جاتی ہے، نووی نے کسی اور کی تبع میں اسی پر جزم کیا، ابن دقیق العید نے اس میں توقف کیا کیونکہ ممکن ہے کہ مقصود امر بالبیع ہو چاہے قیمت کم ہی ملے تو یہ امرِ واقع سے متعلق ہوگا نہ کہ کسی امرِ شرعی کا اِخبار کیونکہ حدیث میں تصریح نہیں کہ حقیقۃً اس کی قیمت کم ہو جائے گی، یہ بھی ثابت ہوا کہ جس نے زنا کیا نتیجۃً اس پر حد قائم کی گئی اس نے پھر اس کا ارتکاب کیا تو پھر اس پر حد کی اقامت ہوگی بخلاف ایسے کے جس نے (ایک ہی وقت میں) کئی دفعہ زنا کیا تو اس صورت میں ایک ہی بار کی اقامتِ حد پر اکتفا کرنا ہوگا، یہی راجح ہے! اس میں فساق کے میل جول سے زجر بھی ہے چاہے کتنا ہی ضروری ہو اگر وہ اقامتِ حد یا تعزیر کے باوجود باز نہ آتے ہوں، ندب کے مقتضی امر کا وجوب کو مقتضی امر پر عطف کا جواز بھی ثابت ہوا کیونکہ امر بالجلد واجب جبکہ امر بالبیع جمہور کے نزدیک مندوب ہے، ابوثور اور اہلِ ظاہر کا اس میں اختلاف ہے بعض شافعیہ نے دعوی کیا کہ وجوب سے صرفِ امر کا سبب یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے، اسے ابن رفعہ نے المطلب میں نقل کیا مگر یہ محتاجِ ثبوت ہے، ابن بطال کہتے ہیں فقہاء نے فروخت کرنے کے امر کو اس کی مساعدت کے حض پر محمول کیا ہے جس سے زنا متکرر ہوتا کہ آقا کی بابت یہ گمان نہ ہو کہ وہ اس کی صنیع پر راضی ہے اور اس لئے کہ اس میں تہاون کرنے سے اولادِ زنا کی تکثیر کا وسیلہ ہے، کہتے ہیں بعض کا اسے وجوب پر محمول کرنا جبکہ سلف میں کوئی اس کا قائل نہ تھا قابلِ قبول نہیں اور اضاعتِ مال سے نہی ثابت ہے تو کیونکر قیمتی لونڈی کو نہایت معمولی قیمت پر بیچنا واجب ہوسکتا ہے؟ تو اس سے دلالت ملی کہ مراد ایسوں کی معاشرت سے زجر ہے جن سے زنا کا تکرار ہو

تعاقب کیا گیا کہ اس میں ثمین کے حقیر قیمت کے ساتھ بیع پر کوئی دلالت نہیں اگرچہ بعض نے اس کے ساتھ المطلق المتصرف (یعنی جسے مطلقاً بغیر کسی قید کے اپنے مال پہ کلی حقِ تصرف ہے) کی اپنے مال کو بغیر قیمت کے بیچنے کے جواز پر استدلال کیا، اگرچہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس جیسی کے ساتھ تغابن کیا جاتا ہے البتہ آپ کے قول: (ولو بحبل من شعر) سے اس کا ظاہر مراد نہیں، دراصل یہ مبالغۃً کہا ہے جیسا کہ درج ذیل حدیث میں آپ کا یہ فرمان بھی: (مَنۡ بنیٰ لِلّٰهِ مسجدا ولو كمفحص قطاةٍ) یہ اس کے اجوبہ میں سے ایک جواب ہے اسلئے کہ اتنی سی جگہ حقیقۃً مسجد نہیں بن سکتی، اگر اس طرح کی صورتحال مجور (یعنی جسے سرکاری طور سے اپنے مال میں حقِ تصرف سے روکا گیا ہو) شخص کے مملوکہ مال میں سے کسی سے پیش آئی تو اس کا ولی اسے نہ بیچے گا مگر قیمت کے ساتھ، محتمل ہے کہ طرد کیا جائے کیونکہ زنا کے عیب کی وجہ سے قیمت کم ہو جاتی ہے اور کوئی بھی مناسب قیمت پر نہ لے گا تو اس کی بیع بالنقصان ثمن المثل کے ساتھ بیع ہے، عیاض اور ان کے اتباع نے اس طرف توجہ دلائی، ابن عربی کہتے ہیں مرادِ حدیث اس کی فروخت میں اسراع اور اس کا امضاء ہے اور یہ انتظار نہ ہو کہ اچھی قیمت ملے تو بیچوں، رسی کی قیمت کے ساتھ حقیقۃً بیع مراد نہیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ فروخت کنندہ پر

واجب ہے کہ وہ خریدار کو سامان کے عیب سے آگاہ کرے کیونکہ عیب معلوم ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کم ہوگی، اسے ابن دقیق العید نے ذکر کیا، تعاقب کیا گیا کہ عیب کا اگر علم نہ ہوتا تو قیمت کم نہ ہوتی لہذا یہ اعلام پر متوقف نہیں

زانی غلام ولونڈی کی فروخت کا حکم باعثِ اشکال ہے کیونکہ ہر مومن کو حکم ہے کہ اپنے مومن بھائی کیلئے وہی پسند کرے جو اپنے آپ کیلئے کرتا ہے اور اس بیع کا مطلب ہوا کہ جسے وہ اپنی ملکیت میں رکھنا پسند نہیں کرتا اسے دوسرے مومن کی ملکیت میں دے رہا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ جس سبب اس نے اسے بیچا ہے وہ خریدار کے ہاں محقق نہیں کہ ممکن ہے وہ رقیق (یعنی غلام ولونڈی) اپنی عادتِ بد کو ترک کر چکا ہو اگر اس کے علم میں ہو کہ اگر پھر ایسا کیا تو جلا وطن کر دیا جائے گا اور وطنِ مالوف سے نکالا جانا شاق امر ہے پھر ممکن ہے کہ مشتری کے ہاں بنفسہٖ یا بغیرہٖ اعفاف واقع ہو، ابن عربی کے بقول تبدیلیٔ مکان کی صورت میں تبدیلیٔ حال کی امید ہوتی ہے اور یہ امر معلوم ہے کہ طاعت ومعصیت میں مجاورت اور صحبت کی بھی تاثیر ہوتی ہے! نووی لکھتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ زانی کو اگر حد لگائی گئی اس نے پھر زنا کیا تو ایک اور حد لازم ہے اگر پھر کرے تو بھی لازم ہوگی اور ہر بار ہوگی، اگر کئی مرتبہ کیا مگر حد نہ لگ سکی پھر (پکڑا گیا تو) ایک حد ہی لازم ہوگی، بقول ابن حجر ان کا قول کہ اگر زنا کیا۔۔۔ ابتدائے کلام ہے جسے تکمیلِ فائدہ کیلئے کہا وگرنہ حدیث میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اثباتاً یا نفیاً اس پر دال ہو بخلاف شقِ اول کے کہ وہ ظاہر ہے، اس میں اشارہ ہے کہ تعزیری سزائیں اگر زجر ومنع کے ضمن میں مقصد کو پورا نہ کریں تو وہ نہ دے، اس لئے کہ اقامتِ حد جو کہ واجب ہے مگر جب بار بار اس کا ارتکاب ہوا اور حد کا نفاذ اسے باز رکھنے میں مفید ثابت نہ ہوا تو مالک پر اس کی شرطِ اقامت ترک کر دی گئی اسی لئے حکم دیا کہ اب اسے بیچ دو، یہ نہیں کہا کہ جب بھی زنا کرے اسے حد مارو! یہ بات ابن دقیق نے کہی، لکھتے ہیں امام الحرمین اس سے کچھ متعرض ہوئے ہیں جنہوں نے کہا جب معزِر (یعنی تعزیری سزا دینے والا) جانے کہ تادیب حاصل نہ ہوگی مگر ضربِ مبرح (یعنی شدید) کے ساتھ تو اس کا ترک کر دے کیونکہ ضربِ مبرح سے اس کی جان ضائع ہو سکتی ہے جبکہ اسے اس کا حق نہیں اور غیر مبرح مفید نہیں (لہذا ترک کر دے) رافعی کہتے ہیں یہ اس امر پر مبنی ہے کہ حاکم پر مستحقِ تعزیر کو تعزیری سزا دینا واجب نہیں ہاں غیر مبرح ضرب کے ساتھ تعزیر ہو سکتی ہے چاہے وہ منزجر نہ ہی ہو، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آقا سلطان سے اجازت لئے بغیر بھی اپنے غلام ولونڈی پر حد لگا سکتا ہے، اس بارے تین ابواب کے بعد بحث آئے گی۔

- 37 لَا يُثَرَّبُ عَلَى الْأَمَةِ إِذَا زَنَتْ وَلَا تُنْفَى (زانیہ لونڈی کی حد میں جلا وطنی شامل نہیں)

تثریب تعنیف کے ہم وزن ومعنی ہے، عبید اللہ عمری عن سعید مقبری کی نسائی کے ہاں روایت میں (ولا یعنفھا) کے ساتھ وارد ہے، جہاں تک نفی تو اس کا استنباط علماء نے (فلیبعھا) سے کیا کیونکہ نفی سے مقصود اس علاقہ سے ابعاد ہے جہاں معصیت واقع ہوئی اور یہ مقصود بیع کے ساتھ بھی حاصل ہے بقول ابن بطال وجہِ دلالت آپ کا قول: (فلیجلدھا) ہے نیز کہا: (فلیبعھا) تو یہ سقوطِ نفی پر دال ہے کیونکہ جلا وطن کردہ کو (بذریعہ بیع) کسی کے سپرد کرنا تو ایک مدت کے بعد ہی ہوگا تو یہ آبق (یعنی بھاگے ہوئے) سے مشابہ ہے بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مشتری اسے اپنے قبضہ میں جلا وطنی کی مدت ختم ہونے تک مسلوب المنفعت شکل

میں کرے یا ایسے شخص کے ہاتھ اس کی فروخت ہو جو اسی علاقہ کا رہائشی ہے، ابن عربی کہتے ہیں لونڈی مستثنیٰ ہے آقا کے حق کے تقدم کی وجہ سے تو اسے اللہ کے حق پر مقدم کیا جائے گا، حد اس سے اس لئے ساقط نہیں ہوئی کیونکہ وہ اصل ہے اور نفی فرع، بقول ابن حجر اس کلام کا تتمہ یہ ہے کہ اس میں بھی ترکِ رجم کے ساتھ آقا کے حق کی رعایت کی گئی کیونکہ یہ اصلاً ہی فواتِ منفعت ہے بخلاف جلد کے اور غلام کو جلا وطن کرنا مستمر رہا کیونکہ آقا کیلئے اس کے ساتھ استمتاع میں کوئی حق نہیں، نفیِ رقیق کا استثناء کرنے والوں نے اس امر کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ اسکا تو کوئی وطن ہی نہیں ہوتا اور اس کی نفی میں حقِ آقا کا قطع ہے کیونکہ نفیِ زانی کے عمومِ امر کا بغیر محرم خاتون کے سفر سے نہی کا عموم معارض ہوا اور یہ رقیق میں سے صرف لونڈیوں کے ساتھ مخصوص ہے نہ کہ غلاموں کے ساتھ، اسی کے ساتھ احتجاج کیا ان حضرات نے جنہوں نے کہا خواتین کو جلا وطن کرنا مطلقاً ہی مشروع نہیں، جیسا کہ باب (البکران یجلدان وینفیان) میں گزرا، نفیِ رقیق کے قائلین کے مابین اس کی مدت بارے اختلاف ہے تو صحیح یہ ہے کہ نصف برس ہے! شافعیہ سے ایک ضعیف روایت ایک برس کی ہے، ان سے تیسری روایت یہ ہے کہ رقیق پر جلا وطنی عائد نہیں، یہی ائمہ ثلاثہ اور اکثر کا قول ہے۔

(فتبین زناها) یعنی ظاہر ہو جائے بعض نے مراعاتِ لفظ کے مدنظر یہ شرط عائد کی کہ بالثبوت ظاہر ہو! بعض نے کہا اس ضمن میں آقا کو معلوم ہونا ہی کافی ہے۔ (فلیجلدها) یعنی جو اس پر واجب حد ہے جو اس صریح آیت سے معلوم ہوئی: (فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى الۡمُحۡصَنٰتِ مِنَ الۡعَذَابِ) [النساء: ۲۵] نسائی کی اعمش عن ابو صالح عن ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے: (فلیجلدها بکتاب الله)۔ (ولا یثرب) یعنی اس پر بالجلد اور بالتعزیر عقوبت جمع نہ کرے (یعنی جو اسکی سزا اللہ نے مقرر کر رکھی ہے اس کے ساتھ کوئی اور سزا نہ دے) بعض نے کہا مراد یہ کہ فقط ڈانٹ ڈپٹ کرنے پر اکتفاء نہ کرے عبدالرزاق کے ہاں سعید عن ابی ہریرہؓ کی روایت میں ہے: (ولا یعیرها ولا یفندها) بقول ابن بطال اس سے اخذ کیا جائے گا کہ جس پر حد لاگو کی گئی اسے اب ملامت اور ڈانٹ ڈپٹ کرنے کا نشانہ نہ بنایا جائے، یہ کام اس وقت مناسب ہے جب ابھی اس کا معاملہ سلطان کے سامنے پیش نہیں ہوا تو جب معاملہ اس کے سامنے لے جایا گیا اور اس پر حد لاگو کر دی گئی تو یہ اب کافی ہے بقول ابن حجر پہلے گزرا کہ نبی اکرم نے اس شخص کو مطعون کرنے سے روکا جس پر شراب نوشی کی حد نافذ کی گئی تھی، آپ نے فرمایا تم اپنے بھائی کے خلاف شیطان کے مددگار نہ بنو۔

(تابعه اسماعیل الخ) متن میں متابعت مراد ہے نہ کہ سند میں کیونکہ سند سے (عن أبیه) ان کی روایت میں ناقص ہوا ہے، اسے نسائی نے بشر بن مفضل عن اسماعیل سے موصول کیا اس کے الفاظ لیث کے نقل کردہ الفاظ کی مثل ہیں البتہ کہا: (فإن عادت فزنت فلیبعها) باقی ایک جیسا ہے، لیث کی (عن أبیه) کی زیادت پر محمد بن اسحاق نے موافقت کی ہے ان کی روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کی اور اس کے حذف پر انہی تینوں کے ہاں عبید اللہ عمری، مسلم اور نسائی کے ہاں ایوب بن موسیٰ اور نسائی کے ہاں محمد بن عجلان اور عبد الرحمٰن بن اسحاق نے موافقت کی ہے! عبد الرحمٰن کی سعید سے روایت میں: (سمعت أبا هریرة) واقع ہے اسماعیل کے اس میں ایک اور بھی شیخ ہیں اسے محمد بن عبد الرحمٰن بن ابو لیلیٰ نے ان کے حوالے سے زہری عن حمید عن ابو ہریرہ نقل کیا، اسے نسائی نے تخریج کیا اور لکھا یہ خطا ہے، درست اول ہے حمید کی ایک اور سیاق کے ساتھ اس روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس ایک شخص آیا اور کہا میری لونڈی نے زنا کیا اور اسکا زنا متبین ہو چکا ہے، فرمایا اسے پچاس کوڑے لگا دو۔

- 6839حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا زَنَتِ الأَمَةُ فَتَبَيَّنَ زِنَاهَا فَلْيَجْلِدْهَا وَلاَ يُثَرِّبْ ثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَلْيَجْلِدْهَا وَلاَ يُثَرِّبْ ثُمَّ إِنْ زَنَتِ الثَّالِثَةَ فَلْيَبِعْهَا وَلَوْ بِحَبْلٍ مِنْ شَعَرٍ تَابَعَهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ أُمَيَّةَ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

.أطرافه 2152، 2153، 2233، 2234، 2555، - 6837 (سابقہ)

یعنی یہود ونصاری اور وہ سب جن سے جزیہ لیا جاتا ہے (تھا)۔ (وإحصانهم الخ) یعنی ان حضرات کے برخلاف جو کہتے ہیں احصان کی شروط میں سے اسلام ہے۔ (ورفعوا إلى الخ) یعنی برابر ہے کہ مسلمانوں کے حاکم کے پاس فیصلہ کرانے آئیں یا کوئی اور ان کے خلاف اس کی عدالت میں دعوی دائر کرے برخلاف ان کے جنہوں نے اسے پہلی شق کے ساتھ مقید کیا جیسے حنفیہ، آگے مبسوطاً اس کا ذکر ہوگا۔

- 6840حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى عَنِ الرَّجْمِ فَقَالَ رَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ .فَقُلْتُ أَقَبْلَ النُّورِ أَمْ بَعْدَهُ قَالَ لاَ أَدْرِي تَابَعَهُ عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ وَخَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَالْمُحَارِبِيُّ وَعَبِيدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ وَقَالَ بَعْضُهُمُ الْمَائِدَةُ .وَالأَوَّلُ أَصَحُّ طرفه - 6813

راوی کہتے ہیں میں نے عبداللہ بن ابواوفی سے رجم بارے سوال کیا تو کہا نبی پاک نے رجم کیا ہے میں نے کہا سورہ النور کے نزول سے قبل یا بعد؟ کہا مجھے نہیں علم، بعض نے سورہ المائدہ کہا لیکن اول اصح ہے۔

عبدالواحد سے مراد ابن زیاد اور شیبانی، ابو اسحاق سلیمان ہیں۔ (عن الرجم) یعنی اس شخص کے رجم بارے جس کا حالتِ احصان میں زنا ثابت ہوگیا۔ (رجم النبی الخ) اطلاق کیا تو کرمانی نے کہا ترجمہ کے ساتھ مطابقت اطلاق کی جہت سے ہے، بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ بخاری نے حسبِ عادت اس حدیث کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہ وہ جسے احمد، اسماعیلی اور طبرانی نے ہشیم عن شیبانی سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (قلت هل رجم النبی ﷺ ؟فقال نعم رجم يهوديا و يهودية) احمد کا سیاق مختصر ہے۔ (لا أدری) اس سے ظاہر ہوا کہ کبھی کسی صحابیِ جلیل پر بھی بعض امورِ واضحہ مخفی رہ سکتے ہیں اور کسی فاضل کا کسی سوال کے جواب میں لاعلمی کا اظہار کرنا عیب نہیں بلکہ یہ اسکی تحری وتثبت پر دال ہونے کے باوصف قابلِ تعریف ہے۔ (تابعه علی بن مسهر) اسے ابن ابوشیبہ نے شیبانی سے موصول کیا اس میں ہے: (قلت بعد سورة النور)۔ (وخالد) یہ طحان ہیں، یہ باب (رجم المحصن) میں گزری ہے۔ (والمحاربی) یعنی عبدالرحمٰن بن محمد کوفی۔ (وعبيدة) ان کے والد کا نام حمید ہے، ان کی یہ روایتِ متابعت اسماعیلی نے ابوثور اور احمد بن منیع (قالا حدثنا عبيدة بن حميد وجرير هو ابن عبد الله عن الشيبانی) سے موصول کی اسکے الفاظ ہیں: (قبل النور أو بعدها)۔ (وقال بعضهم) ای بعض المسلمین، اور یہ عبیدہ ہیں، احمد بن منیع کی مسند میں اور انہی کے طریق سے اسماعیلی کے ہاں اس کے الفاظ ہیں: (فقلت بعد سورة المائدة أو قبلها؟) ہشیم کی مشارالیہ

روایت میں بھی یہی واقع ہوا۔ (والأول أصح) یعنی جن میں سورہ النور کا ذکر ہے بقول ابن حجر شائد المائدہ میں وہ آیت ہے جو یہود کے زنا کرنے والوں کی بابت سوال کرنے کے سبب نازل ہوئی تھی۔

- 6841حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ؓ أَنَّهُ قَالَ إِنَّ الْيَهُودَ جَاءُ وا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرُوا لَهُ أَنَّ رَجُلاً مِنْهُمْ وَامْرَأَةً زَنَيَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَاةِ فِي شَأْنِ الرَّجْمِ فَقَالُوا نَفْضَحُهُمْ وَيُجْلَدُونَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلاَمٍ كَذَبْتُمْ إِنَّ فِيهَا الرَّجْمَ فَأَتَوْا بِالتَّوْرَاةِ فَنَشَرُوهَا فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ فَقَرَأَ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلاَمٍ ارْفَعْ يَدَكَ فَرَفَعَ يَدَهُ فَإِذَا فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ قَالُوا صَدَقَ يَا مُحَمَّدُ فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرُجِمَا فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَحْنِي عَلَى الْمَرْأَةِ يَقِيهَا الْحِجَارَةَ

أطرافه 1329، 3635، 4556، 6819، 7332، - 7543 (اسی کتاب میں اسکا سابقہ نمبر)

(عن نافع) اکیلے محمد بن حسن کے موطا میں: (حدثنا نافع) ہے، دار قطنی نے یہ بات الموطآت میں لکھی۔ (أن اليهود جاء وا الخ) سہیلی نے ابن عربی (ایک نسخہ میں ابن عربی کی بجائے ابن العمری ہے) سے نقل کیا کہ اس عورت کا نام بسرہ تھا، مرد کا نام ذکر نہیں کیا، ابو داود نے زہری کے حوالے سے اس کا سبب ذکر کیا کہتے ہیں مزینہ کے ایک شخص سے سنا جو علم کے متلاشیوں میں سے تھا اور سعید بن مسیّب کے پاس تھا ابو ہریرہؓ سے بیان کیا کہ ایک یہودی نے ایک عورت سے زنا کیا تو بعض یہودیوں نے کہا اس نبی کے پاس چلتے ہیں کیونکہ انہیں تخفیف کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہے تو اگر ہمیں رجم کے سوا کا فتوٰی دینگے تو ہم قبول کر لیں گے اور اللہ کے ہاں یہ عذر پیش کریں گے کہ تیرے انبیاء میں سے ایک نبی کے فتوی پر عمل کیا تھا، کہتے ہیں وہ آئے آپ اس وقت صحابہؓ کے ہمراہ مسجد میں تشریف فرما تھے، کہنے لگے اے ابو القاسم آپ کیا رائے دیتے ہیں اگر ان کے کسی مرد و عورت نے زنا کیا ہو؟ ابن عربی نے طبری اور ثعلبی کے حوالے سے مفسرین سے نقل کیا کہ قریظہ اور نضیر کے کچھ لوگ نبی اکرم کے پاس آئے ان میں کعب بن اشرف، کعب بن اسد، سعید بن عمرو، مالک بن صیف، کنانہ بن ابو الحقیق، شاس بن قیس اور یوسف بن عازوراء تھے، یہ واقعہ گوشگزار کیا، مرد و عورت اہلِ خیبر کے اشراف میں سے تھے اور خاتون کا نام بسرہ تھا اور خیبر ابھی فتح نہ ہوا تھا، حضرت جبریل نازل ہوئے اور آپ سے کہا اپنے اور ان کے درمیان ابن صوریا کو کر لیں تو مطولاً یہ قصہ ذکر کیا، طبری کے زہری کے مذکورہ طریق سے الفاظ ہیں کہ احبارِ یہود بیت المدراس میں جمع ہوئے ان کے ایک شادی شدہ آدمی نے شادی شدہ عورت سے زنا کر لیا تھا، یہی قصہ ذکر کیا اس میں ہے: (فقال اخرجوا إلى عبدالله بن صوريا الأعور) (یعنی عبداللہ بن صوریا کانے کے پاس جاؤ)

بقول ابن اسحاق کہا جاتا ہے وہ اپنے ہمراہ ابو یاسر بن اخطب اور وہب بن یہودا کو بھی لائے تو نبی اکرم ابن صوریا کے ساتھ علیحدگی میں ہوئے، تو یہی حدیث ذکر کی، مسلم کے ہاں حدیثِ براءؓ میں ہے نبی اکرم کا ایک یہودی سے گزر ہوا جسے کالا کیا ہوا تھا اور مارا جا رہا تھا آپ نے انہیں بلایا اور پوچھا کیا تم اپنی کتاب میں زانی کی حد یہی پاتے ہو؟ انہوں نے کہا جی ہاں، یہ اول کے اس طور مخالف ہے

کہ اس میں تھا یہودیوں نے خود آپ سے اقامتِ حد سے قبل رجوع کیا تھا جبکہ اس میں ہے کہ انہوں نے آپ سے رجوع کرنے سے قبل حد لاگو کر دی، تطبیق تعدد قرار دے کر ممکن ہے کہ یہ کوئی اور واقعہ ہوگا، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اولاً منہ کالا کرنے اور زدوکوب کرنے میں مبادرت کی پھر ان کیلئے ظاہر ہوا کہ پیغمبرِ اسلام سے مراجعت کریں تو اتفاق یہ ہوا کہ آپ اسی طرف سے گزر رہے تھے پھر ان سے کہا کہ انہیں لے کر مسجد آجائیں۔ اللہ اعلم، اس کی تائید طبرانی کی ابن عباسؓ کی حدیث سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ (پوچھا) اے محمد آپ پر زنا کے بارہ میں کیا حکم نازل ہوا ہے؟ یہ امر متجہ ہے کہ اولاً زدوکوب کیا پھر فیصلہ کیا کہ حکم بارے پوچھ لیں تو عورت کو ساتھ لئے آئے اور مسئلہ دریافت کیا، عبیداللہ عمری کی نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے: (أن النبی ﷺ أتی بیھودی ویھودیة زنیا) اس کا نحو عبداللہ بن دینار کی ابن عمرؓ سے گزری روایت میں ہے جس میں تھا: (أحدَثا) (یعنی بجائے: زنیا کے) بزار کی عبداللہ بن حارث سے روایت میں ہے: (أن الیھود أتوا بیھودیین زنیا وقد أحصنا)۔

(ما تجدون فی التوراۃ الخ) باجی کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ نے وحی کے ذریعہ جان لیا ہو کہ شریعتِ محمدی میں زنا کے ضمن میں وہی حکم رجم ہے جو قبل ازیں مشروع ہوا اور کسی قسم کی تبدیلی لاحق نہیں ہوئی یا ممکن ہے عبداللہ بن سلام وغیرہ ان حضرات نے نے یہ بات بتلائی ہو جو ان کے مسلمان ہو گئے اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان سے سوال اسی مقصد کیلئے کیا ہو تاکہ جان سکیں کہ ان کے دین میں اس کا کیا حکم ہے پھر ان کی کہی بات کی صحت کیلئے اللہ تعالی سے مراجعت کریں۔

(ویجلدون) فضیحت (کی کیفیت) کا بیان التوحید میں آمدہ ایوب عن نافع کی روایت میں ہے جہاں یہ الفاظ ہیں: (نسخم وجوھھما ونخزیھما) (یعنی دونوں کا منہ کالا کرتے اور انہیں رسوا کرتے ہیں) ابن عمر کی روایت میں ہے: (قالوا نُسَوِّدُ وجوھھما ونحملھما ونخالف بین وجوھھما ویطاف بھما) (یعنی منہ کالے کر کے اور دونوں کی پشت ایک دوسرے کی جانب کر کے سواری پہ بٹھلا کر گھماتے ہیں) عبداللہ بن دینار کی روایت میں ہے: (إن أحبارنا أحدثوا تحمیم الوجه والتجبیة) (یعنی ہمارے احبار نے منہ کالے کرنے اور تجبیہ کا احداث کیا) حدیثِ ابو ہریرہؓ میں ہے: (یُحَمَّمُ ویُجَبَّهُ ویُجلَد) تجبیہ یہ ہے کہ زانیوں کو گدھے پر سوار کرایا جائے اور دونوں کی گدیاں ایک دوسرے کے بالمقابل کر کے گشت کرایا جائے، (باب الرجم بالبلاط) میں ابراہیم حربی سے جزم کے ساتھ منقول گزرا کہ تجبیہ کی یہ تفسیر زہری کی کلام سے ہے گویا حدیث میں ادراج کیا کیونکہ اصلِ حدیث ان کی روایت سے ہے، منذری کہتے ہیں عین ممکن ہے کہ اس کا اصل ہمزہ ہو اور یہ (التجبئة) ہو جو ردع وزجر ہے، کہا جاتا ہے: (جَبَّئْتُه تجبیئا أی رَدَعْتُهُ) (یعنی سرزنش کی) اور تجبیہ یہ ہے کہ اس کا سر جھکایا جائے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مارے شرم کے وہ خود سر جھکا لیتے ہوں تو اس فعل کو تجبیہ کا نام دیا گیا، یہ احتمال بھی ہے کہ یہ جبہ سے ہو جو (الاستقبال بالمکروہ) ہے (یعنی برا پیش آنا) اس کا اصل (إصابة الجبهة) سے ہے، تم کہو گے: (جبهته) إذا أصبت جبهته (یعنی پیشانی آلودہ کرنا) اور (رأسته) إذا أصبت رأسه (یعنی سر کے ساتھ کوئی کاروائی کرنا) بقول باجی ظاہر امر یہ ہے کہ انہوں نے اپنے جواب میں تورات کے (زنا بارے) حکم کی تحریف کا قصد کیا اور نبی اکرم سے جھوٹ بولا یا تو اس امید میں کہ آپ (ان کے کہے کے مطابق) غیر ما انزل اللہ حکم کے ساتھ فیصلہ کر دیں گے یا ان کا قصد یہ تھا کہ آپ سے فیصلہ کرانے سے کچھ تخفیف ہو جائے (جیسا کہ ایک روایت کے حوالے سے یہ

گزرا) اور اس طرح ان کا خیال تھا کہ اپنے اوپر عائد واجب حکم سے خلاصی پاسکیں گے یا پھر آپ کی آزمائش کرنا چاہی کیونکہ طے شدہ امر ہے کہ کوئی نبی باطل پر مقر نہیں ہوسکتا۔ (وقال عبد الله الخ) ایوب اور عبید اللہ بن عمر کی روایتوں میں ہے: (قال فأتوا بالتوراة قال فاتلوها إن كنتم صادقين)۔

(فأتوا) فعلِ ماضی کے صیغہ کے ساتھ، ایوب کی روایت میں ہے: (فجاؤوا) عبداللہ بن عمر نے زیادت کی : (بها فَقَرَؤُوها) زید بن اسلم کی روایت میں ہے جب تورات کو لائے تو آپ نے اپنے نیچے سے تکیہ کھینچ کر اس پر اسے رکھا پھر فرمایا: (آمنت بك و بمن أنزلك) (یعنی میرا تجھ پہ اور جس نے تجھے نازل کیا، پر ایمان ہے) مسلم کی حدیثِ براءؓ میں ہے ان کے ایک عالم کو بلایا اور کہا میں تجھے اللہ اور جس نے اسے نازل کیا اس کا واسطہ دے کر کہتا ہوں۔۔۔۔ الخ ابوداؤد کی حدیثِ جابرؓ میں ہے کہ ان سے فرمایا میرے پاس اپنے دو سب سے بڑے عالموں میں سے ایک کو لاؤ تو ابن صوریا کو لایا گیا، طبری نے ابن عباسؓ کی روایت سے اضافہ کیا کہ میرے پاس علمائے بنی اسرائیل میں سے دو افراد کو لاؤ تو وہ لے کر آئے، ایک جوان اور ایک اتنا بوڑھا تھا کہ بڑھاپے کی وجہ سے اس کی پلکیں اس کی آنکھوں پر گر چکی تھیں، ابن ابوحاتم کی مجاہد کے طریق سے روایت میں ہے کہ یہودیوں نے نبی اکرم سے زانیوں بارے حکم دریافت کیا آپ نے انہیں رجم کا فتوی دیا جس کا انہوں نے انکار کیا تو انہیں کہا کہ اپنے احبار لائیں جب وہ لائے تو انہیں اللہ کا واسطہ دے کر پوچھا تو انہوں نے کتمان کیا مگر ان کے اصاغر میں سے ایک اعور شخص نے کہا اے نبی اللہ انہوں نے آپ سے تورات کے حکم بارے جھوٹ بولا ہے۔

(فوضع أحدهم الخ) اسکا نحو عبداللہ بن دینار کی روایت میں ہے، عبید اللہ بن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ جو نوجوان اسے پڑھ رہا تھا اس نے آیتِ رجم پر اپنا ہاتھ رکھ لیا اور اس سے آگے اور پیچھے کی عبارت پڑھنے لگا، ایوب کی روایت میں ہے: (فقالو لرجل ممن يرضون: يا أعور اقرأ فقرأ حتى انتهى إلى موضع منها فوضع يده عليه) (یعنی اپنی پسند کے ایک آدمی سے کہا اے کانے پڑھو تو اس نے پڑھنا شروع کیا تو ایک جگہ پہنچ کر اپنا ہاتھ عبارت پر رکھ لیا) اس شخص کا نام عبداللہ بن صوریا تھا جیسا کہ گزرا، تفسیرِ نقاش میں ہے کہ انہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا لیکن مکی نے اپنی تفسیر میں لکھا کہ اسلام لانے کے بعد مرتد ہو گیا تھا، قرطبی نے بھی یہی ذکر کیا پھر میں نے طبری کے ہاں حدیثِ ماضی کی سابق الذکر سند کے ساتھ دیکھا کہ نبی اکرم نے جب اسے اللہ کا واسطہ دیا تو عرض کی یا رسول اللہ بے شک یہ سب جانتے ہیں کہ آپ نبیِ مرسل ہیں مگر آپ سے حسد کرتے ہیں، آخرِ حدیث میں ہے پھر ابن صوریا اس کے بعد کافر ہو گیا اور اس کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی: (يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْكُفْرِ)[المائدة: ۴۱]۔

(فإذا فيها آية الرجم) ابن دینار کی روایت میں ہے: (فإذا آية الرجم تحت يده) حدیثِ براءؓ میں ہے: (فحَدُّهُ الرجم) کہ اس کی حد تو رجم ہے مگر جب ہمارے اشراف میں اس کی کثرت ہوئی تو اعلی خاندانوں کے مرتکبِ زنا کو چھوڑنے لگے اور عامی اگر اس جرم میں پکڑا جاتا تو اس پر حدِ رجم لاگو کر دیتے پھر ہم نے باہم کہا آؤ کسی ایسی سزا پر اتفاق کر لیں جس کا نفاذ شریف و وضیع سب پر کریں تو رجم کی جگہ تحمیم وجلد (یعنی منہ کالا کرنا اور زدوکوب کرنا) کر لیا، ابو ہریرہؓ کی روایت میں تورات کی آیتِ رجم کا

بیان بھی واقع ہوا جو یہ ہے: (المحصن والمحصنة إذا زَنَیا فقامَتْ علیهما البینةُ رُجِمَا) (یعنی اگر شادی شدگان زنا کریں اور ثبوت قائم ہو جائیں تو انہیں رجم کیا جائے) مزید یہ بھی کہ اگر عورت حاملہ ہو تو وضعِ حمل تک انتظار کیا جائے ، ابو داؤد کی حضرت جابرؓ سے روایت میں ہے (دونوں عالم) بولے ہم تورات میں پاتے ہیں کہ اگر چار گواہ گواہی دیں کہ انہوں نے اس کا ذَکر اس کی شرمگاہ میں دیکھا ہے جیسے سرمہ دانی میں سلائی تو وہ رجم کر دئے جائیں، بزار نے اس طریق سے یہ اضافہ بھی ذکر کیا کہ اگر مرد کو عورت کے ساتھ پائیں گھر میں یا اسکے کپڑے (یعنی بستر) میں یا اس کے پیٹ پر، تو یہ ریبہ (یعنی شبہ کا زنا یعنی جس میں شک کا فائدہ دیا جائے گا) ہے جس میں (رجم کی بجائے) عقوبت ہے ،آپ نے پوچھا پھر انہیں رجم کرنے سے کس امر نے روکا؟ کہنے لگے چونکہ ہماری شان وشوکت کا زمانہ لد گیا ہے لہذا ہم نے قتل کرنا برا جانا، ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ پوچھا: (فما أوَّلُ ما ارْتَخَصْتُمْ أمرَ الله) (یعنی اس انحراف کا کب آغاز ہوا؟) کہا بادشاہ کے ایک قریبی نے زنا کیا تو اس نے اس سے رجم کو دور کیا پھر ایک اعلیٰ خاندان کے ایک شخص نے زنا کیا تو اسکے کے رجم کا ارادہ بنایا تو اسکی قوم اس کے مابین حائل ہوئی اور (بادشاہ سے) کہا پہلے اپنے ساتھی کو رجم کرو تو اس (مذکورہ) سزا پر ایکا کر لیا ،طبرانی کی ابن عباسؓ سے روایت میں ہے کہ (کہنے لگے) ہم نوجوان تھے ہماری عورتیں خوبصورت تھیں تو زنا کی کثرت ہوئی اور حد قائم کرنا دشوار ہوا تو ہم نے کوڑے لگانا شروع ہوئے۔

(فأمر بهما رسول الخ) ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے تو نبی اکرم نے کہا میں توراۃ میں جو حکم درج ہے اس کے ساتھ فیصلہ کروں گا، حدیثِ براءؓ میں ہے کہ کہا اے اللہ میں پہلا شخص ہوں جو تیرا حکم جسے انہوں نے مار دیا، زندہ کروں گا، حضرت جابرؓ کی حدیث میں یہ زیادت بھی ہے کہ نبی اکرم نے گواہ طلب کئے تو چار گواہ آئے اور گواہی دی کہ انہوں نے اس کا ذکر اس کی شرمگاہ میں دیکھا ہے جیسے سرمہ سلائی سرمہ دانی میں، تو انہیں رجم کرنے کا حکم دیا۔

(فرأیت الرجل یحنی) ابوذر کی سرخسی سے روایت میں حاء اور نون کے ساتھ ہی ہے جبکہ مستملی اور کشمیہنی کے ہاں جیم ،نونِ مفتوحہ اور ہمزہ ہے بقولِ ابن دقیق العید روایۃً یہی راجح ہے ایوب کی روایت میں: (یجانیء) ہے، ابن عبدالبر کے بقول یحی بن یحی کی روایت میں سرخسی کی مثل ہے اور درست (یحنی) ہے،اس لفظ کے ضبط کے بارہ میں موجود اختلاف کا محصل دس اوجہ ہیں: دو جو مذکور گزرے، اور تیسرا ضبط پہلے حرف کی پیش ،جیم، کسرِ نون اور ہمزہ کے ساتھ ہے، چوتھا بھی اس کی مانند البتہ نون کی بجائے باء ہے! پانچواں ثانی کی طرح مگر (آخر میں) یاء کی بجائے واو ہے، چھٹا اول کی مثل مگر جیم کے ساتھ ہے، ساتواں اول کی پیش حاء کی زبر اور نون کی تشدید کے ساتھ ہے، آٹھواں (یجانی) ہے، نواں بھی اسکی مثل لیکن حاء کے ساتھ ہے، دسواں بھی اس کا مثل لیکن نون کی بجائے فاء کے ساتھ اور جیم کے ساتھ ہے! ذہلی کی زہریات میں اس حدیث میں ضیاء کے خط کے ساتھ معمر عن زہری کے طریق سے (یجافی) دیکھا ہے۔

(یقیها) یہ (یحنی) کی تفسیر کے طور سے ہے، عبید اللہ بن عمر کی روایت میں ہے میں نے دیکھا کہ کوشش کر رہا ہے کہ اس پر پڑنے والے پتھروں کو خود پر لے، ابن ماجہ کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (یسترها) طبرانی کی ابن عباسؓ سے روایت میں ہے جب پتھروں کی شدت کو محسوس کیا تو اپنی ساتھی پر کھڑا ہوا اسے پتھروں سے بچانے کو اس پر جھکا حتی کہ اکٹھے مر گئے،

اس حدیث کے منجملہ فوائد میں سے ذمی کافر پر حد کا وجوب، یہی جمہور کا قول ہے (اس شخص کو ذمی قرار دینا محلِ نظر ہے کیونکہ یہودی رضا کارانہ طور پر اپنا یہ مقدمہ نبی اکرم کے پاس لائے تھے، ذمی کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی) شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے، ابن عبدالبر نے غفلت سے اس امر پر اتفاق نقل کر دیا کہ موجبِ رجم احصان کیلئے اسلام شرط ہے، ان کا رد کیا گیا ہے کہ احمد اور شافعیہ یہ شرط عائد نہیں کرتے، ان دونوں کے مذہب کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ جن یہودیوں کو رجم کیا گیا ان کی بابت تصریح مذکور ہے کہ وہ محصن تھے جیسا کہ گزرا، مالکیہ، اکثر حنفیہ اور امام مالک کے شیخ ربیعہ کے نزدیک احصان کی شرط اسلام ہے! حدیثِ باب کا جواب یہ دیا کہ آپ نے تو انہیں بحکم التوراۃ رجم کیا تھا نہ کہ بحکم الاسلام، یہ دراصل ان کے مقدمہ کا ان کی کتاب میں مذکور حکم کے مطابق فیصلہ تھا کیونکہ تورات میں محصن اور غیر محصن دونوں کیلئے رجم کا حکم ہے، یہ بھی کہا کہ یہ واقعہ ہجرت کے فوری بعد کا ہے اور آپ کو تب حکم تھا کہ تورات کے احکام وتعلیمات پر عمل کریں حتی کہ نئے احکام نازل ہوں تو اس ہدایت کے تحت انہیں رجم کیا گیا پھر یہ اس آیت کے ساتھ منسوخ کر دیا گیا: (وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْھِدُوْا عَلَیْھِنَّ اَرْبَعَۃً مِّنْکُمْ فَاِنْ شَھِدُوْا فَاَمْسِکُوْھُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰھُنَّ الْمَوْتُ)(اَوْیَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلًا) تک [النساء: ۱۵] پھر اسے بھی محصن اور غیر محصن کے تفرقہ بارے حکم کے ساتھ منسوخ کر دیا گیا جیسا کہ گزرا

غیر محصن کو رجم کرنے کا دعوی محلِ نظر ہے اس وجہ سے جو طبری وغیرہ کی روایت میں گزرا، مالک کہتے ہیں انہیں اس لئے رجم کیا تھا کیونکہ یہودی تب ذمی نہ تھے وہ آپ سے فیصلہ کرانے آئے تھے، طحاوی نے ان کا تعقب کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ واجب نہ ہوتا تو آپ نہ کرتے، اگر ان پر جو ذمی نہ تھے حدِ رجم نافذ کی ہے تو ذمیوں پر تو اس کا نفاذ اولیٰ ہے! مازری کہتے ہیں مالک کے جواب پر یہ کہہ کر اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ آپ نے عورت کو رجم کیا تھا حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ عورتوں کو قتل نہ کیا جائے الا یہ کہ جواب یہ دیا جائے کہ یہ واقعہ عورتوں کے قتل سے نہی سے قبل کا ہے، قرطبی نے طبری کی نقل کردہ روایت کے ساتھ جیسا کہ گزرا، تائید کی ہے کہ دونوں حربی تھے مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ یہ منقطع ہے بقول قرطبی اس پر یہ امر معکر ہے کہ ان کا سائل ہو کر آنا ان کے لئے موجبِ عہد تھا جیسا کہ بالفرض اگر بغرضِ تجارت داخل ہوتے یا ایلچی بن کر یا اس کا نحو کہ وہ امان میں ہیں حتی کہ اپنے مامن کو لوٹ جائیں! بقول ابن حجر اس سے منفصل نہیں مگر یہ کہ کہیں کہ اس بابت سائل صاحبِ واقعہ نہ تھا، نووی لکھتے ہیں ان کے حربی ہونے کا دعوی باطل ہے بلکہ وہ ذمی تھے، یہی کہا، بعض مالکیہ نے تسلیم کیا ہے کہ وہ ذمی تھے، اس امر سے احتجاج کیا کہ ذمی اگر مسلمان حاکم کے پاس اپنا مقدمہ لائیں تو اسے اختیار ہے کہ اللہ کے احکام کے تحت اس کا فیصلہ کرے یا پھر جیسا کہ آیت کا ظاہر ہے ان سے اعراض کرلے (یعنی ان کے مقدمہ کی سماعت نہ کرے) تو اس واقعہ میں نبی اکرم نے یہ اختیار کیا کہ اللہ کے حکم کے مطابق ان کے اس مقدمہ کا فیصلہ کریں گے! تعاقب کیا گیا کہ یہ مذہبِ مالک پر مستقیم نہیں کیونکہ ان کے ہاں شرطِ احصان اسلام ہے اور یہ دونوں کافر تھے، ابن عربی اس سے یہ کہہ کر منفصل ہوئے کہ ظاہراً تو وہ آپ سے فیصلہ کرانے آئے تھے مگر فی الباطن یہ آزمائش کرنے آئے تھے کہ آیا آپ نبی حق ہیں یا حق میں مسامحت کرتے ہیں اور یہ اشکال کو رفع نہیں کرتا اور نہ ایراد (یعنی اعتراض) سے خلاصی دلاتا ہے

پھر ابن عربی نے کہا اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اسلام احصان میں شرط نہیں یہ جواب کہ آپ نے انہیں یہود پر اقامتِ

حجت کرنے کیلئے رجم کیا اس میں جو حکمِ تورات (کے نفاذ) میں آپ کو فیصل مانا ، یہ محلِ نظر ہے کیونکہ آپ کیونکر اس حکم کے ساتھ جو آپ کی شرع میں نہیں ان پر حجت قائم کرتے ؟ حالانکہ آپ کو حکم تھا: (وَأنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ)[المائدة : ۴۹] کہتے ہیں اس کا جواب دیا گیا کہ سیاقِ قصہ اسی کو مقتضی ہے جو ہم نے کہا اسی لئے آپ نے ان سے گواہ طلب کئے تھے تا کہ ان پر انہیں میں سے (گواہوں کو لے کر) اقامتِ حجت کریں حتی کہ کہا: (والحق أحَقُّ أنْ يُتَّبَعَ) (یعنی حق زیادہ حقدار ہے کہ اسکی اتباع کی جائے) اگر وہ میرے پاس آتے تو میں بھی رجم کا فیصلہ کرتا اور احصان میں اسلام کا اعتبار نہ کرتا ، بقول ابن عبد البر حدِ زانی حقوق اللہ میں سے ایک حق ہے اور حاکم کے ذمہ ان کی اقامت ہے اور یہودیوں کیلئے حاکم تھا اور اس نے ان میں رسول اللہ کو فیصل مانا تھا ، بعض کا یہ دعوی کہ اس جوڑے نے آپ کو فیصل ٹھہرایا تھا ، مردود ہے ، اعتراض کیا گیا کہ تحکیم غیرِ حاکم کیلئے نہیں ہوتی ! جہاں تک نبی کریم کا معاملہ تو کہ آپ کا فیصلہ بطریق الولا یہ تھا نہ کہ بطریقِ تحکیم ! حنفیہ نے یہودیوں کے رجم کرنے کے اس واقعہ کا یہ جواب دیا کہ اس کا وقوع حکمِ تورات سے ہوا تھا ، خطابی نے اسکا رد کیا کیونکہ قرآن میں ہے: (وَ أنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ) یہ لوگ دراصل آپ سے یہ پوچھنے آئے تھے کہ آپ کے ہاں اس کا حکم کیا ہے جیسا کہ روایتِ مذکورہ اس پر دال ہے تو آپ نے وہی بات بتلائی جس کا تورات سے انہوں نے کتمان کیا تھا اور جائز نہیں کہ آپ کے پاس حکمِ اسلام اس کے مخالف ہو کیونکہ منسوخ حکم کے مطابق فیصلہ کرنا جائز نہیں تو اس سے دلالت ملی کہ آپ نے دراصل ناسخ حکم کے ساتھ فیصلہ دیا

جہاں تک حدیثِ ابو ہریرہؓ میں آپ کا قولِ مذکور: (فإني أحكم بما في التوراة) تو اس کی سند میں ایک مبہم راوی ہے اس کے باوجود اگر یہ ثابت ہو تو اس کا مطلب ان پر حجت کی اقامت تھی اور یہ آپ کی شریعت کے موافق ہے ، بقول ابن حجر اسکی تائید یہ امر کرتا ہے کہ رجم جلد کا ناسخ ہو کر نازل ہوا جیسا کہ اس کی تقریر گزری ، کسی نے نہیں کہا کہ رجم مشروع تھا پھر منسوخ کر دیا گیا پھر جلد رجم کے ساتھ منسوخ ہوا اور جب حکمِ رجم باقی تھا جب سے وہ مشروع ہوا تو آپ نے انہیں رجم کرنے کا یہ فیصلہ مجرد تورات کے حکم کے تحت نہیں کیا بلکہ اپنی شرع کے مطابق بھی اور اسی پر تورات کا حکم مستمر تھا اور منجملہ تحریفات میں وہ اسے بدل نہ پائے تھے ، پہلے جو گزرا کہ یہ واقعہ ہجرت کے فوری بعد کا ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے: (لما قدم النبي ﷺ المدينة أتاه اليهود) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فوریت کو مستلزم نہیں کیونکہ اس کے بعض صحیح طرق میں ہے کہ آپ اس وقت مسجد میں صحابہؓ کے ساتھ تشریف فرما تھے اور مسجد کی تعمیر ہجرت کے ایک مدت بعد ہوئی تھی لہذا فوریت باطل ہوئی نیز عبد اللہ بن حارث بن جزء کی حدیث میں ہے کہ وہ بھی اس واقعہ کے وقت موجود تھے اور ان کی اپنے والد کے ہمراہ مسلمان ہو کر آمد فتحِ مکہ کے بعد تھی ، ابن عباسؓ کی حدیث گزری جس میں اشعار ہے کہ وہ بھی اسکے مشاہد تھے (میرے خیال میں یہ نتیجہ نکالنا کہ یہ واقعہ فتح مکہ کے بعد کا ہے درست نہیں سابق الذکر کئی روایات سے اس کی تردید ہوتی ہے مثلا ایک روایت کے حوالے سے ذکر گزرا کہ نبی اکرم کے پاس یہ مقدمہ لے کر آنے والوں میں کعب بن اشرف بھی تھا اور کنانہ بن ابو الحقیق بھی اور یہ دونوں فتحِ مکہ سے قبل قتل ہوئے اور یہ بھی ذکر ہوا کہ خیبر فتح ہونے سے قبل کا واقعہ ہے تو شائد ابن حجر سے بھول ہوئی ہے)

اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ عورت کو بٹھلا کر حد ماری جائے گی ، یہ طحاوی نے استدلال کیا ، پہلے گزرا کہ مرجومہ کیلئے گڑھا کھودنے کی مشروعیت بارے اختلاف ہے تو جو اس کا قائل ہے تو فی الغالب امر یہ ہے کہ عورت کو اس میں بیٹھنا ہی پڑے گا ، بیٹھنے یا

کھڑے ہونے کی حالت میں اجرائے حد کا یہ اختلاف جلد میں ہے تو صورتِ جلد کے ساتھ صورتِ رجم پر استدلال کرنا محلِ نظر ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی مقبول ہے (مگر پہلے یہ تو ثابت ہو کہ یہودی اس وقت ذمی تھے) ابن عربی نے زعم کیا ہے کہ حدیثِ جابرؓ میں مذکور: (فدعا الشهود) سے مراد (شهود الإسلام على اعترافهما) ہیں (یعنی ان کے اعتراف پر گواہ) اور قولہ: (فرجمهما بشهادة الشهود) کا مطلب ہے ان کے اعتراف پر حاصل ثبوت کی وجہ سے حالانکہ اس تاویل کا رد خود اسی روایت میں ہے ان الفاظ کے ساتھ: (أنهم رأوا ذكره في فرجها كالميل في المكحلة) یہ اس امر میں صریح ہے کہ یہ گواہی مشاہدہ کی تھی نہ کہ اعتراف کی، قرطبی کہتے ہیں جمہور کے نزدیک کافر کی مسلمان کے خلاف گواہی قبول نہیں اور نہ کافر کے خلاف، نہ حد میں اور نہ کسی اور معاملہ میں اور اس ضمن میں تب ان کی گواہی قبول کی ہے جب کوئی مسلمان گواہ موجود نہ ہو، احمد نے حالتِ سفر مستثنیٰ کی بشرطے کہ کوئی مسلمان گواہ میسر نہیں، قرطبی نے جمہور کی طرف سے اس واقعہ کا جواب یہ دیا کہ آپ نے تو ان پر معلوم ہو جانے کے بعد تورات کا حکم نافذ کیا یا یہ اس واقعہ کے ساتھ خاص ہے، یہی کہا، ثانی مردود ہے!

نووی لکھتے ہیں بظاہر ان کے اعتراف کی بنا پر انہیں رجم کیا اگر حدیثِ جابرؓ ثابت ہے تو شائد گواہ مسلمان تھے وگرنہ تو ان کی گواہی معتبر نہ تھی اور متعین ہو گا کہ ان کے اقرار پر ایسا کیا، بقول ابن حجر یہ ثابت نہیں کہ وہ مسلمان تھے اور محتمل ہے کہ ان گواہوں نے یہ بات تب کہی ہو جب دیگر یہود نے ان سے واقعہ کی بابت پوچھا اور نبی اکرم نے ان کی کلام سن لی اور مذکورہ فیصلہ کا مستند اللہ تعالیٰ کا آپ کو مطلع کرنا تھا لہذا فیصلہ کی بنیاد وحی ہے اور ان پر انہی کی حجت لازم کی جیسے قرآن میں ہے: (وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا)[یوسف: ۲٦] اور ان کے گواہوں نے ان کے احبار کے پاس ان کے خلاف گواہی دی تھی، جب نبی اکرم کے پاس معاملہ اٹھایا تو آپ نے واقعہ کی حقیقتِ حال معلوم کی تو اس کے عینی شاہدین نے اپنے مشاہدہ کے مطابق اس کی تفاصیل ذکر کیں جبکہ نبی اکرم کے دئے فیصلہ کا مستند (ان کی گواہی نہیں بلکہ) اللہ تعالیٰ کی طرف سے اطلاع تھی، اس سے بعض مالکیہ نے استدلال کیا ہے کہ مجلود کو اگر وہ مرد ہو تو کھڑا کر کے اور عورت ہو تو بٹھلا کر مارا جائے کیونکہ ابن عمر نے کہا: (رأيت الرجل يقيها الحجارة) تو اس سے دلالت ملی لہ وہ کھڑا تھا اور عورت بیٹھی ہوئی تھی، تعاقب کیا گیا کہ یہ واقعہِ عین ہے لہذا اس میں اس امر کی دلالت نہیں کہ آدمی کا کھڑا ہونا کوئی امرِ مشروع کے طور سے تھا، اس سے محصن زانی کے رجم پر بھی استدلال ہوا، اس بارے مفصل بحث گزری ہے اور رجم پر اقتصار پر بھی اور جلد کو اس کے ساتھ شامل نہ کرنے پر، اس بارے ایک مستقل باب میں اختلاف کا ذکر گزرا ہے! بعض نے اس سے یہی احتجاج کیا لیکن اگر اس کے عکس کیلئے احتجاج کیا جاتا تو اقرب ہوتا کیونکہ مسلم کی حدیثِ براءؓ میں ہے کہ زانی کو اولا کوڑے لگائے گئے پھر رجم کیا گیا جیسا کہ اس کا ذکر گزرا لیکن انفصال ممکن ہے کہ اسے جو زدوکوب کیا گیا وہ کسی فیصل کے فیصلہ کے نتیجہ میں نہ تھا

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کفار کے انکحہ (نکاح کی جمع) صحیح ہیں کیونکہ ثبوتِ احصان صحتِ نکاح کے ثبوت کی فرع ہے، یہ بھی کہ کفار بھی فروعِ شرع کے مخاطَب ہیں مگر اس قصہ سے اس کے اخذ میں بعد ہے، یہ بھی واضح ہوا کہ یہود تورات کی طرف وہ کچھ منسوب کرتے تھے جو اس میں نہ تھا اگرچہ کچھ امور ایسے بھی تھے جن کی تحریف کا اقدام نہ کیا تھا چنانچہ نبی اکرم نے جب پوچھا کہ تورات میں تم اس بارے کیا حکم پاتے ہو؟ تو جواباً وہ کچھ ذکر کیا جو انہوں نے اختیار کر لیا تھا اور ایہام یہ دیا کہ ان کا فعل تورات کے مطابق ہے تو

عبداللہ بن سلام نے انہیں جھوٹا ثابت کیا، اس سے بعض نے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ انہوں نے (تحریفات کے ضمن میں) اس کے الفاظ میں سے کچھ ساقط نہ کیا تھا جیسا کہ اس کی تقریر کتاب التوحید میں آئے گی، اس کے ساتھ اس کے لئے استدلال غیر واضح ہے کہ اسی واقعہ کے ساتھ اس کا خصوص محتمل ہے لہذا تعمیم پر دال نہیں اسی طرح جنہوں نے اس امر پر استدلال کیا کہ جو تورات وہاں حاضر کی گئی وہ صحیح و سالم اور تحریفات سے مبرا تھی کیونکہ اس بات میں بھی یہی احتمالِ مذکور متوقع ہے، آپ کا قول: (آمنت بك و بمَنْ أنزلك) اس کا رد نہیں کرتا کیونکہ آپکی مراد اصل تورات سے تھی، اس سے حاکم کا قابلِ اعتماد ایک ترجمان پر اکتفاء کا جواز بھی ملا اس بارے کتاب الاحکام میں مبسوط بحث ہوگی اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ سابقہ لوگوں کیلئے جو مشروع تھا وہ ہمارے لئے بھی ہے اگر وہ قرآن یا صحیح حدیث کی دلیل کے ساتھ ثابت ہو جب تک ہمارے نبی یا ان کے نبی یا شریعت کے ساتھ اس کا نسخ ثابت نہ ہو، اس پر اس قصہ میں جو واقع ہوا، اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ نبی اکرم کو بتلا دیا گیا تھا کہ تورات سے یہ حکم اصلاً منسوخ نہیں ہوا۔

- 38 باب إِذَا رَمَى امْرَأَتَهُ أَوِ امْرَأَةَ غَيْرِهِ بِالزِّنَا عِنْدَ الْحَاكِمِ وَالنَّاسِ هَلْ عَلَى الْحَاكِمِ أَنْ يَبْعَثَ إِلَيْهَا فَيَسْأَلَهَا عَمَّا رُمِيَتْ بِهِ

(اگر اپنی یا کسی کی بیوی پر عدالت میں سرِ عام زنا کی تہمت لگائی تو کیا عدالت کسی کو بھیج کر اس خاتون کا موقف معلوم کرنے کی پابند ہے؟)

6842و - 6843حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ أَنَّهُمَا أَخْبَرَاهُ أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَحَدُهُمَا اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ .وَقَالَ الآخَرُ وَهُوَ أَفْقَهُهُمَا أَجَلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأْذَنْ لِي أَنْ أَتَكَلَّمَ قَالَ تَكَلَّمْ قَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا قَالَ مَالِكٌ وَالْعَسِيفُ الأَجِيرُ فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ ، فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَبِجَارِيَةٍ لِي ثُمَّ إِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ مَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَإِنَّمَا الرَّجْمُ عَلَى امْرَأَتِهِ .فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَّا غَنَمُكَ وَجَارِيَتُكَ فَرَدٌّ عَلَيْكَ وَجَلَدَ ابْنَهُ مِائَةً وَغَرَّبَهُ عَامًا وَأَمَرَ أُنَيْسًا الأَسْلَمِيَّ أَنْ يَأْتِيَ امْرَأَةَ الآخَرِ فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

حديث 6842 أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6835، 6859، 7193، 7258،
7260، 7278 - حديث 6843 أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6828، 6831، 6836، 6860،

7279 - ،7259 ،7194

قصۂ عسیف پر مشتمل روایت لائے جو مشروحا گزر چکی ہے! حکمِ مذکور ظاہر ہے اس میں جس نے دوسرے کی بیوی پر الزام لگایا ،لیکن وہ جس نے اپنی بیوی پر تہمت دھری تو اس کا اخذ اس امر سے کہ اس خاتون کا شوہر وہیں موجود تھا جس نے اس الزام کا انکار نہ کیا، اپنے قول: (هل علی الإمام) کے ساتھ اس بارے اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے! جمہور کا اس ضمن میں موقف یہ ہے کہ یہ حاکم کی رائے پر منحصر ہے بقول نووی ہمارے ہاں اصح اس کا وجوب ہے اور اس میں حجت حضرت انیسؓ کا خاتون کی طرف روانہ کیا جانا ہے، تعاقب کیا گیا کہ یہ ایسا فعل ہے جو ایک واقعہِ حال میں پیش آیا اس میں وجوب پر دلالت نہیں ملتی کہ احتمال ہے کہ انہیں بھیجنے کا سبب وہ جو اس کے شوہر اور رملازم کے والد کے مابین جھگڑا پھر حد پر مصالحت اور واقعہ کا مشہور ہونا ہو حتی کہ والدِ عسیف نے تصریح سے واقعہ بیان کیا اور خاتون کے شوہر نے اس کا انکار نہ کیا تو اس کی طرف روانہ کرنا مختص ہے اس کے ساتھ جو اس جیسی صورتحال میں ہو یعنی قوی تہمت کا وجود، اس کے اعتراف پر (رجم کو) اسلئے معلق کیا کیونکہ اس جیسے واقعہ میں حدِ زنا اقرار ہی سے ثابت ہوتی ہے کیونکہ گواہوں کا ملنا دشوار ہے

حضرت انیسؓ کے اس کی طرف بھیجنے کی حکمت بھی ذکر ہوئی تھی مؤطا میں ہے کہ ایک شخص حضرت عمرؓ کے پاس آیا اور بتلایا کہ اس نے اپنی بیوی کے پاس ایک شخص کو پایا ہے تو حضرت عمرؓ نے ابو واقدؓ کو اس خاتون کے پاس بھیجا جنہوں اس کے شوہر کے الزام کی بابت اس کا موقف پوچھا اور اسے بتلایا کہ فقط اس کے کہنے سے اس کا مواخذہ نہ ہوگا، اس نے اعتراف کیا جس پر حضرت عمرؓ نے اسکے رجم کا حکم دیا، ابن بطال کہتے ہیں علماء کا اجماع ہے کہ جس نے اپنی یا کسی کی بیوی پر الزام دھرا مگر کوئی ثبوت پیش نہ کر سکا اس اس پر حد (قذف) ہے، اسکے متفرعات میں سے یہ بھی کہ اگر کسی نے کسی معین خاتون کے ساتھ زنا کا اعتراف کیا مگر خاتون انکاری ہوئی تو کیا مرد پر حدِ زنا اور حدِ قذف واجب ہوگی یا صرف حدِ قذف؟ اول مالک اور ثانی ابو حنیفہ کا قول ہے، شافعی نے اور ابو حنیفہ کے صاحبین نے کہا دونوں میں سے جس نے اقرار کیا اس پر صرف حدِ زنا ہے اس میں حجت یہ کہ اگر اس نے نفس الامر میں سچ بولا ہے تو اس پر اسے تہمت کا نشانہ بنانے کی وجہ سے حد نہیں اور اگر جھوٹا ہے تو وہ زانی ہی نہیں، اس پر حدِ زنا اس لئے ضروری ہوگی کہ ہر وہ جس نے اپنے اور کسی کی نسبت اقرار کیا اسے اپنے خلاف اقرار کرنا لازم ہوا جبکہ دوسری کی نسبت اقرار میں وہ مدعی ہے تو اپنے خلاف اقرار پر اسکا مواخذہ ہوگا کسی کی نسبت اقرار پر نہیں۔

- 39 باب مَنْ أَدَّبَ أَهْلَهُ أَوْ غَيْرَهُ دُونَ السُّلْطَانِ

(حاکم سے رجوع کئے بغیر اپنے یا غیر کے خلاف تادیبی کاروائی)

وَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِذَا صَلَّى فَأَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلْيَدْفَعْهُ فَإِنْ أَبَى فَلْيُقَاتِلْهُ وَفَعَلَهُ أَبُو سَعِيدٍ (ابو سعید نے نبی پاک سے بیان کیا کہ اگر کوئی کسی نمازی کے سامنے سے گزرے تو وہ اسے روکے اگر نہ مانے تو لڑائی کرے)

یعنی اس ضمن مین اسکی اجازت کے بغیر، یہ ترجمہ اس اختلاف کے بیان کیلئے باندھا ہے کہ غلام و لونڈیوں میں سے اگر کوئی موجبِ حد گناہ کا ارتکاب کرے تو کیا اس کا آقا اجرائے حد کیلئے حاکم سے اجازت لینے کا محتاج ہے یا اسے حق حاصل ہے کہ بغیر مشورہ اسے قائم کردے؟ اس کا بیان باب (إذا زنت الأمة) میں گزرا۔ (وقال أبو سعيد الخ) یہ ایک حدیث کا مختصر ہے جو باب(یرد

المصلي من مرَّبين يديه) میں موصولاً گزری اسے وہاں ابو صالح عن ابو سعید کے طریق سے نقل کیا تھا، اس سے غرض یہ ہے کہ نمازی کیلئے اذن وارد ہے کہ وہ آگے سے گزرنے والے کو بالدفع ادب سکھلائے اس کے لئے اسے حاکم سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں، ابو سعید کے اس فعل کا مروان نے برا نہ منایا تھا بلکہ ان سے اس کا سبب دریافت کیا تھا جب ذکر کیا تو اس پر انہیں مقر کیا (یعنی تائید کی)۔

- 6844حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَ أَبُو بَكْرٍ وَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاضِعٌ رَأْسَهُ عَلَى فَخِذِى فَقَالَ حَبَسْتِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسَ وَلَيْسُوا عَلَى مَاءٍ فَعَاتَبَنِى وَجَعَلَ يَطْعُنُ بِيَدِهِ فِى خَاصِرَتِى وَلاَ يَمْنَعُنِى مِنَ التَّحَرُّكِ إِلاَّ مَكَانُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التَّيَمُّمِ

أطرافه 334، 336، 3672، 3773، 4583، 4607، 4608، 5164، 5250، 5882، - 6845.

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۳۹۹)

- 6845حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ أَقْبَلَ أَبُو بَكْرٍ فَلَكَزَنِى لَكْزَةً شَدِيدَةً وَقَالَ حَبَسْتِ النَّاسَ فِى قِلاَدَةٍ فَبِى الْمَوْتُ لِمَكَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ أَوْجَعَنِى نَحْوَهُ

أطرافه 334، 336، 3672، 3773، 4583، 4607، 4608، 5164، 5250، 5882، - 6844.

(سابقہ ہے) آیتِ تیمّم کے نزولِ شانِ کے بیان میں دو طرق سے حضرت عائشہؓ کی حدیث نقل کی، تفسیر سورۃ المائدۃ میں مالک اور اس کے بعد عمرو بن حارث کا طریق ذکر ہوا تھا۔ (لکز و کز واحد) یعنی ہم معنی ہیں یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، یہ ابو عبیدہ کی کلام سے ہے جنہوں نے کہا وکذ سینے میں پوری کف کے ساتھ مارنا اور (لھز) بھی اس کا مثل ہے اور یہی لکز ہے، بقول ابن بطال ان دو حدیثوں میں آدمی کے اپنے اہل اور غیرِ اہل کو سلطان کی (شہر میں) موجودی میں جوازِ تادیب کا بیان ہے اگرچہ اس کی طرف سے اذن اسے حاصل نہ ہو بشرطیکہ امورِ حق میں سے کسی امر میں ہو، تادیبِ اہل کے مفہوم میں ہی تادیبِ رقیق ہے، اس کی طرف باب (لا تثریب علی الأمة) میں اشارہ گزرا۔

- 40 باب مَنْ رَأَى مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلاً فَقَتَلَهُ (اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو نازیبا حالت میں پا کر قتل کر دینا)

مطلقاً ذکر کیا حکم کی تبیین نہیں کی اس بابت اختلاف ہے تو جمہور کے نزدیک اس پر قصاص عائد ہوگا احمد اور اسحاق کہتے ہیں اگر اپنے الزام کے حق میں ثبوت پیش کر دئے تب اس کا خون ہدر ہے، شافعی کا کہنا ہے اس کا اپنی بیوی کے پاس موجود غیر مرد کو قتل کرنا ۔اگر وہ شادی شدہ تھا۔ جب اس نے جانا کہ عورت سے اتنا قریب ہو گیا تھا جو موجبِ غسل تھا، یہ اس کا اور اللہ کا معاملہ ہے لیکن ظاہر الحکم میں اس سے قصاص ساقط نہ ہوگا، عبدالرزاق نے ہانئ بن حزام تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ ایک شخص نے کسی کو اپنی بیوی کے ساتھ پایا تو دونوں کو قتل کر دیا، حضرت عمرؓ نے اس بارے دو خطوط لکھے ایک علانیہ (یعنی جسے سب کو سنایا گیا) اور ایک خفیہ، علانیہ میں لکھا اس سے قصاص لیا جائے (اس میں حکمت یہ تھی تا کہ ہر کوئی ذاتی دشمنی نکال کر جیسے پاکستان کے بعض علاقوں میں ہوتا ہے، ایسا

اقدام کرے اور پھر الزام لگا دے) اور خفیہ میں لکھا کہ معاملہ دیت پر نمٹا دیا جائے! ابن منذر کہتے ہیں اس ضمن میں حضرت عمرؓ کے حوالے سے مختلف روایات ہیں اور اکثر کی اسانید منقطع ہیں، حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ ان سے ایک آدمی کی بابت پوچھا گیا جس نے اس شخص کو قتل کر دیا جسے اپنی بیوی کے ہمراہ پایا تو کہا یا تو وہ چار گواہ لائے وگرنہ اسے قصاص بھگتنا ہوگا، شافعی کہتے ہیں ہم اس کا اخذ کرتے ہیں اور اس میں حضرت علیؓ کا کوئی مخالف نہیں پاتے۔

6846 - حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ وَرَّادٍ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ عَنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ لَوْ رَأَيْتُ رَجُلاً مَعَ امْرَأَتِي لَضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ غَيْرَ مُصْفَحٍ . فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ أَتَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ لأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَغْيَرُ مِنِّي

طرفه - 7416.

ترجمہ: حضرت مغیرہ کہتے ہیں کہ حضرت سعد بن عبادہ نے (ایک مرتبہ) کہا اگر میں کسی آدمی کو اپنی بیوی کے پاس پاؤں تو تلوار سے ایسی ضرب لگاؤں کہ بچ نہ پائے، نبی پاک کو یہ بات پہنچی تو فرمایا کیا تم سعد کی غیرت سے تعجب کناں ہو! بخدا میں ان سے اور اللہ مجھ سے زیادہ غیرت والا ہے (لیکن بات قاعدہ قانون کی ہے جو چار گواہوں کا کہا)۔

شیخِ بخاری ابن اسماعیل، عبد الملک سے ابن عمیر اور وراد سے مراد حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے کاتب ہیں۔ (لضربته بالسيف) اس روایت میں یہی جزم کے ساتھ ہے مسلم کی ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: (يا رسول الله أ رأيت إن وجدت مع امرأتي رجلا أُمهِل حتى آتى بأربعة شهداء ؟) انہی کی ایک اور طریق سے روایت میں ہے: (فقال سعد كلا والذى بعثك بالحق إن كنت لأعالجه بالسيف قبل ذلك) ابو داؤد کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے کہ انہوں نے آپ سے پوچھا کہ اگر کوئی اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو پائے تو کیا اسے قتل کر سکتا ہے؟ فرمایا نہیں، کہنے لگے کیوں نہیں (والذى أكْرَمَك بالحق)، طبرانی نے عبادہ بن صامت سے روایت نقل کی کہ جب آیتِ رجم نازل ہوئی تو نبی پاک نے فرمایا: (إن الله قد جعل لهن سبيلا) اس میں ہے کہ کچھ لوگوں نے سعد بن عبادہ سے کہا اے ابو ثابت حدود نازل ہو چکی ہیں اب (بتلاؤ کہ) اگر آپ اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو پائیں تو کیا کریں گے؟ کہا میں تو تلوار کے ساتھ دونوں کو ٹھنڈا کر دوں گا، کیا (سمجھتے ہو کہ) میں جاؤں اور چار گواہ تلاش کروں؟ تب تک تو وہ نامراد کام کر کے جا چکا ہوگا اور میں اگر کہوں گا میں نے فلاں کو دیکھا تھا تو لوگ (حدِ قذف میں) مجھے کوڑے ماریں گے اور میری گواہی کبھی قبول نہ کی جائے گی تو اس بات کا ذکر آنجناب سے کیا تو آپ نے فرمایا: (كفى بالسيف شاهدا) (یعنی تلوار ہی بطورِ گواہ کافی ہے) پھر فرمایا: (لولا أني أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران) (یعنی اگر یہ ڈر نہ ہو کہ نشے میں اور غیرت کے نام سے یہ ہونا شروع ہو جائے [تو اس کی اجازت دوں]) حدیثِ باب کتاب النکاح کے اواخر کے باب (الغيرة) میں مشروحا گزر چکی ہے (والله أغير مني) پر کتاب التوحید میں بحث ہوگی، حدیث سے ثابت ہوا کہ احکامِ شرعیہ (کسی کی ذاتی) رائے کے ساتھ معارض نہ کئے جائیں۔

- 41 باب مَا جَاءَ فِي التَّعْرِيضِ (اشارۃً الزام دھرنا)

راغب کہتے ہیں تعریض سے مراد ایسی کلام جس کے دو مفاہیم ہوں ایک ظاہری اور ایک باطنی تو قائل کی مراد باطنی مفہوم ہو مگر ارادہ ظاہری کا کرے (یعنی تاثر ظاہری معنی کا دے) اس ضمن کے کچھ بحث کتاب اللعان کے باب (التعریض بنفی الولد) میں گزر چکی ہے وہیں اس کے نام بارے قول کا ذکر ہوا اور حکمِ تعریض میں بیانِ اختلاف کا اور یہ کہ شافعی نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ تعریض کے اسلوب کے ساتھ قذف کرنے والا کا حکمِ تصریح کے ساتھ قاذف کی مثل نہیں تو بخاری نے ان کے موقف کی تائید کی ہے کہ دونوں جگہ اسی حدیث کو وارد کیا، وہاں مشار الیہ روایتِ معمر کے آخر میں ہے: (ولم یرخص لی فی الانتفاء منه) اور زہری کا قول کہ لعان کی کاروائی تب ہوگی جب کہے میں نے زنا ہوتے دیکھا ہے، ابن بطال کہتے ہیں شافعی کا احتجاج یہ ہے کہ عدت گزر رہی خاتون کو نکاح کا پیغام دینے کے ضمن میں تعریض کا استعمال جائز ہے حالانکہ اس بارے تصریح کو (دورانِ عدت) حرام قرار دیا گیا ہے تو یہ دونوں کے افتراق حکم پر دال ہے، کہتے ہیں قاضی اسماعیل نے یہ جواب دیا کہ اشارۃً پیغامِ نکاح دینا جائز ہے کیونکہ نکاح نہیں ہوتا مگر دو کے درمیان تو جب صراحت سے یہ بات کی تو اسکا جواب بالقبول یا بالوعد ہوگا لہذا اس سے منع کر دیا گیا لیکن اگر تعریض کا انداز اختیار کیا اور بات سمجھا دی کہ خاتون کا وہ خواہشمند ہے تو جواب کا وہ محتاج نہیں،

تعریض بالقذف ایک سے واقع ہوتا ہے اور جواب کا محتاج نہیں ہوتا تو وہ قاذف ہے بغیر اسکے کہ کسی سے اسے مخفی کرے تو یہ مقامِ صریح میں ہے، تو یہ تفرقہ کیا، اس کے لئے معکر یہ ہے کہ حد شبہ کے ساتھ مدفوع ہے جبکہ تعریض دونوں امر کو محتمل ہے بلکہ عدم قذف ہی اس میں ظاہر ہے وگرنہ تو یہ تعریض نہ کہلاتا، تعریض میں عدم حد کے قائلین کسی تادیبی سزا کا کہتے ہیں کیونکہ تعریض میں مسلمان کی ایذا رسانی ہے، اس امر پر اجماع ہے کہ ایسے شخص کو ضرور تادیب کی جائے جو غیر محرم عورت کے ساتھ کسی گھر میں تھا اور دروازہ بھی بند تھا، ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ تعریض میں عقوبت ہے، عبد الرزاق نے ابن جریج سے نقل کیا کہ میں نے عطاء سے کہا تعریض میں کیا ہے؟ کہا اس میں حد نہیں، عطاء اور عمرو بن نکال کے بقول اس میں نکال (یعنی کوئی تعزیری سزا) ہے، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہتے ہیں بخاری کی عبارت غیر معتدل ہے بقول ان کے اگر یوں کہتے : (ما جاء فی ذکر ما یقع فی النفوس عند ما یری ما یکرہ) تو صائب ہوتا، بقول ابن حجر اگر داودی چپ رہتے تو صائب یہ ہوتا، بقول ابن تین مالکیہ نے حدیثِ باب سے یہ کہہ کر انفصال کیا ہے کہ اعرابی دراصل قاذف نہیں بلکہ مستفتی (یعنی مسئلہ پوچھنے والا) بن کر آیا تھا، اس کا حاصل یہ ہے کہ تعریض میں قذف اس پر ثابت ہوگا جسکے ارادہ و نیت میں قذف ہو، یہ اس امر کیلئے مقوی ہے کہ تعریض میں حد نہیں کیونکہ اس کی نیت و ارادہ پر مطلع ہونا دشوار ہے۔

- 6847حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَاءَهُ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ امْرَأَتِي وَلَدَتْ غُلاَمًا أَسْوَدَ فَقَالَ هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ مَا أَلْوَانُهَا .قَالَ حُمْرٌ قَالَ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَأَنَّى كَانَ ذَلِكَ قَالَ أُرَاهُ عِرْقٌ نَزَعَهُ قَالَ فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ عِرْقٌ

طرفاه 5305، - 7314 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص:۶۰۷)

- 42 باب كَمِ التَّعْزِيرُ وَالأَدَبُ (تعزیری سزائیں کس حد تک ہوں)

تعزیر مصدر ہے اور عزر جو کہ رد و منع ہے، سے ماخوذ ہے، کسی کا دفاع کرنے پر اس کا اطلاق ہے جیسے دشمنوں سے اسکی مدافعت اور انہیں اس کے اضرار سے منع کرنا اسی سے یہ آیت ہے: (وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ)[المائدة: ۱۲] اور جیسے قبیح کے ارتکاب سے اسے روکنا، اسی سے ہے: (عَزَّرَهُ القاضي) یعنی اسکی تادیب کی تا کہ قبیح کی طرف عائد نہ ہو! یہ حسبِ ضرورت کبھی قول اور کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے، ترجمہ میں ادب سے مراد تادیب ہے، تعزیر پر اسے معطوف کیا کیونکہ تعزیر معصیت کے سبب اور تادیب اس سے اعم ہے اسی سے تادیب الولد اور تادیب المعلم ہے، کمیت کو اس میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بلفظِ استفہام وارد کیا، آگے اس کا ذکر آئے گا۔

- 6848حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ لاَ يُجْلَدُ فَوْقَ عَشْرِ جَلَدَاتٍ إِلاَّ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ

طرفاه 6849، - 6850

ترجمہ: ابوبردہ انصاریؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی پاک سے سنا فرمایا کرتے تھے (تعزیر میں) دس دروں سے زیادہ نہ مارے جائیں سوائے اللہ کی بیان کردہ حدوں میں سے کسی حد میں۔

(عن بكير بن عبد الله) یعنی ابن الاشج۔ (عن سليمان الخ) آمدہ عمرو بن حارث کی روایت میں ہے کہ بکیر نے انہیں تحدیث کیا کہ میں سلیمان بن یسار کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ عبدالرحمٰن بن جابر آئے تو سلیمان کو بیان کیا پھر سلیمان ہم پر متوجہ ہوئے اور کہا: (حدثني عبد الرحمن)۔

(عن عبد الرحمن بن جابر الخ) اصیلی کی ابو احمد جرجانی سے نسخہِ بخاری میں ہے: (عن عبد الرحمن عن جابر) پھر (عن جابر) پر پر خط کھینچ دیا تو یہ (عن عبد الرحمن عن أبي بردة) ہو گیا اور یہی درست ہے، اس سے بھی درست جمہور کی (عن) کے بدلے (ابن) کے ساتھ روایت ہے۔ (عن أبي بردة) علی بن اسماعیل بن حماد عن عمرو بن علی اسکے شیخِ بخاری سے عبدالرحمٰن بن جابر تک ان کی سند کے ساتھ یہ الفاظ ہیں: (قال حدثني رجل من الأنصار) ابوحفص یعنی عمرو بن علی مذکور کہتے ہیں یہ ابو بردہ بن نیار تھے، اسے ابونعیم نے تخریج کیا، عمرو بن حارث کی روایت میں ہے: (حدثني عبد الرحمن بن جابر أن أباه حدثه أنه سمع أبا بردة الأنصاري) دوسرے طریق میں فضیل بن سلیمان عن مسلم بن ابومریم سے: (حدثني عبد الرحمن بن جابر عمن سمع النبيؐ) منقول ہے، حفص بن میسرہ نے ان کا نام ذکر کیا اور وہ فضیل بن سلیمان سے اوثق ہیں تو اس میں کہا: (عن مسلم بن أبي مريم عن عبد الرحمن بن جابر عن أبيه) اسے اسماعیلی نے نقل کیا، بقول ابن حجر اسے یحیی بن ایوب نے بھی مسلم بن ابومریم سے فضیل کی روایت کی مثل نقل کیا، اسے ابونعیم نے مستخرج میں نقل کیا، اسماعیلی کہتے ہیں اسے ابن راہویہ نے بھی عبدالرزاق عن ابن جریج عن مسلم بن ابومریم عن عبدالرحمٰن بن جابر عن رجل من الانصار سے نقل کیا، بقول ابن حجر

اس سے احد التفسیرین کی تعیین نہیں ہوتی کیونکہ جابر اور ابو بردہ دونوں انصاری ہیں، اسماعیلی کے بقول لیث نے یزید سے نقل کرتے ہوئے عبد الرحمٰن اور ابو بردہ کے مابین کوئی واسطہ ذکر نہیں کیا اور سعید بن ایوب نے یزید سے ان کی موافقت کی ہے پھر ان کی روایت کا سیاق بھی اسی طرح نقل کیا

حاصلِ اختلاف یہ ہے کہ کیا یہ مبہم صحابی سے ہے یا مسمّیٰ سے؟ راجح ثانی ہے پھر راجح یہ ہے کہ وہ ابو بردہ بن نیارؓ ہیں، اور کیا عبد الرحمٰن اور ابو بردہؓ کے مابین کوئی واسطہ یعنی حضرت جابر ہیں یا نہیں؟ یہاں بھی راجح ثانی ہے، دار قطنی نے العلل میں اس اختلاف کا ذکر کیا پھر لکھا بات وہ جو لیث اور ان کے اتباع نے کہی جبکہ کتاب التتبع میں اس کی مخالفت کی اور لکھا بات وہ جو عمرو بن حارث نے کہی اور اسامہ بن زید کی متابعت بھی انہیں حاصل ہے، بقول ابن حجر صحتِ حدیث میں شیخین سے یہ اختلاف قادح نہیں کیونکہ معاملہ جیسے بھی ہے ثقہ پر دائر ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ عبد الرحمٰن کیلئے اس میں واقع ہوا جو بکیر بن اشج کیلئے عبد الرحمٰن بن جابر کی سلیمان کیلئے تحدیث میں واقع ہوا بکیر کی موجودی میں پھر سلیمان کی بکیر کو عبد الرحمٰن سے اسکی تحدیث میں یا عبد الرحمٰن نے بھی ابو بردہؓ سے سماع کیا جب انہوں نے ان کے والد کو اس کی تحدیث کی اور ان کے والد نے اس میں ان کی تثبیت کی تو کبھی اپنے والد کے واسطہ کو ذکر کرتے ہوئے اور کبھی اس کے بغیر تحدیث کرتے تھے، اصیلی نے دعوی کیا کہ حدیث مضطرب ہے لہذا اس وجہ سے یہ قابلِ احتجاج نہیں، تعاقب کیا گیا کہ عبد الرحمٰن ثقہ ہیں اور انہوں نے اپنے سماع کی تصریح کی ہے اور صحابی کا مبہم ہونا ضار نہیں پھر شیخین کا اس کی صحت پر اتفاق ہے اور دونوں صحتِ احادیث میں عمدہ (یعنی معیار) ہیں، بقول ابن حجر مجھے قوی سند کے ساتھ اس کا شاہد بھی ملا ہے لیکن وہ مرسل ہے، اسے حارث بن ابو اسامہ نے عبداللہ بن ابوبکر بن حارث بن ہشام سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا يحل أن يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حَدٍّ) ابن ماجہ کے ہاں ابو ہریرہؓ کی روایت سے ایک اور شاہد بھی ہے، آگے اس کا تذکرہ ہوگا۔

(لا يجلد) بصیغۂ نفی، بعض نے جزم (یعنی دال کی) کے ساتھ پڑھا، اس کی تائید آمدہ روایت کے لفظ (لا تجلدوا) سے ملتی ہے۔ (فوق عشرة الخ) یحی بن ایوب اور حفص بن میسرہ کی روایت میں ہے: (فوق عشر جلدات) علی بن اسماعیل بن حماد کی مشار الیہ روایت میں ہے: (لا عقوبة فوق عشر ضربات)۔

(إلا في حد الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ حد سے مراد وہ جس میں شارع کی طرف سے جلد یا ضرب کے ضمن میں معین تعداد وارد ہو یا کوئی عقوبتِ مخصوصہ، اس ضمن میں متفق علیہ اصل زنا، چوری، منشیات کا استعمال، حکومت سے لڑائی اور دنگے فساد پر آمادہ ہونا، قذف بالزنا (یعنی زنا کا الزام) قتل، قصاص فی النفس والاطراف (اطراف سے مراد اعضائے بدن) اور ارتداد میں قتل، ہے! آخری دو کو حد کہنا مختلف فیہ امر ہے، کثیر ایسی اشیاء میں بھی اختلاف ہے جن کا مرتکب عقوبت کا مستحق ہے کہ آیا اس کی عقوبت کو حد کا نام دیا جائے یا نہیں؟ اور یہ ادھار لے کر مکر جانا، لواطت، جانوروں سے بدفعلی، عورت پر کوئی سانڈ چھوڑ دینا جانوروں سے بدفعلی، حالتِ اختیار میں خونِ مردار اور خنزیر کا گوشت کھانا اسی طرح جادو کرنا اور کرانا، شراب نوشی کا الزام لگانا، مارے سستی کے ترکِ نماز، رمضان میں روزے چھوڑنا اور اشارۃً زنا کی تہمت لگانا جیسے امور و معاملات ہیں

بعض کی رائے میں حدیثِ باب میں حد سے مراد حقوق اللہ ہیں، ابن دقیق العید کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ بعض

معاصرین نے یہ معنی مقرر کیا ہے کہ حد کی سابق الذکر امور کے ساتھ تخصیص فقہاء کی طرف سے اصطلاحی امر ہے اور یہ ابتدائے امر میں عرفِ شرع پر ہر بڑی چھوٹی معصیت پر حد کا اطلاق تھا، انہوں نے اس کا تعقب کرتے ہوئے لکھا کہ یہ خروج عن الظاہر اور کسی نقلی دلیل کا محتاج ہے اور اصل اس کا عدم ہے، کہتے ہیں اس کا رد یہ امر کرتا ہے کہ اگر ہم سب حقوق اللہ میں جائز قرار دیں کہ دس سے زائد ضربیں ماری جاسکتی ہیں تو کوئی شئ ہمارے لئے باقی نہ رہے جس کے ساتھ منع مختص ہو کیونکہ ماسوا حرمات جن مین زیادت جائز نہیں وہ جو محرم نہیں اور اصلِ تعزیر یہ ہے کہ وہ ان میں مشروع ہے جو محرم نہیں تو خصوصِ زیادت کا کوئی فائدہ و مطلب نہ ہوگا، بقول ابن حجر معاصر سے میرے خیال میں ان کا اشارہ ابن تیمیہ کی طرف ہے، ان کے شاگرد ابن قیم نے بھی مذکورہ مقالہ (یعنی کلام) نقل کی پھر لکھا درست جواب یہ ہے کہ یہاں حدود سے مراد وہ حقوق ہیں جو اللہ کے اوامر و نواہی ہیں اور اس آیت میں یہی مراد ہیں: (وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ)[البقرة: ۲۲۹] ایک اور میں ہے: (فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ)[الطلاق: ۱] اور کہا: (تِلْكَ حُدُوْدُ اللهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا)[البقرة: ۱۸۷] اور کہا: (وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا) [النساء: ۱۴]

کہتے ہیں ان تادیبات میں جو معصیت سے متعلق نہیں دس سے تجاوز نہ کیا جائے مثلا باپ کا اپنی صغیر اولاد کو تادیباً مارنا، بقول ابن حجر مراتبِ معاصی کے درمیان تفرقہ بھی محتمل ہے تو جن میں تقدیر وارد ہے اس سے تجاوز نہ کیا جائے اور یہ فی الاصل مستثنی ہیں اور جن میں کوئی تقدیر وارد نہیں تو اگر یہ کبائر ہیں تو دس سے زیادت جائز ہے اور ان پر حد کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ سابق الذکر آیات میں ہے اور یہ مستثنی سے ملتحق ہیں اور اگر صغیرہ ہیں تو منعِ زیادت کا مقصود ہیں تو یہ شیخ تقی الدین علی معاصرِ مذکور (یعنی ابن تیمیہ) کے اعتراض کا دافع ہے، اگر یہی ان کی مراد تھی، ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بالتعزیر ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (لا تعزروا فوق عشرة أسواط) سلف نے اس حدیث کے مدلول میں باہم اختلاف کیا ہے چنانچہ اس کے ظاہر سے لیث، احمد۔ ان سے مشہور روایت کے مطابق، اسحاق اور بعض شوافع نے اخذ کیا جبکہ مالک شافعی اور ابو حنیفہ کے صاحبین کہتے ہیں دس سے زیادت جائز ہے پھر ذیلی اختلاف کیا تو شافعی نے کہا ادنی ترین حد (یعنی باعتبارِ تعداد) تک نہ پہنچے! کیا اس ضمن میں حرّ کی حد کا اعتبار ہے یا غلام کی؟ اس بابت دو قول ہیں ایک رائے یہ ہے کہ ہر تعزیر اپنی حد کی جنس سے مستنبط کی جائے گی اور اس سے تجاوز نہ ہوگا، یہ اوزاعی کے اس قول کا مقتضا ہے: (لایبلغ به الحد) کوئی مزید تفصیل بیان نہیں کی

باقیوں نے کہا یہ حاکم کی صوابدید ہے جو بھی اس کی رائے بنے، ابو ثور نے بھی یہی اختیار کیا، حضرت عمرؓ کے بارہ میں منقول ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ کو خط میں لکھا تعزیرات میں بیس سے زائد نہ مارو، حضرت عثمانؓ سے تیس منقول ہے حضرت عمرؓ کی بابت سے یہ بھی منقول ہے کہ تعزیر میں سو تک بھی کوڑے مارے، یہی ابن مسعودؓ سے منقول ہے مالک، ابو ثور اور عطاء سے منقول ہے کہ اسی کو تعزیر لگائی جائے جس سے متکرر ہو (یعنی بار بار کرے) جس سے ایک مرتبہ کوئی ایسی معصیت سرزد ہوئی جس میں حد نہیں اس پر کوئی تعزیر نہیں، ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ چالیس تک نہ پہنچے ابن ابولیلی اور ابو یوسف کہتے ہیں کوڑے مارنے میں پچانوے سے متجاوز نہ ہو، مالک اور ابو یوسف سے ایک روایت اسی تک نہ پہنچنے کی بھی ہے، حدیث کے کئی جوابات دئے بعض کا ذکر گزرا ایک یہ کہ یہ جلد (یعنی کوڑے مارنے) پہ مقصور ہے جہاں تک مثلا لاٹھی یا ہاتھ کے ساتھ مارنا تو اس میں زیادت جائز ہے مگر (تعداد کے لحاظ سے) ادنی ترین حد سے متجاوز نہ ہو!

یہ شافعیہ کے اصطخری کی رائے ہے گویا وہ اس روایت سے واقف نہ ہو سکے جو ضرب کے لفظ کے ساتھ وارد ہے، ایک جواب یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے، اجماع صحابہؓ اس پر دال ہے، اس کا یہ کہہ کر رد کیا گیا کہ بعض تابعین اس کے قائل ہیں اور یہی فقہائے امصار میں سے ایک لیث بن سعد کا قول ہے، ان جوابات میں سے یہ کہ حدیث اپنے سے اقوی کی معارض ہے اور وہ اس امر پر اجماع کہ تعزیر مخالفِ حدود ہے جبکہ حدیثِ باب اس کی دس یا اس سے کم کے ساتھ تحدید کو مقتضی ہے تو یہ مثلِ حد ہو جائے گا اور اس امر پر اجماع کے ساتھ کہ تعزیر کا معاملہ رائے پر منحصر ہے جو کبھی راجع الی تشدید اور کبھی راجع الی تخفیف ہو سکتی ہے نہ کہ من حیث التعداد! اس لئے کہ تعزیر کی مشروعیت ردع و منع کیلئے ہوئی ہے تو بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جنہیں باز رکھنے کیلئے کلام ہی کافی ہوتی ہے جبکہ ایسے بھی ہیں جو شدید مار کھا کر بھی راہِ راست پر نہیں آتے تو اس لئے ہر ایک کی تعزیر اسکے حسبِ حال ہوگی

تعاقب کیا گیا کہ حد میں کوئی کمی یا بیشی نہیں ہو سکتی لہذا دونوں میں فرق ہے اور تخفیف و تشدید مسلم لیکن مذکورہ تعداد کی مراعات کے ساتھ اور یہ کہ افراد میں ردع کی مراعات نہیں، اسکی دلیل یہ کہ کئی لوگ ایسے ہیں جنہیں حد بھی باز نہیں رکھ سکتی اس کے باوجود ان کیلئے حد و تعزیر کو باہم جمع نہ کیا جائے گا، اگر ہر فرد کو الگ سے دیکھا جائے تو حد میں بھی زیادت کی بات کی جائے یا حد و تعزیر کے مابین جمع کی، قرطبی نے نقل کیا کہ جمہور حدیثِ باب کے مدلول کے قائل ہیں، نووی نے اس کے برعکس لکھا اور یہی معتمد ہے کیونکہ کسی صحابیؓ سے اسکا قائل ہونا معروف نہیں، داودی نے اعتذار کیا اور کہا مالک کو یہ حدیث نہیں پہنچی تو وہ جرم کے بقدر عقوبت دینے کی رائے رکھتے تھے تو یہ مقتضی ہے کہ اگر اس حدیث سے واقف ہوتے تو اس سے عدول نہ کرتے لہذا ہر اس پر واجب ہے جسے یہ حدیث پہنچی کہ اس کا اخذ کرے۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 6849حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا فُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ جَابِرٍ عَمَّنْ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا عُقُوبَةَ فَوْقَ عَشْرِ ضَرَبَاتٍ إِلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ

.طرفاه 6848، 6850 (سابقہ)

- 6850حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو أَنَّ بُكَيْرًا حَدَّثَهُ قَالَ بَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ عِنْدَ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ إِذْ جَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ جَابِرٍ فَحَدَّثَ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا سُلَيْمَانُ بْنُ يَسَارٍ فَقَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ جَابِرٍ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا بُرْدَةَ الْأَنْصَارِيَّ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا تَجْلِدُوا فَوْقَ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ إِلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ (ایضا)

.طرفاه 6848، - 6849

- 6851حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْوِصَالِ فَقَالَ لَهُ رِجَالٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تُوَاصِلُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَيُّكُمْ مِثْلِي إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِ فَلَمَّا أَبَوْا أَنْ يَنْتَهُوا عَنِ الْوِصَالِ وَاصَلَ بِهِمْ يَوْمًا ثُمَّ يَوْمًا ثُمَّ رَأَوُا الْهِلَالَ فَقَالَ لَوْ تَأَخَّرَ لَزِدْتُكُمْ كَالْمُنَكِّلِ بِهِمْ حِينَ أَبَوْا تَابَعَهُ شُعَيْبٌ وَيَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ وَيُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 1965، 1966، 7242، 7299 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

وصالِ صوم سے نہی بارے حدیث۔ (کالمنکل بھم) ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ اس سے ثابت ہوا کہ تعزیرات کا معاملہ حاکم کی صوابدید پر ہے کیونکہ آپ نے فرمایا: (لو امتد الشھر لزدت) تو اس سے دلالت ملی کہ حاکم کو اختیار ہے کہ تعزیر میں اپنے حسبِ رائے اضافہ کر سکے! بقول ابن حجر بات وہی جو انہوں نے کہی لیکن یہ حدیثِ مذکور کے معارض نہیں کیونکہ یہ تو جلد یا ضرب کی تعداد کے بارہ میں ہے تو یہ محسوس شئ سے متعلق ہے جبکہ یہ متروک شئ سے متعلق ہے اور وہ ہے مفطرات سے امساک اور اس میں الم تجویع اور تعطیش (یعنی بھوکا اور پیاسا رکھنے) کی طرف راجع ہے اور اشخاص میں دونوں کی تاثیر باہم نہایت متفاوت ہے اور بظاہر جن حضرات صحابہؓ کے ساتھ آپ نے مواصلت کی انہیں فی الجملہ اس پر قدرت حاصل تھی تو اشارہ کیا کہ اگر یہ عمل جاری رہتا تو یہی ان کے زجر میں موثر ہے، اس سے مستفاد یہ ہوا کہ تعزیر سے مراد جس کے ساتھ ردع حاصل ہو اور یہ دس عدد تک میں ممکن ہے کہ صفتِ جلد اور ضرب میں تشدید و تخفیف کے لحاظ سے حال مختلف ہے! ہاں اس سے تجویع یا اس کے نحو معنوی امور کے ساتھ تعزیر کا جواز مستفاد ہے۔

(تابعه شعيب الخ) یعنی ان حضرات نے ان کی (عن أبی سلمة) کہنے میں موافقت کی جبکہ عبد الرحمٰن بن خالد نے ان کی مخالفت کی اور کہا: (عن سعيد بن المسيب)، شعیب کی روایت مصنف نے کتاب الصیام میں اور یحیی بن سعید جو انصاری ہیں، کی روایت ذہلی نے زہریات میں اور یونس جو ابن یزید ہیں، کی روایت مسلم نے ابن وہب عنہ کے طریق سے موصول کی، عبد الرحمٰن کی روایت کا ذکر کتاب الاحکام میں آئے گا، اسماعیلی نے ذکر کیا کہ ابو صالح نے بھی اسے لیث عن عبد الرحمٰن مذکور سے روایت کیا اور سعید اور ابو سلمہ کو اکٹھے ذکر کیا، کہتے ہیں اسی طرح عبد الرحمٰن بن نمر نے بھی زہری سے بھی، حدیث کی شرح کتاب الصیام میں گزر چکی ہے۔

- 6852حَدَّثَنِي عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُمْ كَانُوا يُضْرَبُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذَا اشْتَرَوْا طَعَامًا جِزَافًا أَنْ يَبِيعُوهُ فِي مَكَانِهِمْ حَتَّى يُؤْوُوهُ إِلَى رِحَالِهِمْ

.أطرافه 2123، 2131، 2137، 2166، - 2167 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص:۳۲۶)

عبد الاعلی بصری او رسالم سے مراد ابن عبد اللہ بن عمر ہیں۔ (أن يبيعوه فی مكانهم) ابو احمد جرجانی عن فربری کی روایتِ صحیح بخاری میں (سالم بن عبدا لله) ہے تو (عن) تصحیف ہو کر (ابن) بن گیا، مسلم کی ابو بکر بن ابو شیبہ عن عبد الاعلی سے اسی سند کے ساتھ روایت میں: (عن سالم عن ابن عمر) ہے، البیوع میں یہ یونس عن زہری (أخبرنی سالم بن عبد الله بن

عمر قال) کے طریق سے گزری آگے اس کا نحو ذکر کیا، حدیث کی مفصل شرح کتاب البیوع میں گزری، اس سے امرِ شرعی کی مخالفت کرنے والے کی تادیب کا جواز مستفاد ہے اسی طرح بازاروں میں محتسب مقرر کرنے کی مشروعیت بھی، ضربِ مذکور اس شخص پر محمول ہے جس نے جاننے کے باوجود حکم کی مخالفت کی۔

- 6853حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِى عُرْوَةُ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ فِى شَىْءٍ يُؤْتَى إِلَيْهِ حَتَّى تُنْتَهَكَ مِنْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ

.أطرافه 3560، 6126، 6786 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

عبدان کا نام عبداللہ بن عثمان ہے، ان کے شیخ ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (ما انتقم) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جس کے شروع میں ہے: (ما خُيِّرَ رسول الله بين أمرين إلا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا) اسے مسلم نے بتمامہ یونس کی روایت سے نقل کیا، یہ باب (صفة النبی) میں مالک عن زہری کے طریق سے مفصلا مشروحا گزری، الحدود کے اوائل میں بھی نقل ہوئی ہے۔

- 43 باب مَنْ أَظْهَرَ الْفَاحِشَةَ وَاللَّطْخَ وَالتُّهَمَةَ بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ

(کسی کی مشکوک سرگرمیاں لیکن اسکے خلاف ثبوت مہیا نہیں)

یعنی اس کا کیا حکم ہے؟ اظہارِ فاحشہ سے مراد اس کا عادی اور اس پر کوئی ثبوت یا اقرار بھی اگرچہ نہ ہو، لطخ (الرمی بالشر) ہے (یعنی کسی برے کام کی تہمت لگانا) کہا جاتا ہے: (لطخ فلان بكذا أى رمیٰ بشرّ) اور (لطخهٔ بكذا) مشدد ومخفف دونوں طرح، ای (لوّثه به) (یعنی اس کے ساتھ اسے ملوث کیا) اور تہمت یہ کہ کسی کو بغیر تحقق کئے متہم کرنا۔

- 6854حَدَّثَنَا عَلِىٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِىُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ شَهِدْتُ الْمُتَلاَعِنَيْنِ وَأَنَا ابْنُ خَمْسَ عَشْرَةَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا فَقَالَ زَوْجُهَا كَذَبْتُ عَلَيْهَا إِنْ أَمْسَكْتُهَا . قَالَ فَحَفِظْتُ ذَاكَ مِنَ الزُّهْرِىِّ إِنْ جَاءَتْ بِهِ كَذَا وَكَذَا فَهُوَ وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ كَذَا وَكَذَا كَأَنَّهُ وَحَرَةٌ فَهُوَ وَسَمِعْتُ الزُّهْرِىَّ يَقُولُ جَاءَتْ بِهِ لِلَّذِى يُكْرَهُ

أطرافه 423، 4745، 4746، 5259، 5308، 5309، 7165، 7166، 7304 (ترجمہ کیلئے جلد ۷ص: ۳۹۲)

لعان کرنے والوں کے قصہ پر مشتمل حدیث جسے مختصراً نقل کیا، اس کے آخر میں سفیان کی زہری سے سماع کی تصریح ہے، کتاب اللعان میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (جاءت به كذا الخ) اللعان میں یہ وضاحت سے ذکر ہوا تھا۔

- 6855حَدَّثَنَا عَلِىُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ ذَكَرَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْمُتَلاَعِنَيْنِ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَدَّادٍ هِىَ الَّتِى قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ

كُنتُ رَاجِمًا امْرَأَةً عَنْ غَيْرِ بَيِّنَةٍ قَالَ لاَ تِلْكَ امْرَأَةٌ أَعْلَنَتْ

.أطرافه 5310، 5316، 6856، - 7238

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ابن عباس نے لعان کرنے والے جوڑے کا ذکر کیا تو عبداللہ بن شداد نے پوچھا کیا اسی عورت بارے نبی پاک نے کہا تھا اگر میں بغیر ثبوت کے کسی کو رجم کرتا تو اسے کرتا؟ کہا نہیں وہ ایک اور خاتون تھی جس کی برائی مشہور ہو چکی تھی۔

- 6856حَدَّثَنَا عَبْدُاللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ ذُكِرَ التَّلاَعُنُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ عَاصِمُ بْنُ عَدِيٍّ فِي ذَلِكَ قَوْلاً ثُمَّ انْصَرَفَ وَأَتَاهُ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ يَشْكُو أَنَّهُ وَجَدَ مَعَ أَهْلِهِ فَقَالَ عَاصِمٌ مَا ابْتُلِيتُ بِهَذَا إِلاَّ لِقَوْلِي فَذَهَبَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ بِالَّذِي وَجَدَ عَلَيْهِ امْرَأَتَهُ وَكَانَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مُصْفَرًّا قَلِيلَ اللَّحْمِ سَبِطَ الشَّعَرِ وَكَانَ الَّذِي ادَّعَى عَلَيْهِ أَنَّهُ وَجَدَهُ عِنْدَ أَهْلِهِ آدَمَ خَدْلاً كَثِيرَ اللَّحْمِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اللَّهُمَّ بَيِّنْ فَوَضَعَتْ شَبِيهًا بِالرَّجُلِ الَّذِي ذَكَرَ زَوْجُهَا أَنَّهُ وَجَدَهُ عِنْدَهَا فَلاَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَهُمَا فَقَالَ رَجُلٌ لِابْنِ عَبَّاسٍ فِي الْمَجْلِسِ هِيَ الَّتِي قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَوْ رَجَمْتُ أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ رَجَمْتُ هَذِهِ فَقَالَ لاَ تِلْكَ امْرَأَةٌ كَانَتْ تُظْهِرُ فِي الإِسْلاَمِ السُّوءَ

.أطرافه 5310، 5316، 6855، - 7238 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۳۹۲)

ابن عباس کی لعان بارے حدیث، اسے دو طرق سے نقل کیا اولاً مختصر پھر مطول، دونوں قاسم بن محمد عنہ سے ہیں، بعض کے ہاں سند سے یہ ساقط ہیں مگر یہ غلط ہے۔ (فقال رجل لابن عباس الخ) یہ عبداللہ بن شداد بن ہاد تھے جیسا کہ سابق الذکر روایت میں اس کی صراحت ہے۔ (کانت تظهر فی الإسلام السوء) ابن ماجہ کے ہاں عروہ کی ابن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ روایت میں ہے: (لو كنت راجما أحدا بغير بينة لرجمت فلانة فقد ظهر فيها الريبة فی منطقها وهيئتها ومن يدخل عليها) (یعنی اگر میں کسی کو بغیر ثبوت کے رجم کرتا تو فلانہ کو کرتا، اس کی بول چال اور رطور واطوار سے صاف بے حیائی چھلکتی ہے اور جس قسم کے لوگ اسکے ہاں جاتے ہیں) اس عورت کے نام سے واقف نہ ہو سکا شائد عمداً اسے مبہم رکھا ہے تا کہ اس کی پردہ پوشی ہو! مہلب کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ بغیر بینہ یا اقرار کے کسی پر حد واجب نہ ہو گی چاہے کوئی فاحشہ کے ساتھ متہم ہی ہو، نووی کہتے ہیں (تظهر السوء) کا معنی ہے اسکی نسبت شائع ومشہور ہوا لیکن کوئی ثبوت اسکے خلاف نہ تھا اور نہ اس نے اعتراف کیا تھا تو اس سے دلالت ملی کہ صرف شہرت ہو جانے سے حد واجب نہ ہو گی، حاکم نے ابن عباس عن عمر کے طریق سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک شخص سے جس نے اپنی لونڈی کو آگ پر بٹھلایا اس پر بدکاری کا الزام لگاتے ہوئے حتی کہ اس کی شرمگاہ جل گئی، کہا کیا تم نے اسے بدکاری کرتے ہوئے دیکھا؟ اس نے کہا نہیں، کہا کیا اس نے اعتراف کیا تھا؟ کہا نہیں، تو اسے مارا اور کہا اگر نبی پاک سے یہ بات نہ سنی ہوتی کہ آقا سے اسکے مملوک کا قصاص نہ لیا جائے تو میں تمہارے ساتھ بھی قصاصاً یہی سلوک کرتا، حاکم نے اسے صحیح الاسناد قرار دیا، ذہبی نے اس کا

تعقب کرتے ہوئے کہا کہ اس کی سند میں عمرو بن عیسی شیخ لیث ہیں اور ایک منکر الحدیث ہے، یہی کہا گویا ایہام دیا کہ ان کے غیر کیلئے کلام ہے حالانکہ ایسا نہیں چنانچہ انہوں نے میزان میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا: (لا یعرف) (یعنی غیر معروف ہیں) اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا، اس سے ان کی مرویات میں قدح لازم نہیں بلکہ اس ضمن میں توقف کیا جائے گا۔

- 44 باب رَمْيِ الْمُحْصَنَاتِ (پاک دامن خواتین کو نشانہِ تہمت بنانا)

﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (اللہ تعالی کا فرمان: اور جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو انہیں اسی ضربیں لگاؤ اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو اور یہ فاسق لوگ ہیں مگر وہ جنہوں نے اس کے بعد توبہ کر لی اور اپنی اصلاح کر لی تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے [دوسری آیت میں فرمایا] بے شک جو لوگ پاک دامن بھولی بھالی مومن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں ان پہ دنیا و آخرت میں لعنت ہے اور ان کیلئے دردناک عذاب ہے)

محصنات سے یہاں مراد حرائر عفیفات ہیں (یعنی آزاد۔ یعنی جو لونڈیاں نہیں۔ پاک دامن خواتین) شادی شدگان کے ساتھ یہ مختص نہیں بلکہ بالاجماع کنواری کا بھی اس ضمن میں یہی حکم ہے۔ (والذین یرمون الخ) ابوذر اور نسفی نے (فاجلدوھم) تک، دیگر نے (غفور رحیم) تک آیات ذکر کیں۔ (لعنوا) غیر ابوذر نے (عظیم) تک ذکر کیا جبکہ نسفی نے (إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الآیة) پر اقتصار کیا، پہلی آیت حدِ قذف کے بیان پر مشتمل ہے جبکہ دوسری اس بات کو متضمن ہے کہ ایسا کرنا کبیرہ گناہ ہے اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ ہر وہ جس میں لعن یا عذاب کی وعید وارد ہو یا اس میں کوئی حد مشروع ہو وہ کبیرہ ہوتا ہے، یہی معتمد ہے اسی کے ساتھ حدیثِ باب کی دونوں مذکورہ آیتوں کے ساتھ مطابقت ہے، اس امر پر اجماع منعقد ہے کہ پاک دامن مرد کو اتہام والزام کا نشانہ بنانے کا بھی وہی حکم ہے جو پاک دامن خواتین پر اتہام بازی کا، ارقاء (یعنی غلام ولونڈیوں) پر قذف کے حکم بارے اختلاف ہے اگلے باب میں اس کا ذکر آرہا ہے۔ (والذین یرمون الخ) یہ صرف ابوذر کے ہاں ہے انہوں نے تنبیہ کی کہ اس میں وہم واقع ہوا ہے کیونکہ قرآنِ متلو میں تو یوں ہے: (وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ)[النور:٦] ان کی بات درست ہے البتہ اس کے یہاں ایراد میں تکرار ہے کیونکہ یہ لعان سے متعلق ہے۔

- 6857 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَالسِّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَكْلُ الرِّبَا وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ

طرفاہ 2766، - 5764 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۲۶۸).

سلیمان سے ابن بلال اور ابو الغیث سے مراد سالم ہیں۔ (اجتنبوا السبع الموبقات) ای مہلکات، بقول مہلب وجہِ تسمیہ اپنے مرتکب کیلئے باعثِ ہلاکت ہونا، بقول ابن حجر موبقہ سے یہاں مراد کبیرہ ہے جیسا ایک اور طریق کے ساتھ بزار کی ابو ہریرہؓ سے حدیث میں ثابت ہے، ابن منذر نے اسے عمر بن ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابو ہریرہ مرفوعاً تخریج کیا اور یہ الفاظ نقل کئے: (الكبائر الشرك بالله وقتل النفس) ابو الغیث کی روایت کے مثل ذکر کیا البتہ (السحر) کے بدلے: (الانتقال إلى الأعرابية بعد الهجرة) ذکر کیا، نسائی اور طبرانی نے۔ ابن حبان اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا۔ صہیب مولی العتواربین عن ابی ہریرہ و ابی سعید سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (ما من عبد يصلي الخمس ويجتنب الكبائر السبع إلا فُتِحَتْ له أبوابُ الجنة) لیکن انہیں مفسر نہیں کیا، ان کی تفسیر میں معتمد وہ جو سالم کی روایت میں مذکور ہیں، عمرو بن حزم کی کتاب بھی اس کے موافق ہے جسے نسائی، اپنی صحیح میں ابن حبان نے اور طبرانی نے سلیمان بن داود عن زہری عن ابوبکر بن محمد عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرائض (یعنی میراث کے احکام و مسائل) دیات اور سنن بارے احکام ایک خط میں لکھ کر عمرو بن حزم کے ہاتھ یمن بھیجے، مطول حدیث نقل کی اس میں یہ عبارت بھی ہے: (وكان في الكتاب: وإنَّ أكبرَ الكبائر الشرك) تو کلیۃً حدیثِ سالم کی مثل ذکر کیا، طبرانی کی سہل بن ابوخیثمہ عن علیؓ سے مرفوع حدیث میں ہے: (احتنب الكبائر السبع) تو یہی ذکر کیا البتہ جادو کی بجائے (التعرُّبُ بعد الهجرة) ذکر کیا، طبرانی کی اوسط میں ابوسعید سے اس کا مثل نقل کیا اور رکھا: (الرجوع إلى الأعراب بعد الهجرة) اسماعیل قاضی کی مطلب بن عبد اللہ بن حنطب عن عبد اللہ بن عمرو کے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی پاک منبر پر کھڑے ہوئے پھر فرمایا: (أبشِرُوا مَنْ صلَّى الخمس واجتنبَ الكبائر السبع نُودِيَ من أبواب الجنة) (یعنی نمازِ پنجگانہ ادا کرنے اور سات کبیرہ گناہوں سے افتتاب کرنے والے کو بشارت دیدو کہ اسے ابوابِ جنت سے پکارا جائے گا) ان سے کہا کیا آپ نے نبی اکرم سے ان سات کا ذکر بھی سنا؟ کہا ہاں تو حدیثِ علیؓ کی مثل نقل کیا،

عبد الرزاق نے معمر عن حسن سے نقل کیا کہ (الكبائر الإشراك بالله) تو پورے طور سے مثل الاصول ذکر کیا البتہ کہا: (اليمين الفاجرة) بجائے (السحر) کے، ابن عمرو کی روایت میں جسے بخاری نے الادب المفرد، طبری نے التفسیر، عبد الرزاق نے، خرائطی نے مساوی الاخلاق میں اور اسماعیل قاضی نے احکام القرآن میں مرفوعاً اور موقوفاً نقل کیا کہ (الكبائر تسع) تو سات یہی مذکورہ ذکر کئے اور مزید دو یہ: (الإلحاد في الحرم وعقوق الوالدين)، ابو داؤد اور طبرانی نے عبید بن عمیر بن قتادہ لیثی عن ابیہ سے مرفوعاً نقل کیا: (إن أولياء الله المصلون ومن يجتنب الكبائر قالوا ما الكبائر؟ قال هن تسع أعظَمُهُنَّ الإشراك بالله) (یعنی اولیاء اللہ نماز ادا کرنے والے اور کبائر سے بچنے والے ہیں کہا گیا کبائر کیا ہیں؟ فرمایا یہ نو عدد گناہ ہیں سب سے اعظم اللہ کے ساتھ شرک کرنا) تو ابن عمرؓ کی حدیث کے مثل نقل کیا البتہ الحاد فی الحرم سے ان الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا: (استحلال البيت الحرام) (یعنی بیت اللہ کی حرمت کو پامال کرنا) اسماعیل قاضی نے سعید بن میسّب تک بسند صحیح نقل کیا کہ یہ دس عدد ہیں تو سات یہی اور مزید یہ ذکر کئے: (وعقوق الوالدين واليمين الغموس وشرب الخمر) ابن ابوحاتم کی مالک بن حریث عن علی سے روایت میں نو کبائر منقول ہیں (مال اليتيم) ذکر نہیں کیا، عقوق اور (التعرب بعد الهجرة وفراق الجماعة ونكث

الصفقة) مزاد کئے (یعنی ہجرت کے بعد پھر پلٹ جانا، جماعت کو چھوڑنا اور بیعت توڑنا) طبرانی کی ابو امامہ سے روایت میں ہے کہ صحابہ کرامؓ نے کبائر کا تذکرہ کیا تو یہ ذکر کئے: (الشرك وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف والسحر والعقوق وقول الزور والغلول والزنا) (یعنی شرک، یتیم کا مال کھانا، جنگ سے فرار، جادو ٹونہ کرنا/کرانا، والدین کی نافرمانی، قولِ زور، خیانت [یعنی کرپشن] اور زنا) تو نبی اکرم نے فرمایا تم ان لوگوں کو کہاں رکھو گے جو اللہ کے عہد کو تھوڑی پونجی کے عوض بیچ ڈالتے ہیں، بقول ابن حجر کتاب الادب میں یمین غموس، شہادۃ الزور اور عقوق الوالدین بھی ان میں شمار ہوئے تھے، عبد الرزاق اور طبرانی کے ہاں ابن مسعودؓ سے روایت میں ہے: (أكبر الكبائر الإشراك بالله والأمن من مكر الله والقُنُوطُ من رحمة الله واليأسُ مِنْ رَوْحِ الله) یہ موقوف ہے (یعنی سب سے بڑے گناہ اللہ کے ساتھ شرک کرنا، اللہ کے عذاب کی پرواہ نہ کرنا اور اللہ کی رحمت سے مایوسی) اسماعیلی نے صحیح سند کے ساتھ ابن سیرین عن ابن عمرو سے اس حدیث الاصل کی مانند روایت کیا البتہ (السحر) کی بجائے (البهتان والقذف) کہا اس بارے ان سے پوچھا گیا تو کہا بہتان جامع ہے

موطا میں نعمان بن مرہ سے مرسلاً مروی ہے: (الزنا والسرقة وشرب الخمر فواحش) اسکے لئے بخاری کی الادب المفرد میں نیز طبرانی اور بیہقی کی عمران بن حصینؓ سے حسن سند کے ساتھ روایت شاہد ہے، النمیمہ میں ابن عباس کی روایت گزری جسے بعض نے (الغيبة) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا، اس میں: (ترك التنزُّهِ من البول) (یعنی پیشاب کے چھینٹوں سے نہ بچنا) بھی مذکور ہے، اسماعیل قاضی کی مرسلِ حسن میں زنا و سرقہ کا بھی ذکر ہے، انہی کی ابو اسحاق سبیعی سے روایت میں: (شتم أبي بكر و عمر) بھی ہے (یعنی ابو بکر و عمر کو گالی دینا) یہ ابن ابو حاتم کے ہاں مغیرہ بن مقسم کے قول سے ہے، طبری نے ان سے صحیح سند کے ساتھ: (الإضرار في الوصية من الكبائر) ذکر کیا (یعنی ظالمانہ وصیت کر جانا) انہی سے مرفوعا: (الجمع بين الصلاتين بغير عذر) بھی منقول ہے (یعنی بغیر عذر دو نمازوں کو جمع کر کے پڑھنا) اس کے لئے ابن ابو حاتم کی حضرت عمرؓ کے قول سے نقل کردہ روایت شاہد ہے، اسماعیل کے ہاں ابن عمرؓ کے قول سے ڈاکہ زنی کا ذکر ہے، بزار کی حدیثِ بریدہؓ میں: (منع فضل الماء ومنع طروق الفحل) ہے (یعنی زائد پانی نہ دینا اور جفتی کیلئے سانڈ دینے سے انکار کرنا) حاکم کی حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے: (الصلوات كفارات إلا من ثلاث: الإشراك بالله ونكث الصفق وترك السنة) (یعنی نمازیں کفارہ ہیں مگر تین چیزوں کا نہیں: اللہ سے شرک کرنا، بیعت توڑنا اور ترکِ سنت) پھر نکثِ صفقہ کی تشریح میں: (خروج على الأمام) (یعنی حاکم کے خلاف بغاوت کرنا) اور ترکِ سنت کی تفسیر میں (خروج عن الجماعة) ذکر کیا (یعنی [اہلِ اسلام کی] جماعت سے نکل جانا [یعنی الگ تھلگ رہنا، مساجد میں نہ جانا وغیرہ]) اسے حاکم نے تخریج کیا، ابن مردویہ کی ابن عمرؓ سے روایت میں ہے: (أكبر الكبائر سوء الظن بالله) (یعنی بڑا گناہ اللہ کے ساتھ سوئے ظنی ہے) اس ضمن کی ایک ضعیف روایت میں: (نسيان القرآن) بھی ہے، اسے ابو داؤد اور ترمذی نے حضرت انسؓ سے مرفوعا روایت کیا اسکے الفاظ ہیں کہ میں نے گناہوں پر نظر ڈالی تو اس بات سے اعظم کوئی گناہ نہیں دیکھا کہ کسی کو قرآن کی کوئی سورت دی گئی (یعنی حفظ کرائی گئی) تو وہ اسے بھول بیٹھا اور یہ حدیث: (من أتى حائضا أو كاهنا فقد كفر) (یعنی جس نے حائضہ سے جماع کیا یا جو کاہن کے پاس آیا اس نے کفر کیا) اسے ترمذی نے تخریج کیا،

بقول ابن حجر یہ وہ سب صحیح وضعیف اور مرفوع وموقوف روایات ہیں جن سے میں واقف ہوا اور جن میں ان میں مذکور گناہوں بارے تصریح وارد ہے کہ یہ کبائر ہیں یا اکبرالکبائر میں سے ہیں، انہیں نہایت تلاش سے جمع کیا ہے ان کے بعض میں ورودِ خاص ہے اور بعض غیر کے عموم میں داخل ہیں جیسے لعنِ والدین کا سبب بننا (یعنی کسی کے والدین پر طعن وتشنیع کیا تو اس نے بھی بدلے میں اس کے والدین کیلئے یہی کیا تو گویا یہ اپنے والدین کیلئے اسکا سبب بنا) اور یہ عقوق میں داخل ہے اور قتلِ ولد جو قتلِ نفس میں داخل ہے اور پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا کرنا اور یہ زنا (کے عموم) میں داخل ہے اسی طرح نہبہ (یعنی لوٹ مار) اور غلول (یعنی خیانت) اسمِ خیانت انہیں شامل ہے اور یہ سب سرقہ میں داخل ہاں اسی طرح تعلیمِ سحر جو (السحر) میں داخل ہے اور شہادۃ الزور جو کہ قولِ زور میں داخل ہے اور یمین الغموس جو (الیمین الفاجرۃ) میں شامل ہے اور قنوط من رحمۃ اللہ یأس من روح اللہ کی مانند ہے، اس سب سے معتمد جو مرفوعاً صحیح طریق کے ساتھ بغیر تداخل کے وارد ہوا اور یہ حدیثِ باب میں مذکور سات: ہجرت سے انتقال، زنا، سرقہ، عقوق، یمینِ غموس، الحادفی الحرم، شرب الخمر، شہادتِ زور، نمیمہ، پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچنا، غلول، نکثِ صفقہ اور فراقِ جماعت، تو یہ بیس خصال ہیں جن کے مراتب باہم متفاوت ہیں، اس ضمن میں جن کے ذکر پر اجماع ہے وہ مختلف فیہ سے اقویٰ ہیں مگر وہ جن کی تقویت قرآن سے ملے یا اجماع سے تو یہ مافوق کے ساتھ ملتحق ہیں اور مرفوع سے اور موقوف سے جو مجتمع ہیں وہ ان کے مقارب ہیں، اس پر (اس حدیث میں) سات پر اقتصار کرنے کی حکمت بارے جواب کی ضرورت ہے جو یہ ہوسکتا ہے کہ یہاں تعداد کا مفہوم حجت نہیں مگر یہ ضعیف جواب ہے یا یہ کہ آپ کو اولاً انہی مذکورات کا علم دیا گیا پھر زوائد کا تو اخذ بالزائد واجب ہے یا اس اقتصار کا سبب موقع ومحل کی مناسبت سے تھا، سائل کی نسبت سے یا اس کے پس منظر میں کوئی واقعہ تھا یا اس کا نحو، طبری اور اسماعیل قاضی نے ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ ان سے پوچھا گیا کیا کبائر سات ہیں؟ کہنے لگے وہ تو کئی سات سے زائد ہیں

ان سے ایک روایت میں ہے کہ ستر کے قریب ہیں ایک روایت میں سات سو تک مذکور ہے، ان کی یہ کلام مبالغہ پر محمول کی جائے گی ان کی نسبت جنہوں نے سات پر اقتصار کیا گویا انہوں نے حدیثِ باب پر اعتماد کیا، یہ سب متقرر ہونے کے بعد ان حضرات کی رائے کا فساد اور عدم صواب ثابت ہوا جو کبیرہ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جس میں حد واجب ہو کیونکہ ان اکثر مذکورات میں حد واجب نہیں، رافعی شرحِ کبیر میں لکھتے ہیں کبیرہ جو موجبِ حد ہو، بعض نے کہا جس میں کتاب یا سنت کی نص کے ساتھ اس کے مرتکب کیلئے وعید مذکور ہو، اصحاب کیلئے یہی موجودِ اکثر ہے اور وہ اول کی ترجیح کی طرف مائل ہیں لیکن ثانی زیادہ مطابق ہے جب کبائر کی تفصیل بیان کی جائے، الروضہ میں اسے ہی مقرّ کیا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ شافعیہ میں سے کسی سے دونوں تعریفوں کے درمیان جمع مذکور نہیں، مگر ایسا نہیں، چنانچہ ماوردی نے الحاوی میں لکھا: (ھی ما یوجب الحد أو تَوَجَّهَ إليها الوعيد) (یعنی جو موجبِ حد ہے یا اس کے کرنے پر وعید مذکور ہے) أو برائے تنویع ہے نہ کہ برائے شک، کوئی عالم کیونکر اس کی تعریف میں کہہ سکتا ہے کہ یہ وہ جس میں حد وارد ہو حالانکہ صحیحین میں عقوق، یمینِ غموس اور شہادتِ زور وغیرہ کی تصریح ہے (اور ان میں کوئی حد وارد نہیں) اصل جیسا کہ رافعی نے ذکر کیا بغوی کا التہذیب میں یہ قول کہ جس نے کسی کبیرہ جیسے زنا، لواطت، شراب نوشی، غصب، چوری اور قتلِ ناحق کا ارتکاب کیا اس کی شہادت مردود ہوگی چاہے ایک مرتبہ ہی کیا، تو معاصی میں ہر وہ جو موجبِ حد ہے کبیرہ ہے، بعض نے کہا جس کے فاعل کیلئے کتاب یا

سنت کی نص کی رو سے کوئی وعید لاحق ہو

کلامِ اول حصر کی مقتضی نہیں، ثانی ہی معتمد ہے بقول ابن عبد السلام میں کبیرہ گناہوں کے ضابطہ سے واقف نہ ہو سکا یعنی جو اعتراض سے سالم ہو! کہتے ہیں اولی اس کا ضبط اس امر کے ساتھ جو اس کے مرتکب کے تہاون کا مشعر ہو، منصوص علیہ کبائر میں سے سب سے چھوٹے کبیرہ کی نسبت بھی، کہتے ہیں بعض نے اس کا ضابطہ یہ ذکر کیا کہ ہر گناہ جس کے ساتھ وعید یا لعنت مقرون ہو، بقول ابن حجر یہ قول دیگر سب سے اشمل ہے (یعنی جامع و مانع) اس گناہ کے ساتھ جس میں حد ہو اس کا اخلال اس کا رادّ نہیں کیونکہ ہر جس میں حد ثابت وہ اس کے فعل پر ورودِ وعید سے خالی نہیں، اس میں واجباتِ فوریہ کا ترک بھی داخل ہے، ان میں سے بعض مطلقاً اور کچھ تنگیٔ وقت کے پیش نظر متراخی، ابن صلاح لکھتے ہیں ان کی علامات ہیں ان میں سے ایجابِ حد، اور مثلاً کتاب وسنت میں عذاب بالنار ونحوہا کی وعید اور مثلاً ان کے مرتکب کو فسق کے ساتھ متصف کرنا، انہی علامات میں سے لعن بھی ہے، ابن حجر کے بقول یہ ما قبل سے اوسع ہے، اسماعیل قاضی نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں ابن لہیعہ ہیں حضرت ابو سعیدؓ سے مرفوعاً روایت کیا: (الكبائر كل ذنب أدْخَلَ صاحبهُ النار) (یعنی کبیرہ ہر وہ گناہ جو اپنے مرتکب کو جہنم میں داخل کردے) اور صحیح سند کے ساتھ حسن بصری سے نقل کیا کہ ہر گناہ جسے اللہ تعالیٰ نے آگ کی طرف منسوب کیا وہ کبیرہ ہے، احسن تعاریف میں سے قرطبی کا المفہم میں قول کہ ہر گناہ جس پر کتاب یا سنت یا اجماع کی نص سے کبیرہ یا عظیمہ کے لفظ کا اطلاق ہوا یا اس میں شدتِ عقاب کی خبر دی گئی یا اس پر حد معلق کی گئی یا شدید نکیر وارد ہوئی وہ کبیرہ ہے، اس پر مناسب ہے کہ ہر اس کا تتبع کیا جائے جس میں قرآن یا صحیح یا حسن احادیث میں وعید یا لعن یا فسق وارد ہے اور انہیں ان کبائر کی طرف ضم کیا جائے جن پر قرآن اور احادیث صحاح وحسان میں تنصیص وارد ہے تو جتنا بھی اسکا مجموع بنے ان کی تعداد ظاہر ہو سکتی ہے

میں نے یہ کام شروع کیا ہوا ہے اللہ تعالیٰ کے کرم و مِنّت سے اعانت کا طلبگار ہوں، حلیمی المنہاج میں لکھتے ہیں کوئی گناہ نہیں مگر اس میں صغیرہ بھی ہے اور کبیرہ بھی، کبھی صغیرہ کسی قرینہ کے باعث کبیرہ بن جاتا ہے اور کبھی کبیرہ فاحشہ بن جاتا ہے البتہ کفر باللہ افحش الکبائر ہے، اس کی نوع سے صغیرہ کفر کا وجود نہیں بقول ابن حجر اس کے باوجود وہ فاحش اور افحش کی طرف منقسم ہے پھر حلیمی نے اپنی کہی بات کے مصداق کے بطور مثالیں ذکر کیں تو ثانی جیسے قتلِ نفس بغیر حق کہ یہ کبیرہ ہے تو اگر اصلاً یا فرعاً یا رشتہ دار کو یا محرم کو یا حرم میں یا حرمت والے ماہ میں قتل کیا تو اس کا یہ فعل فاحشہ بن جائے گا، اسی طرح زنا کبیرہ گناہ ہے لیکن پڑوسی کی بیوی کے ساتھ یا رشتہ دار خاتون یا محرم یا ماہِ رمضان میں یا حرم میں زنا کیا تو یہ فاحشہ بنا، اسی طرح شراب پینا کبیرہ گناہ ہے لیکن اگر رمضان کے مہینہ میں دن دیہاڑے یا حرم میں یا علی الاعلان پی تو یہ فاحشہ ہوا، اول مثلاً اجنبیہ کے ساتھ لیٹنا صغیرہ گناہ ہے لیکن والد کی بیوی، بہو یا رشتہ دار کے ساتھ ایسا کیا تو یہ کبیرہ گناہ کے حکم میں ہوا اسی طرح نصاب سے کم مال کی چوری صغیرہ گناہ ہے لیکن اگر مالک کے پاس بس یہی کچھ تھا اور اس کے عدم نے اسے نہایت مفلس وکمزور بنا دیا تو یہ کبیرہ بنا، تو اس قسم کی مثالوں میں طوالتِ بیان کی ان میں سے کثیر قابلِ تعقب ہے لیکن بہر حال یہ اچھا منہج ہے جس کے معتبر ہونے میں حرج نہیں اس کا مدار مفسدت کی شدت اور خفت پر ہے

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں قتلِ نفس کی تعظیم بارے آمدہ کتاب میں بات ہو گی جبکہ سحر پر کتاب الطب کے آخر میں بحث

گزری ہے اسی طرح یتیم کا مال کھانے بارے کتاب الوصایا میں ذکر گزرا، سودخوری کا کتاب البیوع میں اور میدانِ جنگ سے فرار کا کتاب الجہاد میں ذکر گزرا، یہاں قذفِ محصنات کا ذکر ہوا ہے قاضی ابوسعید ہروی نے ادب القضاء میں لکھا ہے کہ غصبِ مال کے کبیرہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ حدِ نصاب تک پہنچتا ہو یہی چوری وغیرہ میں مطرد ہے، ایک جماعت نے اس ضمن میں اطلاق سے کام لیا، یہ مالِ یتیم کے اکل اور سب انواعِ جنایات میں مطرد ہے۔

- 45 باب قَذْفِ الْعَبِيدِ (غلاموں پر تہمت)

عبید کے ساتھ تعبیر لفظِ حدیث کی اتباع میں کیا اس بارے غلام ولونڈی دونوں کا حکم ایک جیسا ہے، لفظِ ترجمہ سے مراد مفعول کیلئے اضافت ہے اسکی دلیل جو حدیثِ باب میں متضمن ہے، اضافت للفاعل مراد ہونا بھی محتمل ہے اس میں حکم یہ ہے کہ غلام اگر جھوٹی تہمت لگائے تو اس پر آزاد کی سزا کا نصف ہے مرد ہو یا عورت، یہ جمہور کا قول ہے عمر بن عبد العزیز، زہری، ایک چھوٹا سا گروہ، اوزاعی اور اہلِ ظاہر سے منقول ہے کہ اس کی حد اسی ضربیں ہیں، ان کے ابن حزم نے جمہور کی موافقت کی۔

- 6858حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ غَزْوَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْقَاسِمِ ﷺ يَقُولُ مَنْ قَذَفَ مَمْلُوكَهُ وَهُوَ بَرِيءٌ مِمَّا قَالَ جُلِدَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ كَمَا قَالَ

ترجمہ:ابوہریرہؓ کہتے ہیں میں نے ابوالقاسم ﷺ سے سنا فرماتے تھے جس نے اپنے غلام پہ تہمت لگائی اور وہ اس سے بری ہے تو اسے (یعنی آقا) کو قیامت کے دن درے لگائے جائیں گے الا یہ کہ وہ ویسا ہی ہو جیسا کہ اس نے کہا تھا۔

ابن ابونعیم سے ابن عبد الرحمٰن اور یحی سے قطان مراد ہیں۔(من قذف مملوكه) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (من قذف عبده بشیء)۔ (وهو بریء الخ) یہ جملہ حالیہ ہے۔(جلد یوم الخ)نسائی کی روایت میں ہے: (أقام علیه الحد یوم القیامة) ابن عمرؓ کی حدیث سے یہ الفاظ نقل کئے: (من قذف مملوكه كان لله فی ظهره حَدٌّ یوم القیامة إن شاء أخذه وإن شاء عفا عنه) (یعنی جس نے اپنے مملوک پر تہمت لگائی تو روزِ قیامت اللہ اسکی پشت میں حد لگائے گا یا چاہے تو معاف کردے) مہلب کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اگر آزاد نے غلام پر تہمت لگائی تو اس پر حد واجب نہیں، یہ حدیث اس پر دال ہے کیونکہ اگر آقا پر دنیا میں اپنے غلام پر جھوٹی تہمت کی پاداش میں حد واجب ہوتی تو اس کا ذکر کرتے جیسے آخرت کی نسبت سے کیا، آخرت کے ساتھ اسے اسلئے خاص کیا تا کہ احرار کی مملوکوں سے تمیز ہو، آخرت میں ان کی ملک زائل ہو جائے گی اور وہ برابر ہوں گے اور ہر ایک سے اس کی زیادتی کا بدلہ لیا جائے گا الا یہ کہ مظلوم معاف کردے، وہاں مفاضلت کا معیار تقوی ہی ہوگا، بقول ابن حجر اسے بالا جماع قرار دینا محلِ نظر ہے کیونکہ عبد الرزاق نے معمر عن ایوب عن نافع سے نقل کیا کہ ابن عمرؓ سے ایسے شخص کی بابت سوال ہوا جو کسی کی ام ولد (یعنی صاحبِ اولاد لونڈی) پر تہمت لگائے تو کہا: (يُضرَبُ الحدَّ صاغرا) (یعنی اسے ذلیل کر کے۔یعنی سرِ عام۔حد لگائی جائے) اس کی سند صحیح ہے، حسن اور اہل ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں، ابن منذر کہتے ہیں ام ولد پر قذف کے مرتکب کے بارہ میں اختلاف ہے

تو مالک اور ایک جماعت نے کہا اس میں حد واجب ہے، یہی آقا کی موت کے بعد شافعی کے قول کا قیاس ہے اسی طرح ہر جس نے کہا کہ وہ آقا کے مرنے پر آزاد ہو جائے گی، حسن بصری سے منقول ہے کہ وہ ام ولد کے قاذف پر کوئی حد نہ سمجھتے تھے! مالک اور شافعی نے کہا جس نے کسی آزاد پر اسے غلام سمجھتے ہوئے تہمت لگائی اس پر حد واجب ہوئی۔

اس حدیث کو مسلم نے (الأیمان و النذور) ابوداؤد نے (الأدب) ترمذی نے (البر) اور نسائی نے (الرجم) میں تخریج کیا۔

- 46 باب هَلْ يَأْمُرُ الإِمَامُ رَجُلاً فَيَضْرِبُ الْحَدَّ غَائِبًا عَنْهُ (حاکم کا کسی کو حد کے نفاذ کیلئے کسی جگہ بھیجنا)

وَقَدْ فَعَلَهُ عُمَرُ (حضرت عمر نے یہ کیا)

اس ترجمہ پر کلام گزری اور اس بابت بحث بھی کہ کیا یہ مکروہ ہے یا نہیں؟۔ (وقد فعله عمر) یہ تعلیق صرف کشمیہنی کے نسخہ میں ہے یہ حضرت عمرؓ سے متعدد آثار میں ثابت ہے، ان میں جو سعید بن منصور نے بسندِ صحیح نقل کیا کہ انہوں نے اپنے عامل کو خط میں لکھا اگر وہ پھر کرے تو اسے حد مارو، اس کا ایک طویل قصہ کے اثناء ذکر ہوا۔

6859و - 6860حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ قَالاَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ أَنْشُدُكَ اللَّهَ إِلاَّ قَضَيْتَ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَامَ خَصْمُهُ وَكَانَ أَفْقَهَ مِنْهُ فَقَالَ صَدَقَ اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأْذَنْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ قُلْ فَقَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا فِي أَهْلِ هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَخَادِمٍ وَإِنِّي سَأَلْتُ رِجَالاً مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيبَ عَامٍ وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجْمَ فَقَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ الْمِائَةُ وَالْخَادِمُ رَدٌّ عَلَيْكَ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَيَا أُنَيْسُ اغْدُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَسَلْهَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا . (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

حدیث 6859أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6835، 7193 6842، 7258، 7260، - 7278 حدیث 6860 أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6828، 6831، 6836، 6843، 7194، 7259، - 7279

شیخِ بخاری محمد فریابی ہیں جیسا کہ ابونعیم نے مستخرج میں جزم کیا۔ (عن عبيد الله الخ) اسماعیلی کی عباس بن ولید نرسی عن ابن عیینہ کے طریق سے روایت میں ہے کہ زہری نے کہا میں سمجھتا ہوں کہ کافی علم حاصل کر چکا ہوں مگر جب عبید اللہ سے ملا تو گویا (كأنما كنت أفَجِّرُ به بحرا) (یعنی انہیں سمندر کی مانند رواں پایا) آگے یہی حدیث ذکر کی، اس میں ایماء ہے کہ حدیثِ ہذا تاماً انہی سے اخذ کی ہے، عبید اللہ اہلِ مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ہیں۔

خاتمه

کتاب الحدود (103) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (79) موصول اور بقیہ متابعات اور معلقات ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (62) ہے، سوائے آٹھ احادیث کے باقی سب متفق علیہ ہیں، اس میں بیس آثارِ صحابہ ومن بعدہم بھی ہیں، ان میں سے بعض مرفوع احادیث کے ضمن میں ہیں مثلا ابن عباسؓ کا یہ قول: (ينزع نور الإيمان من الزاني) اور جیسے حضرت عمرؓ کے مخنثین کے اخراج کا ذکر اور جیسے حباب بن منذر کی کلام (سقیفہ بنی ساعدہ کے اجتماع کے ذکر کے ضمن میں)۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

- 87 كتاب الديات (دیت کے مسائل)

- 1باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ ﴾

(مومن کے قتلِ عمد کی سزا)

دیات یائے مخفف کے ساتھ دیۃ کی جمع جیسے عدۃ/عدات، اس کی اصل وَدْيَةٌ ہے، تم کہو گے: (وَدَى القتيلَ، يَدِيُه) جب مقتول کے ولی کو اس کی دیت ادا کرے یعنی اسکے نفس کے بالمقابل جو مال دیا، تسمیۃً بالمصدر دیت کہا گیا اور اس کی فاء محذوف اور ہاء عوض ہے، فعلِ امر (دِ) ہے، بخاری نے اس ترجمہ کے تحت قصاص سے متعلق احادیث نقل کیں کیونکہ ہر جس میں قصاص واجب ہے اس میں مال کے بدلے معاف کر دینا جائز ہے تو دیت اشمل ہوگی، دیگر محدثین نے اس کتاب کا عنوان (كتاب القصاص) رکھا اور اس کے تحت دیات داخل کیں اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ فی العمد قصاص ہی اصل ہے۔

(وقول الله ومن يقتل الخ) سب کے ہاں یہی ہے لیکن ابوذر اور نسفی کے ہاں پہلی واو ساقط ہے، اس آیت میں مومن کو عمداً قتل کرنے والے کیلئے شدید وعید ہے، تفسیر سورۃ الفرقان میں ابن عباسؓ وغیرہ سے اس بارے اثر گزرا اور اس اختلاف کا بیان کہ آیا قاتل کو حقِ توبہ حاصل ہے، اسماعیل قاضی نے احکام القرآن میں حسن سند کے ساتھ نقل کیا کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو انصارؓ و مہاجرینؓ نے کہا: (وجبت) حتی کہ یہ آیت نازل ہوئی: (اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ)[النساء: ۱۱۶] بقول ابن حجر اسی پر تحویل کرتے ہوئے اہلِ سنت نے موقف اختیار کیا کہ قاتل اللہ کی مشیت کے تحت ہے، اس کی تائید متفق علیہ حدیثِ عبادہؓ سے ہوتی ہے جس میں قتل و زنا وغیرہما کے ذکر کے بعد ہے: (ومن أصاب من ذلك شيئا فأمرُهٗ إلى الله إن شاء عاقبَهٗ و إن شاء عَفَا عنه) مزید اس شخص کے قصہ سے ہوتی ہے جس نے ننانوے قتل کئے پھر ایک اور کر دیا جس کا ذکر احادیث الانبیاء کے بابِ بنی اسرائیل میں گزرا۔

- 6861حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُرَحْبِيلَ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ قَالَ أَنْ تَدْعُوَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تُزَانِيَ بِحَلِيلَةِ جَارِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ تَصْدِيقَهَا ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ﴾ الْآيَةَ

.أطرافه 4477، 4761، 6001، 6811، 7520، - 7532 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۳۶)

اس کی باب (إثم الزناة) میں مفصل شرح گزری، قوله (أن تقتل ولدك) کی بابت کرمانی کہتے ہیں اس کا کوئی مفہوم

نہیں کیونکہ قتل (کسی کا بھی ہو) مطلقاً ہی اعظم ہے بقول ابن حجر یہ بات ممتنع نہیں کہ کوئی گناہ کسی اور سے اعظم ہو اور اس کی بعض جزئیات بعض سے اعظم ہوں پھر کرمانی نے لکھا اس کے اعظم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قتل کے ساتھ اس اعتقاد کا (فقدان اور) ضعف بھی جمع ہوا کہ اللہ رزاق ہے۔

- 6862حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَامًا

.طرفه - 6863

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اکرم نے فرمایا مومن اپنے دین کی طرف سے ہمیشہ کشادگی میں رہتا ہے جب تک کہ خون ناحق نہیں کرتا۔

سب کے ہاں شیخِ بخاری غیر منسوب مذکور ہیں، جیانی نے بھی اپنی تقیید میں نسبت ذکر نہیں کی اور نہ کلاباذی نے توجہ دی، مقدمہ میں میں نے ذکر کیا تھا کہ یہ علی بن جعد ہیں کیونکہ علی بن مدینی نے اسحاق بن سعید کا زمانہ نہیں پایا۔ (لا) کشمیہنی کے نسخہ میں (لن) ہے۔ (من دینہ) اکثر کے ہاں دال کی زیر کے ساتھ ہی ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (من ذنبہ) ہے، اول کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا دین اس پر تنگ کر دیا جائے تو اس میں مومن کے قتلِ عمد پر اِشعار بالوعید ہے اور یہ وہ وعید جس کے ساتھ کافر کو متوعَد کیا گیا جب کہ ثانی کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنے گناہ کے سبب تنگی میں پڑ جاتا ہے تو اس میں اس سے اس ضیقِ مذکور میں استمرار کے مدنظر استبعادِ عفو کا اشارہ ہے! بقول ابن عربی دین میں فسحہ سے مراد اعمالِ صالحہ کی وسعت مگر جب قتل پیش کیا گیا تو وہ تنگیِ داماں کا شکار ہوئے کہ اس کے وِزر پر پورا نہ اتر سکے (یعنی قتل اتنا بڑا گناہ ہے کہ سب صالح اعمال پر حاوی ہو جائے) فسحۃ فی الذنب توبہ کے ساتھ قبولِ غفران ہے لیکن اگر قتل سرزد ہو تو قبولیت مرتفع ہو جاتی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے ابن عمرؓ کی رائے پر کہ قاتل کی توبہ قبول نہیں، اسے مفسر کیا۔

(مالم یصب دما حراما) اسماعیل قاضی کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (ما لم یتندَّ بدمِ حرام) یتند کا معنی اِصابۃ ہے (یعنی پہنچنا/مستفید ہونا) یہ شدتِ مخالطت سے کنایہ ہے چاہے قلیل ہی ہو! طبرانی نے معجم کبیر میں ثقہ رواۃ کی سند کے ساتھ ابن مسعودؓ سے ابن عمرؓ کی حدیث کے مثل ان پر موقوفاً نقل کیا، البتہ اس میں انقطاع ہے، آخر میں یہ الفاظ مزاد کئے: (فإذا أصاب دما حراما نزع منه الحياء) پھر اسے احمد بن یعقوب مسعودی کوفی سے اسحاق بن سعید جو سابق سند کے راوی ہیں، کے حوالے سے ابن عمرؓ تک اسی سند کے ساتھ وارد کیا۔

(إن من ورطات الخ) واو اور راء کی زبر کے ساتھ، ابن مالک نے نقل کیا کہ روایت میں راء کے سکون کے ساتھ مقید ہے مگر درست تحریک ہے، یہ ورطۃ کی جمع ہے جو ہلاکت ہے، کہا جاتا ہے: (وقع فلان فی ورطة) یعنی ایسی شئ میں واقع ہوا جس سے خلاصی نہیں پا سکتا، حدیث میں اس جملہ کے ساتھ اسے مفسر کیا گیا ہے: (التی لا مخرج الخ)۔ (سفك الدم) یعنی خون بہانا، مراد قتل ہے جیسے بھی کیا جائے (یعنی لازما نہیں کہ خون بہا کر قتل کیا جائے) لیکن چونکہ اصل یہی ہے (اور عام و اکثر قتل ایسے ہی تھے

) تو اس کے ساتھ تعبیر کیا۔ (بغير حله) ابونعیم کی روایت میں: (بغير حقه) ہے، یہ آیت کے لفظ کے موافق ہے، کیا ابن عمرؓ پر یہ موقوف کسی مرفوع سے منتزع ہے؟ تو گویا وہ اس بات کہ قاتل فسحہ میں نہیں ہوتا، سے سمجھے کہ اس نے اپنے آپ کو تباہ و برباد کر دیا، اسماعیلی کا دعوی ہے کہ یہ دوسری روایت غلط ہے، اس کی وجہ بیان نہیں کی، میرا خیال ہے احمد بن یعقوب کے اس ساتھ منفرد ہونے کی جہت سے یہ بات کہی، اسے اسحاق بن سعید سے ابونضر ہاشم بن قاسم اور محمد بن کناسہ وغیرہما نے لفظِ اول کے ساتھ روایت کیا ہے! ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ ناحق قتلِ عمد کرنے والے سے کہا تھا: (تَزَوَّدْ من الماء البارد فإنك لا تدخل الجنة) (اب ٹھنڈا پانی اپنے ساتھ لے لینا [بطورِ زجر یہ بات کہی، یعنی قیامت کے دن تمہیں یہ نہ ملے گا] کیونکہ تم جنت میں داخل نہ ہو گے) ترمذی نے عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کیا: (زوال الدنيا كُلِّها أهون على الله مِن قَتْلِ رجلٍ مسلم) (یعنی اللہ پر پوری دنیا کا زوال آسان ہے بنسبت ایک مسلمان کو قتل کرنے سے) ترمذی نے اسے حسن قرار دیا بقول ابن حجر نسائی نے اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لَقتلُ المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا) ابن عربی لکھتے ہیں جانور کو ناحق قتل کرنے سے نہی ثابت اور اس پر وعید مذکور ہے تو یہ تو ایک آدمی کا قتل ہے پھر مسلمان کا؟ پھر ایک نیک اور متقی کا؟

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 6863حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ يَعْقُوبَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ إِنَّ مِنْ وَرَطَاتِ الْأُمُورِ الَّتِي لَا مَخْرَجَ لِمَنْ أَوْقَعَ نَفْسَهُ فِيهَا سَفْكَ الدَّمِ الْحَرَامِ بِغَيْرِ حِلِّهِ

طرفه - 6862 (سابقه).

یہ سند ثلاثیات کے ساتھ ملتحق ہے جو صحیح بخاری کی رواۃ کی تعداد کے لحاظ سے اعلی ترین اسنادیں ہیں یہ بھی انہی کے حکم میں ہے کیونکہ اعمش تابعی ہیں اگرچہ اس حدیث کو ایک اور تابعی سے روایت کیا ہے، اس تابعی نے آنجناب کا زمانہ پایا ہے اگرچہ صحبت و رؤیت سے بہرہ ور نہ ہو سکے۔

- 6864حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ فِي الدِّمَاءِ

طرفه - 6533 (یعنی روزِ قیامت سب سے پہلے قتل کے معاملات کا فیصلہ ہوگا)

(عن أبي وائل عن عبدالله) اواخر الرقاق کے باب (القصاص يوم القيامة) میں حفص بن غیاث عن اعمش حدثنی شقیق سے جو یہی ابو وائل ہیں، گزرا: (قال سمعت عبدالله) یہ ابن مسعود ہیں۔ (أول ما يقضي الخ) مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ اعمش سے (يوم القيامة) بھی نقل کیا، اس کی سابق الذکر باب میں شرح کی ہے اور اس کے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث کے مابین تطبیق بھی ذکر کی تھی: (أول ما يُحَاسَبُ به العبد الصلاة) یہاں یہ تنبیہ کرتا ہوں کہ نسائی نے دونوں کو ایک حدیث میں تخریج کیا ہے اسے انہوں نے ابو وائل عن ابن مسعودؓ سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أول ما يحاسب به

العبد الصلاة وأول ما يُقضىٰ بين الناس فى الدماء)، (ما) اس حدیث میں موصولہ ہے اور یہ موصولِ حرفی ہے اور جار محذوف کے ساتھ متعلق ہے ای (أول القضاء يوم القيامة القضاء فى الدماء) یعنی دماء سے متعلق امور و معاملات، اس سے اس کی عظمت ظاہر ہوئی کیونکہ ابتداء اہم سے کی جاتی ہے، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ (قیامت کے روز) قضاء صرف انسانوں (اور جنوں) کے ساتھ مختص ہے بہائم کا اس میں کوئی مدخل نہیں، مگر یہ غلط ہے کیونکہ اس سے فقط لوگوں کے درمیان قضاء کی اولیت ثابت ہوتی ہے اس کے بعد مثلا بہائم کے مابین قضاء ہونے کی نفی اس میں موجود نہیں۔

- 6865حَدَّثَنَا عَبْدَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَدِيٍّ حَدَّثَهُ أَنَّ الْمِقْدَادَ بْنَ عَمْرٍو الْكِنْدِيَّ حَلِيفَ بَنِي زُهْرَةَ حَدَّثَهُ وَكَانَ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ لَقِيتُ كَافِرًا فَاقْتَتَلْنَا فَضَرَبَ يَدِي بِالسَّيْفِ فَقَطَعَهَا ثُمَّ لَاذَ بِشَجَرَةٍ وَقَالَ أَسْلَمْتُ لِلَّهِ آقْتُلُهُ بَعْدَ أَنْ قَالَهَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَقْتُلْهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّهُ طَرَحَ إِحْدَى يَدَيَّ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ مَا قَطَعَهَا آقْتُلُهُ قَالَ لَا تَقْتُلْهُ فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ وَأَنْتَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ الَّتِي قَالَ

.طرفه - 4019 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۶۴)

شیخ بخاری کا نام عبداللہ بن عثمان ہے جو ابن مبارک سے راوی ہیں، یونس سے ابن یزید، عطاء بن یزید سے لیثی اور عبیداللہ سے مراد ابن عدی یعنی ابن الجبار نوفلی ہیں یہ عہدِ نبوی کے مدرک ہیں، اس کا بیان مناقبِ عثمان میں گزرا، مقداد بن عمرو مقداد بن اسود کے ساتھ معروف تھے۔

(إن لقيت) اکثر کے ہاں یہی صیغۂ شرط کے ساتھ ہے ابوذر کے نسخہ میں ہے: (إني لقيت كافرا فاقتتلنا فضرب يدي فقطعها) اس کا ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ یہ واقع ہوا جب کہ نفس الامر اس کے برخلاف ہے، مقداد نے دراصل اس کے حکم کے بابت استفسار کیا کہ اگر ایسا ہو! غزوہ بدر کے باب میں یہ ان الفاظ کے ساتھ گزری: (أ رأيت إن لقيت رجلا من الكفار) یہ اکثر کی روایت کی مؤید ہے۔ (بشجرة) یہ بطورِ مثال کہا۔ (فإنه بمنزلتك) کرمانی کہتے ہیں قتل ایک کے دوسرے کی منزلت و مرتبہ میں ہونے کا سبب نہیں لیکن نحاۃ کے نزدیک مؤول بالاخبار ہے ای: (هو سبب إخباري لك بذلك) جب کہ بیانیین (یعنی علمائے بلاغت) کے نزدیک مراد اس کا لازم ہے جیسے کہا جائے: (يباح دمك إن عصيت) (یعنی اگر نافرمانی کی تو تمہارا خون مباح ہوگا)۔

(وأنت بمنزلته قبل الخ) بقولِ خطابی اس کا معنی یہ ہے کہ کافر اپنے اسلام سے قبل بحکم الدین مباح الدم ہے اسلام قبول کر کے مسلمان کی مانند مصان الدم (یعنی محفوظ خون یعنی جان والا) ہو جائے گا اگر اس کے بعد کوئی مسلمان اسے قتل کر ڈالے تو اس کا خون بحق القصاص مباح ہوا جیسے قبل ازیں اس کا بحق الدین تھا، مراد کفر میں اس کا الحاق نہیں جیسے خوارج کا عقیدہ ہے کہ کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرنے کی صورت میں مسلمان کافر ہو جاتا ہے اس کا حاصل اختلافِ ماخذ کے ساتھ اتحادِ منزلتین ہے تو اول یہ کہ وہ تمہاری مثل ہے صیانتِ دم میں، دوم یہ کہ تم اب اس کی مثل ہو ہدر میں (یعنی جس کے خون کی کوئی دیت یا قصاص نہ ہو) ابن تین نے داؤدی سے

نقل کیا کہ اس کا معنی ہے تم قاتل بن چکے ہو جیسا کہ وہ تھا، کہتے ہیں یہ معاریضِ کلام میں سے ہے کیونکہ ظاہرِ لفظ کے ساتھ اِغلاظ مراد ہے نہ کہ اس کا باطن! مراد یہ کہ دونوں قاتل ہیں، یہ مراد نہیں کہ وہ اسے قتل کرنے کے باعث کافر ہو گیا، ابن بطال نے مہلب سے اس کا یہ معنی نقل کیا کہ تم اس کے قتلِ عمد کے ارادہ کی وجہ سے آثم ہو جاؤ گے جیسا کہ وہ تمہارے قتل کے ارادہ کے باعث آثم تھا تو تم دونوں عصیان کی ایک جیسی حالت میں ہو، بعض نے کہا معنی یہ ہے کہ تم اس کے ہاں حلال الدم ہوا اپنے قبولِ اسلام سے قبل اور تم اس کی مثل تھے کفر میں جیسے وہ تمہارے ہاں قبل ازیں حلال الدم تھا، بعض نے کہا معنی یہ کہ وہ شہادتِ توحید کے ساتھ مغفور لہ ہے جیسے تم بدر میں حاضر ہونے کی وجہ سے مغفور ہو، ابن بطال نے ابن قصار سے یہ ہی نقل کیا کہ تم اس کی منزلت میں ہو یعنی اباحتِ دم میں اور اس سے در اصل مراد اس کے قتل سے ان کا زجر و ردع ہے، یہ نہیں کہ کافر اگر کہے میں مسلمان ہوا تو اس کا قتل حرام ہو جائے گا، تعاقب کیا گیا کہ کافر مباح الدم ہے اور مسلمان جس نے اسے قتل کیا اگر اس کا تعمد نہ کیا ہو اور یہ بھی نہ جانتا ہو کہ وہ مسلمان ہے، غلط فہمی میں اگر سے قتل کر دیا تو اباحتِ دم میں وہ اس کی منزلت میں نہ ہو گا، قاضی عیاض کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ وہ مخالفتِ حق اور ارتکابِ اثم میں اس جیسا ہو جائے گا اگرچہ نوعیت کا فرق ہے کہ دونوں میں سے ایک کفر اور دوسری معصیت ہے

بعض نے کہا مراد یہ کہ اگر تم نے اس کے قتل کو حلال جانتے ہوئے اسے قتل کیا تو تم کفر میں اس کے مثل ہو جاؤ گے، بعض نے کہا مثلیت سے مراد یہ کہ وہ اب شہادتِ توحید کے باعث مغفور لہ ہے اور تم شہودِ بدر کے باعث مغفور ہو، ابن تین نے داؤدی سے یہ بھی نقل کیا کہ اس کی تفسیر آخرِ باب کی ابن عباسؓ کی حدیث کرتی ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ اندر سے مومن ہو جو اپنے ایمان کو چھپائے ہوئے تھا کیونکہ قومِ کفار کے ساتھ رہائش پذیر تھا جو اس پر غالب تھے تو اگر تم نے اسے قتل کر دیا تو تم شک میں ہو گے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں یہ قتلِ عمد ہے یا قتلِ خطا؟ جیسا کہ وہ بھی مشکوک الایمان تھا کہ ممکن ہے اس نے اپنا ایمان چھپایا ہوا ہو، پھر کہا پھر کیسے اس نے ایک مومن کا ہاتھ کاٹ دیا جب کہ اندر سے وہ صاحبِ ایمان تھا؟ جواب یہ ہے کہ ایسا اس نے دفاع کرتے ہوئے کیا کیونکہ مقابل اس کی جان کے درپے تھا تو اس کے لئے یہ جائز ٹھہرا جیسے مومن کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے قتل کے درپے سے اپنے آپ کا دفاع کرے اگرچہ اس کے نتیجہ میں وہ دوسرا شخص قتل ہو جائے، اب اس کا خون بدر ہو گا تو اسی لئے نبی اکرم نے مقدادؓ کے ہاتھ کا قصاص نہ لیا کیونکہ اس نے متاولا اسے کاٹا تھا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس کلام پر کئی مواخذات ہیں، ایک دو قصوں کے درمیان بتکلف جمع کر دیا حالانکہ دونوں کا باہمی فرق ہے حدیثِ ابن عباسؓ پر تو قصہِ اسامہ منطبق ہوتا ہے جو آمدہ باب میں مذکور ہے جب ایک شخص کو قتل کرنے کے ارادہ سے حملہ کیا تو وہ بول اٹھا میں مسلمان ہوں مگر اس کے باوجود اسے قتل کر دیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ قتل ہونے سے بچنے کے لئے اس نے بہانہ کیا ہے جب کہ وہ دراصل مسلمان ہی تھا، مقداد کے لئے بھی اس کا نحو واقع ہوا جیسا کہ آگے اس کی تبیین کروں گا

قطعِ ید کی بات تو انہوں نے بطورِ مثال کہی تھی، جواب اس کے قتل سے نہی کو متضمن تھا کیونکہ اس نے اسلام ظاہر کیا لہذا اس کا خون محفوظ ہے اور اسلام سے قبل جو کچھ اس واقع ہوا وہ اتفاقاً ہوا، ان مواخذات میں سے یہ بھی کہ استشکال کا ذکر کردہ ان کا حل محلِ نظر ہے کیونکہ اس کے لئے ممکن تھا کہ بالقول دفاع کر لیتا کہ مثلاً مسلمان کو اپنے اوپر حملہ آور دیکھ کر کہتا بھئی میں مسلمان ہوں یہ نہیں کہ ایسا کر لینے کی قدرت اور موقع کے باوجود اس کا ہاتھ کاٹنے میں مبادرت کرتا، اسکے ساتھ صرف (أَسْلَمْتُ لِلّٰهِ) کہنے والے کی صحتِ اسلام پر بھی

استدلال کیا گیا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ کہنا اس سے رک جانے میں کافی ہے علاوہ ازیں اسکے بعض طرق میں وارد ہے کہ اس نے (لا إله إلا الله) کہا تھا، یہ مسلم کے ہاں معمر عن زہری کی روایت ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ متوقع طور پر پیش آمدہ مسائل جو ابھی وقوع پذیر نہیں ہوئے، کے بارہ میں سوال کیا جا سکتا ہے اس ترجیح پر بناء کرتے ہوتے جس کا ذکر گزرا، بعض سلف سے جو اس کی کراہت منقول ہے وہ نادر الوقوع پر محمول ہے لیکن جس کا وقوع عادۃً ممکن ہو تو اس بارے سوال کرنا مشروع ہے تا کہ علم میں ہو۔

- 6866 وَقَالَ حَبِيبُ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ عَنْ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِلْمِقْدَادِ إِذَا كَانَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ يُخْفِي إِيمَانَهُ مَعَ قَوْمٍ كُفَّارٍ فَأَظْهَرَ إِيمَانَهُ فَقَتَلْتَهُ فَكَذَلِكَ كُنْتَ أَنْتَ تُخْفِي إِيمَانَكَ بِمَكَّةَ مِنْ قَبْلُ

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے مقدادؓ سے فرمایا جب کافروں کے ساتھ مومن آدمی اپنا ایمان چھپائے ہوئے ہو اور پھر اس نے اپنے ایمان کو ظاہر کر دیا اور تم نے اسے قتل کر دیا تو (یہ درست نہیں یہ تو بہت بڑا گناہ ہے اور اے مقداد!) مکہ میں پہلے تم بھی تو اسی طرح اپنا ایمان چھپائے ہوئے تھے۔

شیخِ بخاری کوفی قصاب ہیں جن کے والد کا نام معلوم نہ ہو سکا، اس تعلیق کو بزار نے اور الافراد میں دارقطنی نے اور الکبیر میں طبرانی نے ابوبکر بن علی بن عطاء والد محمد بن ابوبکر مقدمی کے حوالے کے ساتھ حبیب سے موصول کیا اس کے شروع میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک سریہ بھیجا جس میں مقداد بھی شامل تھے جب مطلوبہ جگہ پہنچے تو وہاں کے لوگ ادھر ادھر ہو گئے مگر ایک ایسا شخص وہیں رہا جس کے پاس مالِ کثیر تھا اس نے کہا: (لا إله إلا الله) مگر مقدادؓ نے لپک کر اسے قتل کر ڈالا، اس میں ہے کہ اس کا ذکر نبی اکرم سے کیا تو ان سے فرمایا اے مقداد تم نے ایسے شخص کو قتل کر ڈالا جس نے لا الہ الا اللہ کہا؟ تم لا الہ الا اللہ کا کیا کرو گے؟ تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی: (يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا ضَرَبْتُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَتَبَيَّنُوْا) تو نبی اکرم نے ان سے کہا وہ ایسا شخص تھا جو اپنے ایمان کو چھپائے ہوئے تھا، بقول دارقطنی حبیب اس کے ساتھ متفرد ہیں ان سے راوی ابوبکر بھی متفرد ہیں بقول ابن حجر ابوبکر کی سفیان ثوری نے متابعت کی ہے البتہ مرسلاً نقل کیا، اسے ابن ابوشیبہ نے وکیع عنہ سے تخریج کیا، اسے طبری نے ابواسحاق فزاری عن ثوری سے اسی طرح تخریج کیا ہے، وکیع کے اپنے سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے یہ الفاظ ہیں: (خرج المقداد بن الأسود في سرية) تو بالاختصار (فنزلت) تک حدیث نقل کی، معلق خبر ذکر نہیں کی، اس قصہ کی طرف تفسیر سورۃ النساء میں بھی اشارہ گزرا ہے اور وہاں اس آیت کے شانِ نزول کی بابت اختلاف اور تطبیق بھی ذکر کی تھی۔

- 2 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا ﴾ (انسانیت کا احیاء)

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَنْ حَرَّمَ قَتْلَهَا إِلَّا بِحَقٍّ حَيِيَ النَّاسُ مِنْهُ جَمِيعًا (ابن عباس کا قول ہے کہ [اس کا معنی ہے] جس نے [اپنے پہ] خونِ ناحق کو محرم کیا مگر حق کے ساتھ تو گویا سب لوگ اس سے زندہ و مامون رہے)

(قال ابن عباس من حرم الخ) اسے ابن ابوحاتم نے موصول کیا، اس کا بیان تفسیر سورۃ المائدہ میں گزرا، مغلطائی نے

اسے وکیع عن سفیان عن خصیف عن مجاہد عن ابن عباسؓ سے نقل کیا، اعتراض کیا گیا کہ خصیف ضعیف ہیں، یہ ساقط اعتراض ہے کیونکہ غیرِ خصیف کے طریق سے بھی یہ مروی ہے، آیت سے اس کا ابتدائی حصہ مراد ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا قول: (أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) [المائدة: ۳۲] اسی پر پہلی حدیثِ باب منطبق ہے یعنی اس کا جملہ: (إلا كان على ابن آدم الأول كِفلٌ منها)، دیگر سبھی احادیثِ باب تعظیمِ قتل پر مشتمل ہیں، یہ بارہ احادیث ہیں بقول ابن بطال ان میں امرِ قتل کی تغلیظ اور اس سے زجر میں مبالغہ ہے! کہتے ہیں سلف نے قولہ: (قتل الناس جميعا و أحيا الخ) سے مراد میں اختلاف کیا ہے تو ایک گروہ نے کہا اس کا مفہوم تغلیظ وزر اور قتلِ مومن کی تعظیم ہے، اسے طبری نے حسن، مجاہد اور قتادہ سے نقل کیا، حسن کے الفاظ ہیں اگر تنہا شخص سے مقاتلہ کیا تو بھی آگ میں جائے گا جیسا کہ اگر تمام انسانیت کو قتل کیا، بعض نے کہا اس کا معنی ہے کہ تمام لوگ اس کے خصماء (خصم کی جمع یعنی جھگڑے کے فریق) ہیں، بعض نے یہ معنی کیا کہ مومن کے قتل کا قصاص اس کے ذمہ واجب ہے اسی کا مثل جو واجب ہوتا اگر وہ سب انسانوں کو قتل کر ڈالتا کیونکہ اس صورت میں بھی اسے تو ایک ہی دفعہ قتل ہونا تھا، اسے طبری نے زید بن اسلم سے نقل کیا، طبری نے اختیار کیا کہ تعظیمِ عقوبت اور شدتِ وعید مراد ہے اس طور کہ ایک کا اور سب کا قتل اللہ کے غضب کو آواز دینے اور اس کے عذاب کا سزاوار ہونے میں ایک برابر ہے اور اس کے مقابلہ میں جس نے کوئی قتل نہ کیا تو تمام لوگ اس سے زندہ رہے کہ سبھی اس سے سلامتی میں ہوئے

ابن تین نے نقل کیا کہ اس کا معنی ہے جس کے لئے قصاص واجب ہوا تو اس نے معاف کر دیا تو اسے اتنا اجر ملے گا جیسے اگر تمام انسانیت کا احیاء کیا ہو، بعض نے کہا مراد یہ ہے کہ تمام لوگوں پر اس کا شکر ادا کرنا واجب ہے گویا اس نے سب پر احسان کیا ہو، ابن بطال لکھتے یں اسے اس لئے اختیار کیا کیونکہ کوئی ایسا نفس موجود نہیں جس کا قتل عاجل ضرر کے لحاظ سے تمام نفوس کے قتل کے قائمقام ہو اور نہ کوئی ایسا جس کا احیاء عاجل نفع میں جمیع نفوس کے احیاء کے قائمقام ہو! بقول ابن حجر بعض متاخرین نے شقِ اول کو حضرت آدم کے پہلے بیٹے (یعنی قابیل) کے ساتھ خاص کیا ہے کیونکہ اسی نے قتل کی سنت ایجاد کی اور حرمتِ دماء کا ہتک کیا اور لوگوں کو یہ راہ سجھائی، یہ ضعیف ہے کیونکہ شروعِ آیت میں قولہ (مِنْ أجل ذلك) کے ساتھ اشارہ حضرت آدم کے دو بیٹوں کے قصہ کی طرف ہے تو اس سے دلالت ملی کہ بعد ازاں مذکور ان کے غیر کے ساتھ متعلق ہے تو ظاہرِ عموم پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

- 6867 حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا

.طرفاہ 3335، - 7321 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵، ص:۲۴)

سفیان سے مراد ثوری ہیں ابن عیینہ ہونا بھی محتمل ہے الاعتصام میں یہ حمیدی عن ابن عیینہ عن اعمش کے حوالے سے آ رہی ہے، عبداللہ بن مرہ خارجی کوفی ہیں سند میں تین تابعی ہیں اور تینوں کوفی ہیں۔ (لا تقتل نفس) حفص نے (ظلما) بھی مزاد کیا الاعتصام کی روایت میں ہے: (ليس من نفس تقتل ظلما)۔ (على ابن آدم الأول) اکثر کے نزدیک یہ قابیل ہے قاضی جمال الدین بن واصل نے اپنی تاریخ میں عکس کیا اور لکھا مقتول کا نام قابیل تھا اور یہ (نام) اسکے قبولِ قربان سے مشتق ہے، بعض نے کہا اس

کا نام قابن تھا بعض نے قبن کہا، اس طرف بدء الخلق کے باب (خلق آدم) میں اشارہ گزرا ہے، طبری نے ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ ان کا قصہ یہ تھا کہ اس زمانہ میں کوئی مسکین نہ تھا جس پر صدقہ کر دیا جاتا تو آدمی صدقہ کی چیز رکھ دیتا تو اگر آگ نازل ہو کر اسے کھا لیتی تو وہ قبول سمجھا جاتا وگرنہ نہیں، حسن سے منقول ہے کہ وہ حضرت آدم کی صلب سے نہ تھے بلکہ بنی اسرائیل سے ان کا تعلق تھا، اسے طبری نے نقل کیا، ابن ابو نجیح عن مجاہد سے نقل کیا کہ وہ حضرت آدم کے صلبی بیٹے تھے اور یہی مشہور ہے، اس کی تائید حدیثِ باب سے ہوتی ہے کیونکہ اس میں حضرت آدم کا اول بیٹا ہونے کے ساتھ متصف کیا گیا ہے، یہ بھی کہا گیا کہ وہ اور اس کا جڑواں جنت میں پیدا ہوئے تھے اور یہی تھے جو وہاں پیدا ہوئے اسی لئے اپنے بھائی ہابیل پر فخر کرتے ہوئے کہا تھا کہ ہم اولادِ جنت اور تم اولادِ زمین میں سے ہو، یہ بات ابن اسحاق نے المبتدا میں ذکر کی، حسن سے منقول ہے کہتے ہیں میرے لئے ذکر کیا گیا کہ ہابیل کی عمر قتل کے وقت بیس سال اور اس کے قاتل کی پچیس برس تھی، ہابیل کا معنی (هبة الله) (یعنی اللہ دتہ) ہے، ان کے قتل کے بعد حضرت آدم نہایت غمگین تھے تو حضرت شیث پیدا ہوئے جس کا معنی اللہ کا عطیہ ہے انہی سے اولادِ آدم پھیلی

ثعلبی کہتے ہیں مفسرین نے ذکر کیا ہے کہ حضرت حواؑ نے حضرت آدمؑ کیلئے چالیس نفوس کو بیس باریوں میں جنا (یعنی ہر دفعہ جوڑا جوڑا) سب سے پہلا جوڑا قابیل اور اس کی بہن اقلیما تھا جبکہ آخری عبد المغیث اور اس کی بہن امة المغیث تھے پھر ان کی وفات سے قبل ان کی آل واولاد کی تعداد چالیس ہزار ہوگئی تھی، طوفان نوح میں سبھی ہلاک ہو گئے ماسوائے ذریتِ نوح کے اور وہ حضرت شیث کی نسل سے تھے، اللہ تعالی نے فرمایا: (وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِين)[الصافات: ۷۷] کشتی میں ان کے ہمراہ اسی نفوس تھے انہی کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيل)[هود: ۴۰] اس کے باوجود صرف حضرت نوحؑ کی نسل ہی باقی رہی، آگے انہی سے نسل چلی اور جو تمام زمین میں پھیل گئے، اس بابت کچھ تفصیل احادیث الانبیاء کے ترجمہِ نوحؑ میں گزری۔

(كفل منها) الاعتصام میں زیادت کی: (و ربما قال سفيان من دمها) آخر میں یہ عبارت بھی: (لأنه أول من سَنَّ القتل) یہ حفص بن غیاث کی خلقِ آدم میں گزری روایت کے سیاق کی مثل ہے، کفل کا فِ مکسور اور فائے ساکن کے ساتھ بمعنی نصیب ہے اس کا اکثر اطلاق اجر اور ضعف علی الاثم (یعنی دوہرے گناہ) پر ہوتا ہے اسی سے اللہ کا فرمان ہے: (كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ)[الحديد: ۲۸] درج ذیل آیت میں اثم پر اسکا اطلاق ہوا: (وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُوْنُ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا)[النساء: ۸۵] قولہ: (لأنه أول من سن القتل) سے ظاہر ہوا کہ جس نے کسی چیز کی ابتدا و ایجاد کی تو وہ اس کے حق یا اس کے برخلاف لکھی جاتی رہے گی، یہ اس امر میں اصل ہے کہ غیرِ حلال پر معونت حرام ہے، مسلم نے حضرت جریرؓ کی حدیث سے نقل کیا: (مَنْ سَنَّ فی الإسلام سنة حسنة كان له أجرها و أجر من عمل بها إلى يوم القيامة و من سَنَّ سُنَّةً سيئة كان عليه وِزْرُها ووزرُ من عمل بها إلى يوم القيامة) (یعنی جس نے اسلام میں کوئی اچھا طریقہ ایجاد و رائج کیا تو اس کیلئے اس کا اجر ہے اور ان سب کے اجر کے برابر بھی جو اسکے روزِ قیامت تک عامل ہوئے، یہی بات وِزر بارے بھی کہی) یہ اس شخص پر محمول ہے جس نے (کوئی برا طور طریقہ ایجاد کر کے) اس گناہ سے توبہ نہ کی، سدی سے منقول ہے کہ قابیل نے پتھر کے ساتھ اپنے بھائی کا سر کچل ڈالا تھا، ابن جریج کہتے ہیں ابلیس نے متمثل ہو کر ایک پتھر سے ایک پرندہ کا سر کچلا تو اس طرح اسے قتل کرنے کا طریقہ سمجھایا، کہتے ہیں جبلِ ثور پر یہ واقعہ

پیش آیا تھا، بعض نے کہا حرا کی گھاٹی پر، بعض نے ہندوستان کہا، ایک قول کے مطابق بصرہ کی جامع مسجد والی جگہ پر، اس کے دفن کا قصہ و حال بھی اللہ تعالی نے قرآن میں ذکر کیا۔

- 6868حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ وَاقِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَنِي عَنْ أَبِيهِ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

.أطرافه 1742، 4403، 6043، 6166، 6785، - 7077

ترجمہ: فرمایا میرے بعد کافر نہ بن جانا کہ ایک دوسرے کی گردنیں مارتے پھرو۔

(واقد الخ) ابوذر نے اپنے نسخہ میں ذکر کیا کہ یہاں یہی ہے مگر درست واقد بن محمد ہے بقول ابن حجران کی بات صحیح ہے لیکن یہ بھی قابلِ توجیہہ ہے کہ اپنے جدِ اعلی عبد اللہ بن عمر کی نسبت سے مذکور ہوئے ہوں دادا کا نام زید بن عبد اللہ ہے، ابو الولید شیخِ بخاری نے یہی نسبت ذکر کی ابو داود کے ہاں بھی انہی سے روایت میں اس طرح ہے، بخاری کی کتاب الادب میں خالد بن حارث عن شعبہ سے روایت میں حقیقی نسبت کے ساتھ مذکور ہوئے، الفتن میں حجاج بن منہال عن شعبہ سے بھی یہی ہے اور یہی مسلم اور نسائی کی غندر عن شعبہ سے روایت میں، پھر میں نے فوائدِ ابو عمرو بن سماک میں عفان عن شعبہ کے طریق میں ابو الولید کی مثل پایا تو شائد نسبت کا یہ تفاوت شعبہ کی طرف سے ہو لیکن احمد نے اسے عفان وغیرہ کے حوالے سے شعبہ سے حقیقی نسبت کے ساتھ ذکر کیا تو بالجملہ قولہ: (عن أبیہ) عبد اللہ کی طرف نہیں بلکہ جزم کے ساتھ محمد بن زید کی طرف منصرف ہے تو جس نے رجالِ بخاری میں عبد اللہ کا بطور والدِ واقد ترجمہ کیا اس نے خطا کی، ہاں ایک تابعی راوی واقد بن عبد اللہ بن عمر نامی معروف ہیں وہ ان سے اقدم ہیں اور یہاں مذکور واقد کے چچا تھے ان کے ایک بیٹے بھی تھے جن کا نام عبد اللہ تھا، مسلم نے ان سے تخریج کی۔

(لا ترجعوا بعدی الخ) اس کی تشریح بارے جملہ آٹھ اقوال ہیں: ایک خوارج کا قول کہ یہ اپنے ظاہر پر ہے، دوم کہ وہ تین امور یعنی حرمتِ دماء، حرمتِ مسلمین اور حقوقِ دین کو حلال سمجھنے کے اعتبار سے کفار ہوئے، چار کہ یہ فعلِ کفار ہے اگر تم نے ایک دوسرے کو مارا، پانچ اس کا معنی ہے: (لابس السلاح) (یعنی مسلح) کہا جاتا ہے: (كَفَرَ دِرْعَهُ) جب اس کے اوپر قمیص پہن لی یا چادر اوڑھ لی، چھ اللہ کی نعمت کا کفران مراد ہے، سات مراد اس فعل سے زجر ہے، ظاہری معنی مراد نہیں، آٹھ کہ تمہارا بعض بعض کی تکفیر نہ کرے کہ ایک فریق دوسرے کو (یا کافر) کہے! بقول ابن حجر پھر نواں اور دسواں قول بھی پایا جنہیں کتاب الفتن میں ذکر کیا ہے، وہیں اس حدیث کی مفصل شرح ہوگی۔

- 6869حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُدْرِكٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا زُرْعَةَ بْنَ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ عَنْ جَرِيرٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ اسْتَنْصِتِ النَّاسَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ رَوَاهُ أَبُو بَكْرَةَ وَابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

أطرافه 121، 4405، - 7080 (سابقہ)

حضرت جریرؓ جو کہ ابن عبداللہ بجلی ہیں کی حدیث، یہ اتم سیاق کے ساتھ کتاب الحج میں گزری اس کی بھی شرح مفصل کتاب الفتن میں ہوگی۔

(رواہ أبوبکرۃ وابن عباس) **یعنی قولہ:**(لا ترجعوا بعدی کفارا) **ابوبکرہ کی حدیث بخاری نے الحج میں موصول کی وہیں اس کی شرح ہوئی، الفتن میں بھی آئے گی اسی طرح حدیثِ ابن عباس بھی۔**

- 6870حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ فِرَاسٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْكَبَائِرُ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ أَوْ قَالَ الْيَمِينُ الْغَمُوسُ شَكَّ شُعْبَةُ وَقَالَ مُعَاذٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ الْكَبَائِرُ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَالْيَمِينُ الْغَمُوسُ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ أَوْ قَالَ وَقَتْلُ النَّفْسِ

.طرفاه 6675، 6920 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۷۵۵)

یہ کتاب الادب میں مشروحا گزری۔ (وعقوق الوالدین) الایمان والنذور میں نضر بن شمیل عن شعبہ سے واو کے ساتھ بغیر شک کے گزرا، ان تین کے ساتھ (وقتل النفس) بھی ذکر کیا وہی اس باب میں مراد ہے۔ (وقال معاذ الخ) یہ ابن معاذ عبدی ہیں، یہ بخاری کی تعالیق میں سے ہے، کرمانی نے تجویز کیا کہ یہ محمد بن بشار کا مقول ہونا بھی ممکن ہے تب یہ موصول باور ہوگی، اسے اسماعیلی نے عبیداللہ بن معاذ عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (الکبائر الإشراک باللہ وعقوق الوالدین أوقال قتل النفس والیمین الغموس) یہ تعلیقِ بخاری کے مطابق ہے البتہ اس میں (الیمین الغموس) متاخر ہے، اس سے دراصل غرض قتلِ نفس کا اثبات ہے، شعبہ پر اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ کبھی وہ اسے ذکر کرتے اور کبھی نہ کرتے اور کبھی شک کے ساتھ ذکر کرتے تھے۔

- 6871حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ سَمِعَ أَنَسًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْكَبَائِرُ .وَحَدَّثَنَا عَمْرٌو حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ ابْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَكْبَرُ الْكَبَائِرِ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَوْلُ الزُّورِ .أَوْ قَالَ وَشَهَادَةُ الزُّورِ

.طرفاه 2653، - 5977 (سابقہ)

کبائر بارے حدیثِ انس، اس کی بھی کتاب الادب میں شرح گزری۔

- 6872حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ زُرَارَةَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ حَدَّثَنَا أَبُو ظَبْيَانَ قَالَ سَمِعْتُ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ ؓ يُحَدِّثُ قَالَ بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْحُرَقَةِ مِنْ جُهَيْنَةَ قَالَ فَصَبَّحْنَا الْقَوْمَ فَهَزَمْنَاهُمْ قَالَ وَلَحِقْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ رَجُلاً مِنْهُمْ قَالَ فَلَمَّا غَشِينَاهُ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ قَالَ فَكَفَّ عَنْهُ الأَنْصَارِيُّ فَطَعَنْتُهُ بِرُمْحِي حَتَّى قَتَلْتُهُ قَالَ فَلَمَّا قَدِمْنَا بَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فَقَالَ لِي يَا أُسَامَةُ أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ قَالَ قُلْتُ

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا كَانَ مُتَعَوِّذًا .قَالَ أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ أَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ قَالَ فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَّيْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَسْلَمْتُ قَبْلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ .

طرفه - 4269 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۲۹۱)

یہ المغازی میں عمرو بن محمد عن ہشیم سے گزری دونوں شیوخِ بخاری میں سے ہیں۔ (حدثنا حصین) ابوذر اور اصیلی کے ہاں (أنبأنا حصين) ہے، یہ ابن عبدالرحمٰن واسطی ہیں جو تابعی صغیر ہیں، ابوظبیان کا نام بھی حصین تھا، ابن جندب، یہ کبار تابعین میں سے ہیں۔ (إلى الحرقة) جہینہ کی ایک شاخ جن کے نسب کا تذکرہ غزوہ فتح کے باب میں گزرا بقول ابن کلبی ان کا یہ نام ایک معرکہ کے سبب پڑا جوان کے اور بنی مرہ بن عوف بن سعد بن ذبیان کے درمیان ہوا تھا تو انہیں تیروں کے ساتھ جلا دیا تھا اور کثرت سے قتل کئے، اس سریہ کا نام سریۂ غالب بن عبید اللہ لیثی تھا جو سن سات کے رمضان میں ہوا جیسا کہ ابن سعد نے اپنے شیخ سے نقل کیا، ابن اسحاق نے بھی سیرت میں (حدثني شيخ من أسلم عن رجال من قومه) سے نقل کیا کہتے ہیں نبی پاک نے غالب بن عبداللہ کلبی ثم لیثی کو بنی مرہ کے علاقہ کی طرف روانہ کیا وہاں بنی حرقہ سے ان کے حلیف مرداس بن نہیک بھی تھے جسے حضرت اسامہؓ نے قتل کر دیا، یہ قولِ اسامہ: (بعثنا إلى الحرقات من جهينة) کے سبب کی تبیین کرتا ہے بظاہر اس شخص کا قصہ جس نے قتل کیا پھر خود فوت ہوا تو جب دفن کیا گیا تو زمین نے اسے اگل دیا غیر قصۂ اسامہ ہے کیونکہ اسامہ تو اس کے بعد لمبا عرصہ جئے! بخاری نے المغازی میں (بعث النبي ﷺ أسامة إلى الحرقات من جهينة) کے عنوان سے ترجمہ باندھا تھا تو داودی نے اس کی شرح میں اس کے ظاہر کو مدنظر رکھا تو کہا: (تأمير من لم يبلغ) (یعنی نابالغ کو امیر بنانا) دو وجہ سے یہ متعقب ہے ایک یہ کہ اس میں تصریح نہیں کہ حضرت اسامہؓ امیرِ سریہ تھے کیونکہ محتمل ہے ترجمہ ان کے نام اسلئے معنون کیا کہ یہ واقعہ انہیں پیش آیا تھا نہ کہ اس لئے کہ وہ امیر تھے، دوم اگر یہ سریہ سن سات یا سن آٹھ میں تھا تو اسامہ تب تک بالغ ہو چکے تھے کیونکہ سیرت نگاروں نے ذکر کیا ہے کہ وفاتِ نبوی کے وقت ان کی عمر اٹھارہ برس تھی۔ (فصبحنا القوم) یعنی علی الصباح اچانک حملہ کیا اسی سے قرآن میں ہے: (وَلَقَدْ صَبَّحَهُمْ بُكْرَةً عَذَابٌ مُّسْتَقِرٌّ)[القمر: ۳۸]۔

(ورجل من الأنصار) اس انصاری شخص کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (رجلا منهم) ابن عبدالبر کہتے ہیں اس کا نام مرداس بن عمرو فدکی تھا، مرداس بن نہیک فزاری بھی کہا گیا ہے یہ ابن کلبی کا قول ہے، اسامہؓ نے انہیں قتل کیا، پورا قصہ ذکر کیا ابن مندہ نے ابو سعید خدری سے بیان کیا کہ نبی اکرم نے ایک سریہ بنی ضمرہ کی طرف روانہ کیا اس میں اسامہ بھی تھے، تو آگے ایک شخص کو ان کے قتل کرنے کا یہی قصہ ذکر کیا، ابن ابو عاصم نے الدیات میں یعقوب بن حمید حدثنا یحیی بن حمید عن ہشام بن حسان عن حسن سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے ایک گھڑسوار دستہ فدک کی طرف بھیجا جنہوں نے جا کر حملہ کیا مرداس فدکی رات کو نکلا اور اپنے ساتھیوں سے کہا میں محمد اور ان کے ساتھیوں کے پاس جا رہا ہوں، ایک شخص کی اس پر نظر پڑ گئی تو اس پر حملہ کیا وہ بولا میں صاحبِ ایمان ہوں مگر اس نے قتل کر دیا تو نبی اکرم نے فرمایا کیوں نہ تم نے اس کا دل پھاڑ کر دیکھ لیا ہوتا (کہ دل سے کلمہ پڑھ رہا ہے یا صرف زبان سے) کہتے ہیں حضرت انسؓ نے کہا مرداس کو جس نے قتل کیا تھا وہ فوت ہو گیا، اسے دفن کر دیا تو صبح وہ قبر کے اوپر پڑا تھا اسے دوبارہ دفن کیا اگلی صبح پھر یہی ہوا کئی

مرتبہ یہی معاملہ ہوا نبی اکرم سے ذکر ہوا تو فرمایا اسے پہاڑوں کے درمیان پھینک دیا جائے پھر فرمایا زمین نے تو اس سے بھی بدتر کو قبول کیا ہے مگر اللہ تعالیٰ تمہیں عبرت کا موقع دے رہا ہے، بقول ابن حجر اگر یہ ثابت ہے تو یہ کوئی اور مرداس ہے، اسامہ کے قتیل کا نام مرداس نہ تھا، اسی طرح کا واقعہ طبری نے محلم بن جثامہ کے عامر بن اضبط کو قتل کرنے کا ذکر کیا ہے اور یہ کہ جب محلم فوت ہوا اور دفن کیا گیا تو زمین نے اسے باہر نکال دیا۔

(غشيناه) اعمش عن ابوظبیان کی روایت میں مسلم کے ہاں(فأدركت رجلا فطعنته برمحى حتى قتلته) ہے مسلم کی حدیثِ جندبؓ میں ہے جب اس پر تلوار اٹھائی تو اس نے کلمہ پڑھا مگر اسے قتل کر دیا، تطبیق یہ دی جائے گی کہ اولاً تلوار بلند کی مگر اس سے متمکن نہ ہوئے تو نیزہ سے ضرب لگائی۔ (بلغ ذلك النبى) اعمش کی روایت میں ہے میرے دل میں خلش سی تھی میں نے اس کا ذکر نبی اکرم سے کیا، یہ منافات نہیں کیونکہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ نبی اکرم کو اس واقعہ کی خبر اسامہ سے ہوئی تو اول کی تقدیر یہ ہے: (بلغ ذلك النبى منى) ۔ (بعد ما قال) نسخہِ کشمیہنی میں (بعد أن) ہے بقول ابن تین ان کلماتِ ملامت میں تعلیم اور ابلاغ و موعظت ہے تا کہ کوئی متلفظ بالتوحید کے قتل کا اقدام نہ کرے! قرطبی لکھتے ہیں اسے بار بار کہنے اور قبولِ عذر سے اعراض میں اس طرح کے اقدام سے شدید زجر ہے۔

(إنما كان متعوذا) اعمش کی روایت میں ہے:(قاطعا خوفا من السلاح) (یعنی ہتھیار کے خوف سے کہا) ابن ابو عاصم کی ایک اور طریق کے ساتھ اسامہؓ سے روایت میں ہے کہ اپنا خون بچانے کیلئے یہ کہا۔(والله إنما كان متعوذا) اسی طرح اعتذار کا تکرار کیا اور نبی اکرم کی جانب سے انکار کا تکرار ہوا، اعمش کی روایت میں ہے کیوں نہ دل پھاڑ لیا کہ خوف کی وجہ سے کہا ہے یا نہیں؟ بقول نووی اعمش کی روایت میں (أ قالها) کا فاعل دل ہے، مطلب یہ کہ تم تو صرف ظاہری عمل کے مکلّف ہو اور جو زبان کہے جہاں تک یہ بات کہ دل میں کیا ہے تو اس کی معرفت کی کوئی سبیل نہیں تو ظاہرِ لسان پر ان کے ترکِ فعل کا انکار فرمایا اور کہا دل کیوں نہ پھاڑ کر دیکھ لیا کہ دل سے اور اعتقاد سے کلمہ پڑھا تھا یا فقط زبان سے؟ یعنی تو چونکہ اس کی معرفت کی کوئی راہ نہیں تو زبان کے کہے پر اکتفاء کرنا چاہئے تھا، قرطبی کے بقول اس میں ان حضرات کیلئے حجت ہے جو کلامِ نفسی کا اثبات کرتے ہیں اس میں احکام کے۔ ان کے ظاہری نہ کہ باطنی۔ اسباب پر ترتُّب کی دلیل ہے۔

(حتى تمنيت أنى لم أكن الخ) یعنی اس دن میں نے قبولِ اسلام کیا ہوتا کیونکہ اسلام سابقہ گناہوں کی تلافی کر ڈالتا ہے تو خواہش ظاہر کی کہ آج مسلمان ہوئے ہوتے تا کہ اس شنیع فعل کے گناہ سے بچ جاتے! یہ مراد نہیں کہ اس سے پہلے مسلمان نہ ہوئے ہونے کی تمنا کی، قرطبی کہتے ہیں اس میں اِشعار ہے کہ انہوں نے اس فعل کے مقابلہ میں اپنے سابق اعمالِ صالحہ کو چھوٹا جانا جب آنحضرت سے یہ انکارِ شدید سنا، یہ علی سبیل المبالغہ کہا، اسکی تبیین یہ امر کرتا ہے کہ اعمش کی روایت کے بعض طرق میں ہے: (حتى تمنيت أنى أسلمت يومئذ) مسلم کی جندب بن عبد اللہ سے اسی قصہ پر مشتمل روایت میں کئی زیادات ہیں اس میں ہے مسلمانوں کی ایک جمعیت کو مشرکین کی ایک قوم کی طرف روانہ کیا ایک مشرک شخص نے نہایت جوش و خروش کا مظاہرہ کیا تو ایک مسلمان چپکے سے اسکے پیچھے ہو لیا ہم نے باہم کہا یہ اسامہ بن زیدؓ ہیں جب اس پر تلوار بلند کی تو اس نے جھٹ سے کلمہ پڑھ لیا مگر اسے قتل کر دیا،

اس میں ہے کہ نبی اکرم نے ان سے کہا: (فكيف تصنع بلا إله إلا الله إذا أتتك يوم القيامة)(یعنی قیامت کے دن لا الہ الا اللہ کو کیا جواب دو گے جب وہ تمہارے پاس آئے گا) انہوں نے کہا ہے یا رسول اللہ میرے لئے استغفار کریں، آپ یہی کہتے رہے:(كيف تصنع بلا إله إلا الله) خطابی کہتے ہیں شائد اسامہؓ نے آیت: (فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا) [غافر: ۸۵] کے ظاہری معنی کو پیش نظر رکھا اور اسی لئے نبی اکرم نے ان کا عذر قبول کیا اور ان پر کوئی دیت وغیرہ لازم نہیں کی بقول ابن حجر گویا انہوں نے (آیت میں مذکور) نفیِ نفع کو اسکے عموم پر محمول کیا، دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی حالانکہ وہ مراد نہ تھا، دونوں مقام کے مابین فرق یہ ہے کہ اس قسم کی حالت میں وہ اسے نفعِ مقید دے گا کہ اس سے ہاتھ روک لیا جائے حتی کہ اس کے معاملہ کی پرکھ ہو کہ خالص دل سے کہا ہے یا قتل ہونے کے ڈر سے؟ یہ بخلاف اس شخص کے کہ موت اس پر حاوی ہوئی اور اس کی جان حلق تک پہنچ گئی اور پردہ اٹھ گیا تو اس حالت میں اگر توحید کا اقرار کیا تو یہ اسے حکمِ آخرت کی نسبت سے کچھ نفع نہ پہنچائے گا، آیت میں یہی مراد ہے

جہاں تک انہیں کسی دیت یا کفارہ کی ادائیگی کا پابند نہ کرتا تو داودی نے اس میں توقف کیا اور کہا شائد اس سے سکوت سامع کو یہ بات معلوم ہونے کی وجہ سے ہو یا پھر یہ واقعہ دیت اور کفارہ کی آیت کے نزول سے قبل کا ہے، بقول قرطبی سکوت سے اس کا عدم وقوع لازم نہیں لیکن اس میں بعد ہے کیونکہ عموما اس قسم کے احوال میں اگر دیت وکفارہ کا وقوع ہوا ہو تو سکوت نہیں کیا جاتا، کہتے ہیں محتمل ہے کہ ان پر کوئی شئ واجب نہ ہوئی ہو کیونکہ اصلِ قتل کی تو انہیں اذن تھی لہذا مہم جوئی کے دوران جو اتلاف نفس یا مال کا ہو اس کا ذمہ شرکاء پر نہیں عائد کیا جا سکتا جیسے ختنہ کرنے والے اور ڈاکٹر کا معاملہ ہے یا اسلئے کہ مقتول کا تعلق دشمنوں سے تھا اور اہلِ اسلام میں اس کا کوئی ایسا وارث نہ تھا جو اسکی دیت وصول کرنے کا استحقاق رکھتا، کہتے ہیں یہ بعض آراء پر متمشی ہے یا اس لئے کہ اسامہؓ نے اس کا اقرار کیا مگر اس پر کوئی بینہ قائم نہ ہوئی لہذا دیت لازم نہ ہوئی مگر یہ محلِ نظر ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ قصہ حضرت اسامہؓ کے بعد ازاں حلف اٹھانے کا سبب تھا کہ کبھی کسی اسلام کا اظہار کرنے والے کو قتل نہ کریں گے تبھی جنگِ جمل میں شریک ہوئے نہ جنگِ صفین میں، جیسا کہ کتاب الفتن میں اس کا بیان ہوگا، بقول ابن حجر اعمش کی مذکورہ روایت میں واقع ہے کہ حضرت سعد بن ابو وقاص کہا کرتے تھے میں کسی سے لڑائی نہ کروں گا حتی کہ اسامہ اس سے کرے، اسے نووی نے اس ردِ فرع پر استدلال کیا رافعی نے جس کا ذکر کیا اس شخص کے بارہ میں جس نے کسی کافر کو دیکھا کہ مسلمان ہوا ہے نتیجۃً نہایت عزت افزائی کی گئی تو اس نے کہا کاش میں بھی کافر ہوتا پھر اسلام قبول کرتا اور میری بھی یہ عزت افزائی ہوتی تو رافعی نے کہا تھا وہ اس قول کی وجہ سے کافر ہو گیا، نووی نے اس کا رد کیا اور کہا کہ وہ کافر نہ ہوگا کیونکہ وہ حال میں بھی اور مستقبل میں بھی پکے اسلام والا ہے حالِ ماضی میں اسے ایمان کے ساتھ مقید کرتے ہوئے یہ تمنائے مذکور کی تا کہ اس کے لئے اکرامِ تام ہو، اسی قصۂ اسامہؓ کے ساتھ استدلال کیا پھر کہا اور فرق بھی ممکن ہے۔

- 6873حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنِ الصُّنَابِحِيِّ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ إِنِّي مِنَ النُّقَبَاءِ الَّذِينَ بَايَعُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَايَعْنَاهُ عَلَى أَنْ لاَ نُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلاَ نَسْرِقَ وَلاَ نَزْنِيَ وَلاَ نَقْتُلَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ وَلاَ نَنْتَهِبَ وَلاَ نَعْصِيَ بِالْجَنَّةِ إِنْ فَعَلْنَا ذَلِكَ فَإِنْ غَشِينَا مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا كَانَ قَضَاءُ ذَلِكَ إِلَى

اللّٰهِ .(اسی جلد کا سابقہ نمبر)

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6801، 7055، 7199، 7213، - 7468

(حدثني يزيد) یہ ابن ابو حبیب مصری ہیں، ابو الخیر سے مرثد بن عبد اللہ اور صنابحی سے مراد عبد الرحمن بن عسیلہ ہیں۔ (الذين بايعوا الخ) یعنی شبِ عقبہ (ہجرت سے کچھ مدت قبل، وہیں ہجرت کے معاملہ پر بات چیت ہوئی تھی)۔ (على أن لا نشرك بالله) اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس کیفیت پر بیعت شبِ عقبہ کو ہوئی تھی مگر ایسا نہیں جیسا کہ کتاب الایمان میں اس کی وضاحت گزری ہے، شبِ عقبہ کی بیعت تو (على المنشط و المكره فى العسر و اليسر) تھی الخ یہاں مذکور بیعت کو بیعتِ نساء کہا جاتا ہے تو یہ اس کے ایک عرصہ بعد تھی کیونکہ سورہ النساء کی آیت جس میں اس بیعت کا ذکر ہے فتحِ مکہ سے کچھ مدت قبل عمرۂ حدیبیہ کے بعد نازل ہوئی تھی اور مردوں سے بھی اس طرز کی بیعت فتح کے سال ہوئی تھی، اس کا ایضاح اور اس کے سبب کا ذکر کتاب الایمان میں کر چکا ہوں، حدیث کی شرح بھی وہیں ہوئی۔

- 6874حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا رَوَاهُ أَبُو مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه - 7070

ترجمہ: عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جس نے ہم پر ہتھیار اٹھایا وہ ہم میں سے نہیں، اسے ابو موسی نے بھی نبی پاک سے روایت کیا ہے۔

(جويرية) جاریہ کی تصغیر، ابن اسماء، نافع سے سماع ثابت ہے امام مالک کے واسطہ سے بھی ان سے احادیث روایت کی ہیں۔ (من حمل علينا الخ) یعنی لڑائی کے لئے، کیونکہ اس وجہ سے خوف و ہراس کی فضا پیدا ہوگی، امراء وغیرہم کی حفاظت کے لئے محافظوں کا اسلحہ اٹھانا اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ حمل تو ان کے لئے ہے نہ کہ ان پر۔ (فليس منا) یعنی ہمارے طریقہ پر نہیں، اس لفظ کا اطلاق اس احتمال کے باوجود کہ ملت پر ہونے کی نفی مراد ہو زجر و تخویف میں مبالغہ کے لئے ہے، اس بارے بسط کے ساتھ کتاب الفتن میں بحث ہوگی۔

(رواه أبو موسى الخ) کتاب الفتن میں یہ مع الشرح آئے گی اس کے ساتھ ابو ہریرہؓ کی حدیث بالمعنی بھی، یہ مسلم کے ہاں حضرت سلمہ سے ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: (من حمل علينا السيف)۔

- 6875حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ وَيُونُسُ عَنِ الْحَسَنِ عَنِ الأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ ذَهَبْتُ لأَنْصُرَ هَذَا الرَّجُلَ فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرَةَ فَقَالَ أَيْنَ تُرِيدُ قُلْتُ أَنْصُرُ هَذَا الرَّجُلَ قَالَ ارْجِعْ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ .

طرفاه 31، - 7083

ترجمہ: احنف کا بیان کہ میں اس شخص (یعنی حضرت علیؓ) کی مدد کیلئے نکلا تو ابوبکرہ سے ملاقات ہوئی، پوچھا کیا ارادہ ہے؟ کہا اس شخص کی مدد کیلئے نکلا ہوں، کہا لوٹ جاؤ کہ میں نے نبی پاک سے سنا فرمایا جب دو مسلمان تلوار لئے آمنے سامنے آئیں تو قاتل اور مقتول دونوں آگ میں ہیں، میں نے عرض کی یا رسول اللہ قاتل کا معاملہ تو ٹھیک ہے لیکن مقتول کا کیا دوش؟ فرمایا وہ بھی تو اسے قتل کے ارادہ سے آیا تھا۔

ایوب سے مراد سختیانی ہیں، یونس ابن عبید اور حسن بصری ہیں۔ (عن الأحنف) یعنی ابن قیس۔ (هذا الرجل) حضرت علی کی طرف اشارہ ہے، احنف معرکہ جمل میں ان کے ہمراہ شریک نہ تھے۔ (فی النار) یعنی اگر اللہ تعالیٰ نے ان پر اس کا اِنفاذ کیا کیونکہ دونوں نے ایسا فعل کیا جس کی وجہ سے وہ عذاب کے مستحق بنے ہیں، قولہ: (إنه كان حريصا على قتل صاحبه) اس کے ساتھ باقلانی اور ان کے اتباع نے احتجاج کیا کہ جس نے کسی معصیت پر عزم کیا تو وہ آثم ہوا چاہے اس پر عمل کرنے کی نوبت نہ آئی ہو، مخالفین نے جواب دیا کہ یہ فعل میں تو مشروع ہے اختلاف فقط مجرد ارادہ کرنے والے کی بابت ہے کہ جس نے عزمِ مصمم کیا مگر پھر کچھ نہ کیا تو کیا وہ آثم ہوگا؟ اس کی شرحِ مفصل کتاب الرقاق میں حدیث (من هم بحسنة ومن هم بسيئة) کی شرح کی اثناء گزری، خطابی لکھتے ہیں یہ وعید اس شخص کے لئے ہے جس نے کسی دنیوی عداوت یا مثلاً اقتدار کی طلب میں قتال کیا لیکن جس نے اہلِ بغی سے لڑائی کی یا حملہ آور سے دفاع کیا وہ اس وعید میں داخل نہیں کیونکہ شرعاً اسے اس قتال کی اذن ہے، اس حدیث کی شرح بھی کتاب الفتن میں ہوگی۔

- 3 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾

(اللہ تعالیٰ کا فرمان: اے اہلِ ایمان تم پر مقتولوں کے معاملہ میں قصاص فرض کیا گیا ہے، آزاد کے بدلہ آزاد اور غلام کے بدلہ غلام اور عورت کے بدلہ عورت تو جس کیلئے اس کے بھائی کی طرف سے معاف کر دیا گیا [اور دیت پہ رضا مندی ہوگئی] تو معروف کی اتباع کرنا چاہئے اور معاملہ بحسن وخوبی نمٹانا چاہئے، یہ تمہارے رب کی طرف سے تخفیف اور مہربانی ہے تو جس نے بعد ازاں تجاوز کیا تو اس کیلئے دردناک عذاب ہے)

صرف کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے، ابوذر کے ہاں (القتلى) تک اور اصیلی، نسفی اور ابن عساکر کے ہاں (الحر بالحر - إلى قوله- عذاب أليم) ہے۔

- 4 باب سُؤَالِ الْقَاتِلِ حَتَّى يُقِرَّ وَالْإِقْرَارِ فِي الْحُدُودِ (قتل اور دیگر حدود میں اعتراف کرانا)

اکثر کے ہاں یہی ہے اور ترجمہ کے بعد یہودی اور جاریہ بارے حدیثِ انسؓ ہے، نسفی، کریمہ اور ابونعیم کی مستخرج میں (باب

) کے حذف کے ساتھ ہے (یعنی سابقہ کے ساتھ ملحق ہے) (عذاب أليم) کے بعد کہا: (وإذا لم يزل يسأل القاتل حتى أقر، والإ قرار في الحدود) اکثر کی صنیع اشبہ (یعنی زیادہ موزوں) ہے اسماعیلی نے تصریح کی ہے کہ ترجمہِ اولی بلا حدیث ہے بقول ابن حجر مذکور آیت قصاص میں اشتراطِ تکافؤ بارے اصل ہے، یہی جمہور کا قول ہے، کوفیوں نے ان کی مخالفت کی اور کہا آزاد غلام کو اور مسلمان ذمی کو قتل کرنے پر قصاصاً قتل کیا جائے گا اس آیت کے ساتھ تمسک کیا: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ الخ) اسماعیل قاضی احکام القرآن میں لکھتے ہیں دونوں آیتوں کے مابین تطبیق اولی ہے (جو یہ ہوسکتی ہے کہ) نفس کو مکافئہ پر محمول کیا جائے اس کی تائید ان کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آزاد نے اگر غلام پر تہمت لگائی تو اس پر حدِ قذف واجب نہ ہوگی، کہتے ہیں اسی آیت سے یہ حکم ماخوذ ہے کیونکہ اس کے آخر میں ہے: (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ)[المائدة: ۴۵] اور کافر کو تو متصدق نہیں کہا جا سکتا اور نہ یہ اس سے مکفر ہے اسی طرح غلام اپنے زخمی کئے جانے ہر واجب دیت کا تصدق نہیں کر سکتا کیونکہ اس پر اس کے آقا کا حق ہے، ابوثور کہتے ہیں جب اس امر پر اتفاق ہے کہ عبید اور احرار کے مابین علاوہ جانی اتلاف کے کوئی قصاص نہیں تو نفس تو اس کے ساتھ اولی ہے بقول ابن عبدالبر اس امر پر اجماع ہے کہ غلام (قاتل) کو آزاد کے قصاص میں قتل کیا جائے گا اور مرد کی خاتون قاتل کو بھی البتہ بعض صحابہ مثلا حضرت علیؓ اور بعض تابعین مثلا حسن بصری سے وارد ہے کہ مرد اگر خاتون کو قتل کرے اور مقتولہ کے ورثاء اس کا قتل چاہیں (یعنی قصاص میں) تو ان پر نصف دیت واجب ہوگی وگرنہ ان کے لئے کامل دیت ہے، کہتے ہیں یہ حضرت علیؓ سے ثابت نہیں لیکن یہ عثمان بتی کا قول ہے جو فقہائے بصرہ میں سے ہیں، مرد و عورت کے درمیان مساوات پر ان کا اس امر پر اتفاق دال ہے کہ اگر ٹنڈے کو یا کانے کو صحیح نے عمداً قتل کر دیا تو اس پر قصاص واجب ہے، ان کی معذوری کی وجہ سے دیت واجب نہ ہوگی۔ (سؤال القائل الخ)یعنی جس پر قتل کا الزام آیا مگر کوئی ثبوت قائم نہیں۔

- 6876حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجَرَيْنِ فَقِيلَ لَهَا مَنْ فَعَلَ بِكِ هَذَا أَفُلَانٌ أَوْ فُلَانٌ حَتَّى سُمِّيَ الْيَهُودِيُّ فَأُتِيَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى أَقَرَّ بِهِ فَرُضَّ رَأْسُهُ بِالْحِجَارَةِ

.أطرافه 2413، 2746، 5295، 6877، 6879، 6884، - 6885 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص:۶۰۴)

ہمام سے مراد ابن یحی ہیں۔ (أن يهوديا) اس کا نام معلوم نہ ہوسکا۔ (رض رأس جارية) رض اور رضخ ہم معنی ہیں، یہ جاریہ محتمل ہے کہ لونڈی ہو یا آزاد ہو لیکن نابالغہ، آمدہ باب کی ہشام بن زید عن انسؓ سے روایت میں ہے: (خرجت جارية عليها أوضاح بالمدينة فرمى يهوديٌّ بحجر) اسی طریق کے ساتھ کتاب الطلاق میں یہ الفاظ گزرے: (عدا يهودي على جارية فأخذ أوضاحا كانت عليها ورضخ رأسها) اس میں تھا کہ اس کے گھر والے نبی اکرم کے پاس لے آئے اور وہ آخری رمق میں تھی، اس سے اس کے حرہ ہونے کی تعیین نہیں ہوتی کیونکہ احتمال ہے کہ اس کے اہل سے مراد اس کے موالی ہوں چاہے وہ رقیقہ (یعنی حالتِ غلامی میں) ہو یا عتیقہ (یعنی آزاد شدہ) اس کے نام سے واقف نہ ہوسکا لیکن اس کے بعض طرق میں ہے کہ انصار سے تھی، قولہ (رض رأسها بين حجرين) اور قولہ (رما ها بحجر) اور قولہ (رضخ رأسها) کے درمیان کوئی تنافی نہیں کیونکہ تطبیق یہ دی جائے

گی کہ پتھر سے مارا تو وہ ایک اور پتھر پر گری، (علي أوضاح) کا معنی ہے: (بسبب أوضاح) یہ وضح کی جمع ہے! بقول ابو عبید چاندی کے زیورات کو کہتے ہیں، عیاض نے نقل کیا کہ (قیمتی) پتھروں سے بنے زیورات تھے، شائد ان کی مراد (حجارة الفضة) سے تھی، یہ مضروب (یعنی ڈھالی گئی) چاندی یا منقوش چاندی سے احتراز کرتے ہوئے کہا۔

(أ فلان أو فلان) الاشخاص میں ایک اور طریق کے ساتھ ہمام سے: (أفلان أفلان) تھا، آمدہ روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے اس سے کہا: (فلان قتلك) مسلم اور ابو داؤد کی ابو قلابہ عن انسؓ سے روایت میں مزید وضاحت ہے اس میں یہ الفاظ ہیں کہ نبی اکرم اس پر داخل ہوئے اور کہا تجھے کس نے قتل کیا۔ (حتی سمی الیھودی) الاشخاص اور الوصایا کی روایتوں میں ہے اس نے سر سے اشارہ کیا (یعنی ہاں کا) اگلی روایت میں اس ایماء کا بیان ہے کہ کبھی نفی میں سر ہلاتی اور کبھی اثبات میں (یعنی آپ مختلف نام ذکر کرتے رہے اور وہ نفی میں سر ہلاتی رہی حتی کہ اس کے قاتل یہودی کا نام لیا تو اثبات میں سر ہلایا) اس میں ہے دو نام ذکر کئے تو سر کو اٹھایا (یعنی نفی کے انداز میں) پھر تیسرا نام لیا تو سر کو جھکا لیا (یعنی ہاں کا اشارہ دیا) دو ابواب کے بعد مزید ایضاح ہے کہ اول اور ثانی نام لینے پر اس نے سر کے ساتھ نفی کا اشارہ کیا پھر ایک اور کا نام لیا تو بھی یہی کیا پھر ایک تیسرا نام لیا تو سر کے اشارہ سے ہاں کہی۔

(فلم یزل به حتی أقر) الوصایا میں ہے اسے لایا گیا مگر اس نے اعتراف نہ کیا: (فلم یزل حتی اعترف) ابو مسعود کہتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ اس حدیث میں (فاعترف) کا لفظ ذکر کیا ہو اور نہ (أقر) کا ماسوائے ہمام بن یحیی کے، مہلب کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ حکام کو چاہئے کہ ملزموں کو نہایت مہارت سے گھیریں اور نہایت تلطف کے ساتھ ان سے اقرار کروائیں ، یہ بخلاف اس امر کے کہ وہ تائب ہو کر خود آئیں تب وہ اپنے جرم کی تصریح نہ کرنے والوں سے اعراض کرے کیونکہ اقرار کی صورت میں اقامتِ حد واجب ہو جائے گی، سیاقِ قصہ مقتضی ہے کہ یہودی کے خلاف کوئی ثبوت مہیا نہ تھا اس کے اقرار سے اس کا مواخذہ کیا (یعنی صرف مضروب کا کسی کا نام لینا سزا دلانے کے لئے کافی نہ ہوگا) یہ بھی ثابت ہوا کہ مجرد شکایت درج کرانے اور اشارہ سے مطالبۂ دم واجب ہو جائے گا کہتے ہیں اس میں نابالغ سے جوازِ وصیت بھی ثابت ہوا اور قرض و دم جیسے امور کا مطالبہ بھی، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس لڑکی کا نابالغ ہونا متعین نہیں، مازری کہتے ہیں اس میں ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں قصاص صرف تلوار کے ذریعہ ہوگا اور یہ کہ مرد قاتل کو عورت کے بدلے قتل نہ کیا جائے گا بقول ابن حجر ان دونوں موضوعات پر دو علیحدہ ابواب میں بحث ہوگی، کہتے ہیں بعض نے اس سے تدمیہ پر استدلال کیا ہے کیونکہ اگر اس کا اعتبار نہ ہوتا تو لڑکی سے یہ سوالات کرنے کا کیا فائدہ تھا؟ کہتے ہیں اس کا مجرداً اعتبار صحیح نہیں کیونکہ یہ خلافِ اجماع ہے تو اب یہی باقی ہے کہ قسامت میں یہ مفید ہے! نووی لکھتے ہیں مالک کی رائے ہے کہ مجرد مجروح کے قول سے متہم کو قتل کیا جا سکتا ہے، انہوں نے حدیثِ ہذا سے استدلال کیا مگر اس میں اس کی دلالت نہیں بلکہ یہ باطل قول ہے کیونکہ یہودی نے اعتراف کیا تھا جیسا کہ اس کے بعض طرق میں اس کی تصریح ہے، بعض مالکیہ نے اسکی منازعت کی اور کہا امام مالک نے یہ بات نہیں کہی اور نہ ان کے اہلِ مذہب میں سے کسی نے، انہوں نے تو یہ کہا تھا کہ محتضر (یعنی قریب المرگ) کا مرتے ہوئے یہ کہنا کہ فلاں میرا قاتل ہے موجبِ قسامت ہے تو اس متہم کے رشتہ داروں میں سے دو یا زائد افراد قسم اٹھائیں گے کہ ہمارا بندہ قاتل نہیں، بعض مالکیہ نے جمہور کی موافقت کی، تدمیہ کے قائلین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ جو اس حالت میں پہنچ چکا ہے جو اس کے اخلاص و توبہ کا وقت ہے

اور وہ دیکھ رہا ہے کہ دنیا سے اب رخصت ہونے کو ہے تو وہ عموما غلط الزام نہ دھرے گا، کہتے ہیں یہ شافعیہ کے اس قول سے اقوی ہے کہ ولی قسم دے گا اگر اس نے اپنے مقتول رشتہ دار کے پاس ایک شخص کو پایا جس کے ہاتھ میں خنجر ہے کیونکہ ممکن ہے قاتل کوئی اور شخص ہو۔

(فرض رأسه بالحجارة) الاشخاص میں تھا دو پتھروں کے مابین اس کا سر کچل دیا، آگے روایتِ حبان میں آئے گا کہ ہمام نے دونوں جملے ذکر کئے تھے آمدہ روایتِ ہشام میں ہے: (فقتله بين حجرين) الطلاق میں الاشخاص والی روایت جیسے الفاظ تھے، مسلم کی ابو قلابہ سے روایت میں ہے: (فأمربه فرجم حتى مات) لیکن ابوداؤد کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (فقتل بين حجرين) عیاض لکھتے ہیں تینوں عبارتوں کا مفہوم یکساں ہے، جامع یہ ہے کہ ایک اور پتھر پر اسکا سر رکھ کر پتھر یا پتھروں سے مارا گیا، بقول ابن تین بعض حنفیہ نے جواب دیا کہ اس حدیث میں مماثلت فی القصاص پر کوئی دلالت نہیں کیونکہ وہ لڑکی ابھی زندہ تھی اور زندہ کا قصاص تو نہیں لیا جاتا، تعاقب میں کہا گیا کہ آپ نے اس کے قتل کا حکم لڑکی کے مرنے کے بعد دیا کیونکہ روایت میں ہے: (أفلان قتلك) تو دلالت ملی وہ اس وقت مرگئی کیونکہ آخری رمق میں تھی، اس کے مرنے کے بعد اس یہودی سے قصاص لیا، مالکیہ کے ابن مرابط نے دعوی کیا ہے کہ یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا یعنی مرتے ہوئے کے بیان کا قبول (یعنی بیانِ نزعی) اعتراف کا جو ذکر وارد ہوا ہے یہ روایتِ قتادہ میں ہے کسی اور نے یہ بات نقل نہیں کی، اسے ان کے خلاف شمار کیا گیا ہے اھ بقول ابن حجر اس دعوی کا فساد مخفی نہیں کیونکہ قتادہ حافظ ہیں اور حافظ کی زیادت مقبول ہوتی ہے کیونکہ کسی نے اس کی نفی نہیں کی لہذا کوئی تعارض نہیں اور نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا، اس کے ساتھ ذمی سے وجوبِ قصاص پر استدلال کیا گیا، تعقب ہوا کہ اس میں اس کے ذمی ہونے کی تصریح نہیں تو محتمل ہے وہ معاہد ہو یا مستامن (یعنی طالبِ پناہ)۔

- 5 باب إِذَا قَتَلَ بِحَجَرٍ أَوْ بِعَصًا (اگر پتھر یا لاٹھی کے ساتھ قتل کیا)

اسی طرح اطلاق کیا اس میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بتِ حکم نہیں کیا لیکن ان کا یہ حدیث وارد کرنا قولِ جمہور کی (بخاری کے نزدیک) ترجیح کا اشارہ دیتا ہے، اس کے تحت سابقہ باب والی حدیثِ انسؓ لائے، یہ جمہور کیلئے حجت ہے اس موقف میں کہ قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے گا جیسے اس نے کیا اللہ تعالی کے اس فرمان سے تمسک کیا: (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ)[النحل: ۱۲۶] اور اس آیت کے ساتھ: (فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُم) [البقرة: ۱۹۴] کوفیوں نے مخالف رائے اختیار کی اور اس حدیث سے احتجاج کیا: (لا قودَ إلا بالسيف) (یعنی قصاص نہیں مگر تلوار کے ساتھ) یہ ضعیف ہے اسے بزار اور ابن عدی نے ابوبکرہ سے نقل کیا بزار نے اس کے ضعف اسناد کے ساتھ ساتھ اس میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ دیا، ابن عدی کہتے ہیں اس کے سب طرق ضعیف ہیں بفرض ثبوت یہ خود ان کے اس قاعدہ کے برخلاف ہے کہ سنت قرآن کی ناسخ نہیں ہوسکتی اور نہ اس کی مخصص، اسی طرح انہوں نے مثلہ سے نہی بارے حدیث کے ساتھ احتجاج کیا، یہ حدیث صحیح ہے لیکن جمہور کے نزدیک یہ قصاص میں مماثلت کے ماسوا پر محمول ہے تاکہ دونوں دلیلوں کے مابین تطبیق ہو! بقول ابن منذر اکثر کا کہنا ہے کہ اگر کسی ایسی شیئ کے ساتھ قتل کیا جو عموما اس غرض سے استعمال کی جاتی ہے تو یہ قتلِ عمد ہے، ابن ابولیلی کہتے ہیں اگر پتھر یا لاٹھی کو بار بار استعمال کر کے قتل کیا تب تو قتل عمد ہے وگرنہ نہیں، عطاء اور طاوس کا قول ہے عمد کی شرط یہ ہے کہ ہتھیار کے ساتھ قتل کیا ہو! حسن

بصری، شعبی، نخعی، حکم، ابوحنیفہ اوران کے اتباع کا موقف ہے کہ قتلِ عمد ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ حدیدہ (یعنی لوہے کا ہتھیار از قسم تلوار اور خنجر وغیرہ) سے ہو، اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس نے لاٹھی سے قتل کیا تھا تو قصاص میں اس پر لاٹھی ماری گئی مگر وہ نہ مرا تو کیا اسے پھر مارا جائے؟ بعض نے نفیِ تکرار کی، بعض نے کہا اگر اس طرح نہیں مرا تو پھر تلوار سے مار دیا جائے، اسی طرح وہ جس نے تجویع (یعنی بھوکا پیاسا رکھ کر) سے قتل کیا، ابن عربی لکھتے ہیں مماثلت سے وہ صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں معصیت ہے مثلاً شراب پلا کر، لواطت سے یا جلا کر، تیسری صورت میں شافعیہ کے اختلاف ہے اول دو بالاتفاق ہیں لیکن بعض نے کہا ایسے طریقہ سے مارا جائے جو اس کے (اختیار کردہ) طریقہ کا قائمقام ہو اور مانعین کی ادلہ میں سے اس خاتون بارے حدیث جس نے اپنی سوتن کو خیمہ کی چوب کے ساتھ قتل کر دیا تھا تو نبی اکرم نے اس میں دیت ادا کروائی تھی، اس بارے باب (جنين المرأة) میں بحث آئے گی۔

- 6877حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ جَدِّهِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ خَرَجَتْ جَارِيَةٌ عَلَيْهَا أَوْضَاحٌ بِالْمَدِينَةِ قَالَ فَرَمَاهَا يَهُودِيٌّ بِحَجَرٍ -قَالَ -فَجِيءَ بِهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَبِهَا رَمَقٌ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فُلاَنٌ قَتَلَكِ فَرَفَعَتْ رَأْسَهَا فَأَعَادَ عَلَيْهَا قَالَ فُلاَنٌ قَتَلَكِ فَرَفَعَتْ رَأْسَهَا فَقَالَ لَهَا فِي الثَّالِثَةِ فُلاَنٌ قَتَلَكِ فَخَفَضَتْ رَأْسَهَا فَدَعَا بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَتَلَهُ بَيْنَ الْحَجَرَيْنِ

.أطرافه 2413، 2746، 5295، 6876، 6879، 6884، - 6885 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

شیخِ بخاری کے بارہ میں کلاباذی نے جزم کیا کہ یہ ابن عبداللہ بن نمیر ہیں جبکہ ابن سکن نے انہیں ابن سلام قرار دیا۔

- 6 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾

(اللہ کا فرمان: جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلہ آنکھ، ناک کے بدلہ ناک، کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں میں بھی قصاص ہے تو جس نے تصدق (یعنی اللہ کی خاطر معاف) کر دیا تو یہ اس کیلئے کفارہ ہے اور جس نے اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے نہ کئے تو وہ ظالم ہیں)

اس آیت کے ذکر سے مقصد اس کی لفظِ حدیث کے ساتھ مطابقت ظاہر کرنا ہے شاید یہ بیان کرنا چاہا کہ یہ اگرچہ اہلِ کتاب کے بارہ میں نازل ہوئی تھی۔ مگر جس حکم پر یہ دال ہے وہ اسلامی شریعت میں مستمر و جاری ہے تو یہ قتلِ عمد کے قصاص میں اصل ہے۔

- 6878حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِءٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ

اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالثَّيِّبُ الزَّانِي وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ الْجَمَاعَةَ

ترجمہ: عبداللہ (بن مسعود) سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا مسلمان آدمی کا خون جو اللہ کی وحدانیت اور میری رسالت کی گواہی دیتا ہو ان تین اسباب میں سے کسی ایک سبب کے بغیر حلال نہیں: جان کے بدلے جان، شادی شدہ زانی اور دین اسلام سے نکل جانے والا جو کہ جماعت کو چھوڑ دیتا ہے۔

عبداللہ سے مراد ابن مسعودؓ ہیں۔ (لا يحل) مسلم اور نسائی کے ہاں ثوری عن اعمش سے روایت کے شروع میں زیادت ہے وہ یہ عبارت: (قام فينا رسول الله ﷺ فقال والذی لا إله غيره لا يحل) بظاہر (لايحل) مستثنیٰ کئے گئے افراد کے قتل کی اباحت کا اثبات ہے اسی طرح ان کے غیر کے قتل کی تحریم کی نسبت سے اگرچہ ان میں سے جس کے قتل کو مباح کیا گیا، کا قتل واجب فی الحکم ہے۔ (دم امرئ مسلم) ثوری کی روایت میں: (دم رجل) ہے مراد اس کے خون کی اِراقت (یعنی بہانا) یہ اس کے قتل سے کنایہ ہے چاہے (ایسے طریقہ سے قتل کیا ہو کہ) خون نہ بھی بہے۔ (يشهد أن لا إله إلا الله) یہ دوسری صفت ہے جو یہ بیان کرنے کیلئے ذکر کی گئی کہ مسلم سے مراد وہ جو شہادتین کا اقرار کرتا ہو، یا یہ موصوف کیلئے حالِ مقید ہے اس امر کے اِشعار کیلئے کہ مذکورہ شہادت حقنِ دم (یعنی خون محفوظ رکھنے) میں عمدہ ہے، اسے ہی طیبی نے ترجیح دی اور حدیثِ اسامہؓ (كيف تصنع بلا إله الخ) کے ساتھ استشہاد کیا۔ (بإحدى ثلاث) یعنی (خصال ثلاث) ثوری کی روایت میں ہے: (إلا ثلاثة نفر)۔

(النفس بالنفس) یعنی جس نے ناحق قتلِ عمد کیا تو شرعی طریقہ سے اسے قصاصاً قتل کیا جائے، حدیثِ عثمانؓ مذکور میں ہے: (من قتل عمدا فعليه القود) (یعنی جس نے عمداً قتل کیا تو اس پر قصاص ہے) بزار کی حدیثِ جابرؓ میں ہے: (ومن قتل نفسا ظلما) ۔ (االثيب الزانی) یعنی اسے بذریعہِ رجم قتل کرنا حلال ہے، نسائی کی حدیثِ عثمانؓ میں یہ الفاظ ہیں: (رجل زنى بعد إحصانه فعليه الرجم) بقول نووی زانی میں یاء کا اثبات وحذف دونوں جائز ہیں اور اثبات اشہر ہے۔

(والمفارق لدينه الخ) ابوذر عن کشمیہنی کے نسخہ میں یہی ہے باقیوں کے ہاں: (والمفارق من الدين) ہے لیکن نسفی، سرخسی اور مستملی کے ہاں: (والمارق لدينه) ہے بقول طیبی مارق سے مراد اس کا تارک ہے، مروق سے جو کہ خروج ہے، مسلم کی روایت میں ہے: (والتارك لدينه المفارق للجماعة) ان کی روایتِ ثوری میں (المفارق للجماعة) ہے، یہ زیادت بھی کی کہ اعمش کہتے ہیں میں نے نخعی کو یہ حدیث سنائی تو مجھے اسود بن یزید عن عائشہؓ سے اس کا مثل بیان کیا بقول ابن حجر اس طریق سے مزی اطراف میں غافل رہے اسے مسندِ عائشہؓ میں ذکر کر دیا اور عبداللہ بن مرہ عن مسروق عن ابن مسعودؓ کے ترجمہ میں اس پر توجہ دلانے سے غفلت کی، اسے مسلم نے بھی اس کے بعد شیبان بن عبدالرحمٰن عن اعمش سے تخریج کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا لیکن کہا: (بالإسنادين جميعا) (یعنی دونوں اسناد کے ساتھ اکٹھے) یہ جملہ ذکر نہیں کیا: (والذی لا إله غيره) اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں شیبان کے طریق سے انہی الفاظ کے ساتھ مفرداً نقل کیا، جماعت سے مراد مسلمانوں کی جماعت ہے یعنی جو ان سے علیحدہ رہا یا ارتداد کے ساتھ انہیں چھوڑ دیا تو یہ صفت تارک یا مفارق کیلئے ہے نہ کہ صفتِ مستقلہ وگرنہ تو چار خصال ہو جائیں گی، یہ آپ کے قبل ازیں مذکور اس قول

کی مثل ہے: (مسلم یشھد أن لا إله إلا الله) کہ یہ آپ کے قول (مسلم) کی مفسر صفت ہے اس میں قید نہیں کیونکہ مسلمان تو ہوتا ہی وہی ہے جو یہ کہے ، اس کی تائید حدیثِ عثمانؓ میں واقع یہ الفاظ کرتے ہیں: (أو یکفر بعد إسلامه) اسے نسائی نے بسند صحیح نقل کیا ایک اور صحیح طریق میں ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (ارتد بعد إسلامه) ان کی عمرو بن غالب عن عائشہؓ سے روایت میں ہے: (أو کفر بعد ما أسلم) نسائی کی ابن عباسؓ سے روایت میں ہے (بقول محشی ایک نسخہ میں نسائی کی بجائے طبرانی ہے): (مرتد بعد إیمان)

ابن دقیق العید کہتے ہیں بالاجماع ارتداد مرد مسلم کے خون کی اباحت کا سبب ہے البتہ عورت کے بارہ میں اختلاف ہے، اس حدیث سے جمہور کے اس موقف کے لئے حجت اخذ کی گئی ہے کہ عورت کیلئے بھی وہی حکم ہے جو مرد کیلئے کیونکہ زنا کے معاملہ میں دونوں کا حکم ایک جیسا ہے، تعاقب کیا گیا کہ یہ دلالتِ اقتران ہے اور یہ ضعیف ہے، بیضاوی کہتے ہیں (التارك لدینه) مارق کیلئے صفتِ موکدہ ہے ای(الذی ترك جماعة المسلمین وخرج من جملتهم) کہتے ہیں حدیث میں ان حضرات کیلئے دلیل ہے جنہوں نے زعم کیا کہ اسلام میں داخل ہونے والے کسی فرد کو ماسوائے ان مذکورین کے قتل نہیں کیا جا سکتا مثلاً تارکِ نماز جو اسلام سے الگ نہیں ہوا، طیبی نے ان کی تبع کی، بقول ابن دقیق العید آپ کے قول: (المفارق للجماعة) سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ مراد اہلِ اجماع کا مخالف ہے تو یہ ان حضرات کے لئے دلیل ہو سکتی ہے جو قائل ہیں کہ اجماع کا مخالف کافر ہے، یہ بعض الناس کی طرف منسوب ہے اور یہ معمولی بات نہیں کہ اجتماعی مسائل میں کبھی صاحبِ شرع سے کبھی نقل بالتواتر ہوتا ہے جیسے مثلاً نماز کا وجوب اور کبھی تواتران کا مصاحب نہیں ہوتا تو اول کا منکر و جاحد تواتر کی مخالفت کے باعث کافر قرار دیا جائے گا، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں لکھا منکرِ اجماع کو کافر قرار دینے میں صحیح روش یہ ہے کہ اسے ان دینی واجبات کے انکار کے ساتھ مقید کیا جائے جو معلوم بالضرورت ہیں جیسے نمازِ پنجگانہ ،بعض نے اسے یوں تعبیر کیا کہ جو ان امور کا منکر ہو جن کے وجوب کا علم تواتر کے ساتھ ہے اسی سے حدوثِ عالم کا قول، عیاض وغیرہ نے قدامتِ عالم کے قائل کی تکفیر پر اجماع نقل کیا، بقول ابن دقیق العید یہاں معقولات میں مہارت رکھنے کا مدعی ایک شخص جو فلسفہ کی طرف مائل ہے (فتح کی عبارت ہے: وقع هنا من یدعی الحذق فی المعقولات الخ تو وقع کا تتمہ موجود نہیں جو سیاق وسباق کی رو سے: فی الوهم ہو سکتا ہے یعنی وہم کا شکار ہوا) تو اس نے گمان کیا کہ حدوثِ عالم میں مخالف کافر قرار نہ دیا جائے کیونکہ یہ اجماع کی مخالفت کی قبیل سے ہے، اس نے ہمارے قول کہ منکرِ اجماع علی الاطلاق کافر نہیں حتی کہ صاحبِ شرع سے اس ضمن میں کوئی متواتر نقل ثابت ہو، سے تمسک کیا، کہتے ہیں یہ ساقط تمسک ہے یا تو یہ بصیرت سے اندھا پن ہے یا تعام (یعنی عمداً آنکھیں بند کر لینا) ہے کیونکہ عالم کا حادث ہونا ان مسائل و امور کی قبیل سے ہے جن میں اجماع اور تواتر بالنقل مجتمع ہوا،

نووی لکھتے ہیں قولہ (التارك لدینه) ہر اس شخص میں عام ہے جس نے کسی نوع کا بھی ارتداد اختیار کیا تو اگر یہ اسلام کی طرف واپس نہ ہو تو اس کا قتل واجب ہے اور قولہ (المفارق للجماعة) ہر اس کو متناول ہے جو کسی بدعت کے ساتھ یا اجماع کی نفی کر کے جماعت سے خارج ہوا جیسے رافضی اور خوارج وغیرہم، یہی کہا، اس بارے میں بحث آرہی ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں آپ کا قول: (المفارق للجماعة) بظاہر (التارك لدینه) کی صفت ہے کیونکہ جب مرتد ہوا تو وہ مسلمانوں کی جماعت کا مفارق ہوا البتہ اس کے ساتھ ملتحق ہے ہر وہ جو مسلمانوں کی جماعت سے خارج ہوا مگر مرتد نہ ہوا جیسے مثلاً کوئی اپنے اوپر واجب حد کی اقامت سے ممتنع

ہواور اس وجہ سے لڑائی پر اتر آئے جیسے اہلِ بغاوت، ڈاکو اور خوارج وغیرہم میں سے محاربین، کہتے ہیں تو ان سب کو (المفارق) کا لفظ بطریقِ العموم متناول ہے اور اگر ایسا نہ ہوتو حصر صحیح نہ ہوتا کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اس شخص کی نفی ہو جسے (ودمه حلال) سے ذکر کیا گیا تو حصر صحیح نہ ٹھہرے جب کہ کلامِ شارع اس سے منزہ ہے تو دلالت ملی کہ مفارقت للجماعت کا وصف ان سب کو عام ہے، کہتے ہیں اس کی تحقیق یہ ہے کہ ہر جو جماعت سے مفارق ہوا دین کا تارک ہوا البتہ مرتد کلی طور تارک اور غیر مرتد مفارق جزوی تارک ہے اور اس میں مناقشہ ہے کیونکہ تیسری خصلت کی اصل ارتداد ہے تو اس کا وجود ضروری ہے اور بغیر ارتداد کے مفارق مرتد نہ کہلائے گا تو خلف فی الحصر لازم آتا ہے، اس کے جواب کی تحقیق یہ ہے کہ واجب القتل کے بارہ میں حصر عینی ہے اور جن کا ذکر کیا ان میں سے کسی ایک کا قتل تب مباح ہوگا جب محاربت و مقاتلت کی حالت میں وہ ملوث ہوا، اس کی دلیل یہ کہ اگر وہ قیدی بنالیا جائے تو بالاتفاق باندھ کر اس کا قتل جائز نہ ہوگا غیر محاربین میں اور راجح طور پر محاربین میں بھی لیکن تارکِ نماز کا قتل اس کا رد کرتا ہے کیونکہ وہ ان امورِ ثلاثہ میں سے نہیں

ابن دقیق العید اس سے متعرض ہوئے اور لکھا حدیثِ ہذا سے استدلال کیا گیا ہے کہ تارکِ نماز واجب القتل نہیں کیونکہ وہ ان تین مذکورہ اصناف میں سے نہیں، اسی سے میرے والد کے شیخ الحافظ ابو الحسن بن مقدسی نے اپنے مشہور اشعار میں استدلال کیا ہے، آگے ان کے کئی اشعار نقل کیے اور لکھا یہ مالکیہ میں سے ہیں مگر اپنے مذہب کے مخالف موقف کو اختیار کیا، شافعیہ کے امام الحرمین نے بھی اس میں اشکال سمجھا ہے بقول ابن حجر تارکِ نماز کے واجب القتل ہونے کا معاملہ اختلافی ہے تو احمد، اسحاق، بعض مالکیہ اور شوافع میں سے ابن خزیمہ، ابو الطیب بن سلمہ، ابو عبید بن جویریہ، منصور فقیہ اور ابو جعفر ترمذی نے یہ رائے دی ہے کہ وہ اس وجہ سے کافر ہو جائے گا چاہے اسکے وجوب کا انکار نہ بھی کرے، جمہور کی رائے میں اسے حداً قتل کیا جائے حنفیہ اور مزنی نے ان کی موافقت کی اور یہ موقف اختیار کیا کہ نہ اسے کافر کہا جائے اور نہ قتل کیا جائے، اسکے عدم کفر پر اقوی ترین جس کے ساتھ استدلال کیا جائے حضرت عبادہؓ کی مرفوع حدیث ہے جس میں نماز پنجگانہ کی فرضیت کا ذکر کر کے فرمایا: (ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهدٌ إنْ شاء عَذَّبَهٗ وإن شاء أدخله الجنة) (یعنی جس نے ان کی پابندی نہ کی اسکا اللہ پہ کوئی عہد نہیں وہ چاہے تو اسے عذاب دے یا چاہے تو اسے جنت میں داخل کرے) اسے مالک اور اصحابِ سنن نے تخریج کیا ابن حبان اور ابن سکن وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا، احمد وغیرہ نے ان احادیث کے ظواہر سے تمسک کیا جو تارکِ نماز کی تکفیر کے ساتھ وارد ہیں، مخالفین نے انہیں ان تارکینِ نماز پر محمول کیا جو ایسا کرنا حلال سمجھتے ہیں تاکہ احادیث کے مابین جمع و تطبیق ہو

بقول ابن دقیق العید بعض معاصرین نے اس اشکال کا حل پیش کرنا چاہا تو اس حدیث سے استدلال کیا: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة) اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ آپ نے اس کی عصمت کو اس سب پر منحصر کیا اور جو متعدد اشیاء پر مرتب ہو وہ حاصل نہیں ہوتا مگر ان سب کے حصول سے اور انتفائے بعض سے وہ منتفی ہو جاتا ہے! کہتے ہیں اگر انہوں نے اس کے منطوق جو کہ (أقاتل الناس الخ) ہے، سے استدلال کا قصد کیا ہے تو یہ اس غایت تک امر بالقتال کو مقتضی ہے وہ (مقاتلة على شيء) اور (قتل عليه) کے درمیان فرق سے غافل رہے کیونکہ مقاتلہ مفاعلہ ہے جو دونوں جانب سے حصول کو مقتضی ہے تو مقاتلہ علی الصلاۃ کی اباحت سے تارکِ نماز کا قتل لازم نہیں آتا جب اس سے مقاتلہ نہ کیا

جائے اور اس امر میں تو کوئی نزاع نہیں کہ اگر کچھ لوگ نمازوں کو ترک کر کے مقابلہ پر اتر آئیں تو ان سے قتال واجب ہے، محلِ بحث تو یہ امر ہے کہ کوئی بغیر آمادہِ قتال ہوئے ترکِ نماز کرے کہ آیا یہ واجب القتل ہے یا نہیں؟ اور مقاتلہ علی شئ اور قتل علی شئ کا فرق ظاہر ہے اور اگر ان کا اخذ آخرِ حدیث سے ہے یعنی ان امور کی بجا آوری کی صورت میں عصمت کا ترتب تو اس کا مفہوم دال ہے کہ یہ اس کے بعض کی بجا آوری پر مترتب نہیں تو معاملہ آسان ہوا کیونکہ یہ دلالتِ مفہوم ہے اور اس مسئلہ میں ان کا مخالف قائل بالمفہوم نہیں مگر جو اس کا قائل ہے تو اسے چاہئے کہ ان کی حجت کو اس امر کے ساتھ رد کرے کہ حدیثِ باب میں دلالتِ منطوق اسکے معارض ہے اور یہ دلالتِ مفہوم سے ارجح ہے تو اس پر یہ مقدم ہے، اس سے بعض شافعیہ نے تارکِ نماز کے قتل کیلئے استدلال کیا اس جہت سے کہ وہ تارکِ دین ہوا جو عمل کا نام ہے، تارکِ زکات کے قتل کا فتوی اس لئے نہیں دیا کیونکہ زکاۃ تو اس سے جبراً بھی وصول کی جاسکتی ہے اسی طرح روزہ کا تارک بھی قتل کا حقدار نہیں کیونکہ اسے کھانے پینے سے روک دیا جانا ممکن ہے تو اصل ضرورت تو یہ ہے کہ وہ روزہ رکھنے کی نیت کرے اور اس کے وجوب کا اعتقاد رکھے!

اس کے ساتھ یہ استدلال بھی ہوا کہ آزاد غلام کے بدلے قتل نہ کیا جائے گا کیونکہ غلام اگر زنا کرے تو اسے رجم نہیں کیا جاتا چاہے شادی شدہ ہو، اسے ابن تین نے نقل کیا اور کہا کسی کو حق حاصل نہیں کہ وہ مفرق کرے اسے جسے اللہ نے جمع کیا مگر کتاب یا سنت کی کسی دلیل کے ساتھ، کہتے ہیں یہ تیسری خصلت کے برخلاف ہے کیونکہ اس امر پر اجماع منعقد ہے کہ ارتداد میں آزاد و غلام کا حکم ایک جیسا ہے گویا انہوں نے قرار دیا ہے کہ اصل دلالتِ اقتران کے ساتھ عمل ہے جب تک کوئی اسکے مخالف دلیل نہ ہو، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں لکھا بعض نے ان مذکورہ تین اصناف سے قتلِ صائل (یعنی حملہ آور) کو مستثنی کیا ہے کیونکہ دفاع میں اسے قتل کرنا جائز ہے، اس سے ان کا اشارہ نووی کے قول کی طرف ہے جو ان تین کے عموم سے صائل ونحوہ کو خاص کرتے ہیں تو حقِ دفاع میں اس کا قتل جائز ہے، اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ وہ مفارق للجماعت میں داخل ہے یا مراد یہ ہے کہ اس کے قتل کا تعمد حلال نہیں بایں معنی کہ اس کا قتل صرف مدافعت کرتے ہوئے ہی حلال ہے بخلاف ان تینوں مذکور کے، طیبی نے اسے بنظر استحسان دیکھا اور کہا یہ بیضاوی کے قول سے اولیٰ ہے کیونکہ انہوں نے (النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) [المائدة: ۱۴۵] کی تفسیر میں لکھا نفس کا قصاصاً قتل کرنا حلال ہے جسے اس نے عدواناً قتل کیا تو یہ خروجِ صائل کو مقتضی ہے اور اگرچہ دفاع کرنے والا اس کے قتل کا قصد نہ کرے

بقول ابن حجر دوسرا جواب ہی معتمد ہے، جہاں تک اول تو اس کا جواب ہو چکا، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ یہ حدیث آیتِ محاربہ: (مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ) [المائدة: ۳۲] کے ساتھ منسوخ ہے، کہتے ہیں تو مجرد فساد فی الارض کی وجہ سے قتل کرنا مباح کیا، کہتے ہیں ان تین اصناف کے علاوہ بھی قتل میں کئی اشیاء وارد ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ: (فقاتلوا التی تبغی) اور یہ حدیث: (من وجد تموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوه) اور یہ حدیث: (من أتى بهيمة فاقتلوه) اور یہ حدیث: (من خرج وأمرُ النا س جمع يريد تفرقهم فاقتلوه) اور حضرت عمرؓ کا قول: (تغرة أن يقتلا) اور ائمہ کی ایک جماعت کا قول کہ قدریہ توبہ کر لیں تو ٹھیک وگرنہ انہیں قتل کر دیا جائے اسی طرح ائمہ کی ایک جماعت کا یہ قول کہ بدعتی کو اتنا زدوکوب کیا جائے کہ یا تو باز آجائے یا پھر اس کی موت واقع ہو جائے اسی طرح یہ قول کہ تارکِ نماز کو قتل کر دیا جائے، کہتے ہیں یہ سب ان تین پر زائد ہیں بقول ابن حجر دیگر اہلِ علم نے مزید کہا جو کسی کا ناحق مال ہتھیانا چاہے یا اس کی عزت کا دشمن ہو وہ بھی قتل کر دیا جائے اس طرح

فرضِ زکات سے مانع، مرتد مگر جماعت سے غیر مفارق اور جس نے اجماع کی مخالفت کی اور شقاق و اختلاف ظاہر کیا، ایک رائے کے مطابق زندیق بھی (إذا تاب) (لفظی ترجمہ جب توبہ کر لے، شائد یہاں: إلا کتابت سے رہ گیا ہو) اور جادوگر، ان سب کا جواب یہ ہے کہ اکثر کے نزدیک محاربہ میں اگر ان میں سے کوئی قتل کرے تو قتل کر دیا جائے گا اور یہ کہ باغی کے بارہ میں حکمِ آیت یہ ہے کہ اس سے لڑائی کی جائے نہ کہ اس کے قتل کا قصد کیا جائے اور لواطت کے بارہ میں اور جانور سے بدفعلی کی بابت حدیث صحیح نہیں، بفرضِ صحت یہ دونوں فعلِ زنا میں داخل ہیں، خارج عن المسلمین کی بابت حدیث کی تاویل گزر چکی ہے کہ اس کے قتل سے مراد اس کا حبس اور بغاوت سے روکنا ہے، حضرت عمرؓ کا اثر بھی اسی قبیل سے ہے قدریہ اور اہلِ بدعت کے بارہ میں مذکورہ اقوال ان کی تکفیر کے قول پر مفرع ہیں نیز تارکِ نماز کا قتل ان حضرات کے نزدیک جو اسے کافر قرار نہیں دیتے، اختلافی امر ہے جیسا کہ اسکا ایضاح گزرا، اور جس نے مال و عزت لوٹنا چاہ وہ صائل کے حکم میں ہے، مانعِ زکاۃ بارے توجیہہ گزر چکی، مخالفِ اجماع مفارقِ جماعت میں داخل ہے اور زندیق کا قتل اس کے حکمِ کفر کے استصحاب کے مدنظر ہے اسی طرح جادوگر کا معاملہ

ابن عربی نے اپنے بعض اشیاخ سے نقل کیا کہ (شرعی) اسبابِ قتل دس ہیں بقول ابن عربی یہ دس کسی صورت ان تین سے خارج نہیں ہیں مثلاً جس نے جادو کیا یا اللہ کے کسی نبی کے بارہ میں نازیبا الفاظ کہے وہ (التارك لدينه) میں داخل ہے، قولہ (النفس بالنفس) سے قتلِ عمد میں تساویِ نفوس (یعنی مساوات) پر استدلال کیا گیا ہے تو ہر مقتول کیلئے اس کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا چاہے آزاد ہو یا غلام، حنفیہ نے اس سے تمسک کیا اور دعوی کیا کہ ترجمہ میں سورہ المائدۃ کی مذکور آیت سورہ البقرۃ کی آیت: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ)[البقرة: ۱۷۸] کی ناسخ ہے، بعض نے قاتل کے اپنے غلام اور اسکے غیر کے غلام مابین تفرقہ کیا تو کسی کے غلام کو اگر قتل کر دیا تو اس سے قصاص لیا جائے گا اپنے کو اگر کیا تو نہیں! جمہور کہتے ہیں سورۃ البقرہ کی آیت سورۃ المائدہ کی آیت کی تفسیر کرتی ہے تو غلام آزاد کو قتل کرنے کی پاداش میں ازرہِ قصاص قتل کیا جائے گا آزاد اس کے قصاص میں نہیں اس کے نقص کے مدِنظر، شافعی کہتے ہیں غلام اور آزاد کے مابین قصاص نہیں الا یہ کہ آزاد اس کا مطالبہ کرے، جمہور کیلئے اس امر سے احتجاج کیا گیا ہے کہ غلام تو سلعۃ (یعنی خرید و فروخت کا سامان) ہے تو اس میں نہیں واجب مگر قیمت (یعنی دیت) اگر خطأً قتل کر دیا گیا، اس کا مزید بیان ایک باب کے بعد آئے گا، اس کے عموم کے ساتھ مستامن یا معاہد (یعنی ذمی) کافر کے قتل کے قصاص میں مسلمان کے قتل کے جواز پر استدلال کیا گیا، سابقہ باب میں حدیثِ علی (لا يقتل مؤمن بكافر) کی شرح گزری، حدیث سے آدمی کے اس وصف کا جواز ثابت ہوا جس کے ساتھ وہ متصف تھا اگرچہ اب اس سے منتقل ہو چکا ہو کیونکہ مسلمین سے مرتد کا استثناء کیا گیا اور یہ سابق کے اعتبار سے ہے۔

اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے (الحدود) ترمذی نے (الديات) اور نسائی نے (المحاربة) میں تخریج کیا۔

- 7 باب مَنْ أَقَادَ بِالْحَجَرِ (پتھر کے ساتھ قصاص)

- 6879 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ يَهُودِيًّا قَتَلَ جَارِيَةً عَلَى أَوْضَاحٍ لَهَا فَقَتَلَهَا بِحَجَرٍ فَجِيءَ بِهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَبِهَا رَمَقٌ فَقَالَ أَقَتَلَكِ فُلَانٌ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ لَا ثُمَّ قَالَ الثَّانِيَةَ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ لَا ثُمَّ سَأَلَهَا الثَّالِثَةَ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ نَعَمْ فَقَتَلَهُ النَّبِيُّ ﷺ بِحَجَرَيْنِ

أطرافه 2413، 2746، 5295، 6876، 6877، 6884، - 6885 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہودی کے لڑکی کو قتل کرنے کے قصہ پر مشتمل حدیثِ انسؓ۔

- 8 باب مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ (مقتول کے وارث کو ہر دو۔ قصاص یا دیت۔ کا اختیار ہے)

حدیث کے الفاظ کے ساتھ ترجمہ قائم کیا، اس کا ظاہر ان حضرات کیلئے حجت ہے جو قائل ہیں کہ دیت وصول کرنا یا قصاص لینا مقتول کے ورثاء پر منحصر اور ان کا اختیار ہے اس میں قاتل کی رضا مشترط نہیں، یہی قدرِ حدیث مقصودِ ترجمہ ہے اسی لئے حدیثِ ابو ہریرہؓ کے بعد ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس قولہ تعالیٰ: (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ)[البقرة: ١٧٨] کی تفسیر ہے یعنی اسکے خون کا مطالبہ ترک کر کے دیت قبول کر لی۔ (فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ) یعنی دیت کے مطالبہ میں، ابن عباسؓ نے آیت میں مذکور عفو کو قتلِ عمد میں قبولِ دیت کے ساتھ مفسر کیا اور یہ مقتول کے اولیاء کی طرف راجع ہے جن کے اختیار میں قصاص کا مطالبہ ہے، یہ بھی کہ قاتل کے ذمہ دیت کی ادائیگی بغیر اس کی رضا کے، لازم ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے عموم کے مدنظر احیائے نفس کا مامور ہے: (ولا تقتلوا أنفسكم) تو اگر مقتول کے ورثاء دیت لینے پر راضی ہو جائیں تو قاتل کو حق حاصل نہیں کہ اس سے ممتنع ہو (کہ مجھے دیت نہیں دینا بلکہ مجھے قصاص میں قتل کر دیا جائے) ابن بطال کہتے ہیں آیت (ذلك تَخْفِيْفٌ مِنْ رَّبِّكُمْ)[البقرة: ١٧٨] اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ بنی اسرائیل میں اخذِ دیت نہ تھا بلکہ ان کے ہاں حتمی طور پر قصاص ہی تھا یہ فقط تو اللہ تعالیٰ نے اس امت پر تخفیف کرتے ہوئے دیت لینا مشروع کیا اگر مقتول کے ورثاء اس پر راضی ہوں۔

- 6880 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ خُزَاعَةَ قَتَلُوا رَجُلًا وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ حَدَّثَنَا حَرْبٌ عَنْ يَحْيَى حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّهُ عَامَ فَتْحِ مَكَّةَ قَتَلَتْ خُزَاعَةُ رَجُلًا مِنْ بَنِي لَيْثٍ بِقَتِيلٍ لَهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ الْفِيلَ وَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ رَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ أَلَا وَإِنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَا تَحِلُّ لِأَحَدٍ بَعْدِي أَلَا وَإِنَّمَا أُحِلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ أَلَا وَإِنَّهَا سَاعَتِي هَذِهِ حَرَامٌ لَا يُخْتَلَى شَوْكُهَا وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا وَلَا يَلْتَقِطُ سَاقِطَتَهَا إِلَّا مُنْشِدٌ وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا يُودَى وَإِمَّا يُقَادُ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ يُقَالُ لَهُ أَبُو شَاهٍ فَقَالَ اكْتُبْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ

ثُمَّ قَامَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا الإِذْخِرَ فَإِنَّمَا نَجْعَلُهُ فِي بُيُوتِنَا وَقُبُورِنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَّا الإِذْخِرَ وَتَابَعَهُ عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ شَيْبَانَ فِي الْفِيلِ قَالَ بَعْضُهُمْ عَنْ أَبِي نُعَيْمٍ الْقَتْلَ وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ إِمَّا أَنْ يُقَادَ أَهْلُ الْقَتِيلِ

.طرفاه 112، - 2434 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص: ٦٢٣)

(عن أبی هريرة) صحیحین وغیرہما میں یحی بن ابوکثیر سے اس کے اکثر رواۃ کے ہاں یہی ہے نسائی کے ہاں یہ مرسلاً ہے اسے انہوں نے یحی بن حمید عن اوزاعی سے روایت کیا اور یہ شاذ ہے۔ (وقال عبدالله الخ) تو حرب بن شداد عن یحی بن ابوکثیر کے طریق کی طرف متحول ہوئے ، یہاں حرب کا سیاق نقل کیا شیبان جو کہ ابن عبدالرحمٰن ہیں ، کا سیاق کتاب العلم میں گزرا ہے، عبداللہ کے اس طریق کو بیہقی نے ہشام بن علی سیرافی عنہ کے حوالے سے موصول کیا ہے، کتاب اللقطہ میں یہ ولید بن مسلم عن اوزاعی عن یحی عن ابو سلمہ سے پوری سند میں تصریحِ تحدیث کے ساتھ منقول گزری ہے۔ (أنه عام فتح الخ) انہ میں ہاء ضمیرِ شان ہے۔ (قتلت خزاعة الخ) ابن ابوذئب کی سعید مقبری عن ابوشریح سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (إن الله حرم مكة) تو یہی حدیث ذکر کی اور اس میں ہے: (ثم إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل وإنی عاقله)(یعنی اے خزاعہ قبیلہ والو تم نے ہذیل کا ایک بندہ قتل کر دیا ہے اور میں اسکی دیت دے رہا ہوں) اس کا نحو ابن اسحاق عن مقبری کی روایت میں بھی ہے جیسا کہ میں نے اس کا ذکر کتاب الحج کے ابواب جزاء الصید کے باب (لا يعضد شجر الحرم) میں کیا تھا، خزاعہ کا نسب نامہ مناقبِ قریش کے شروع میں گزرا، بنی لیث ایک مشہور قبیلہ ہے جو لیث بن بکر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر کی طرف منسوب ہیں ، جہاں تک ہذیل کا تعلق ہے تو یہ ایک بڑا اور مشہور قبیلہ تھا جو ہذیل کی طرف منسوب ہے اور وہ بنی مدرکہ بن الیاس بن مضر ہیں ، ہذیل اور بکر سکانِ مکہ میں سے تھے اس کے ظواہر میں بیرونِ حرم رہائش پزیر تھے، خزاعہ نے مکہ پر غلبہ حاصل کیا اور اس کے حکمران بنے پھر وہاں سے انہیں نکال دیا گیا تو اس کے مضافات میں آباد ہو گئے ان کے اور بنی بکر کے درمیان جاہلیت میں علانیہ عداوت تھی، خزاعہ عہدِ نبوی تک بنی ہاشم بن عبد مناف کے حلیف تھے جبکہ بنی بکر قریش کے حلیف تھے جیسا کہ کتاب المغازی کے فتحِ مکہ کے ابواب میں گزرا، کتاب العلم میں ذکر کیا تھا کہ اس خزاعی قاتل کا نام خراش بن امیہ اور ان کے مقتول کا نام احمر تھا جبکہ بنی لیث کے جس شخص کو قتل کیا اسکا اور اس کے قاتل کا نام معلوم نہ ہو سکا

پھر میں نے سیرت ابن اسحاق میں پڑھا کہ خزاعی مقتول کا نام منبہ تھا ابن اسحاق لکھتے ہیں مجھے سعید بن ابوسندر اسلمی نے اپنی قوم کے ایک شخص کے حوالے سے بتلایا کہ ہمارے ساتھ احمر نام کا ایک شخص تھا جو بہت بہادر تھا سوتے میں خراٹے بہت لیتا کوئی خطرہ درپیش ہوتا تو اسے پکارتے اور یہ شیر کی مانند اٹھتا ، جاہلیت میں ہذیل کے کچھ لوگوں نے حملہ کیا تو ابن اثوع نے ان سے کہا جلدی نہ کرو پہلے میں حالات کا جائزہ لیتا ہوں اگر ان میں احمر ہوا تب کوئی سبیل نہیں تو اس نے چپکے سے کان لگا کر سن گن لی تو احمر کے خراٹوں کی آواز آئی تو چپکے سے اسکے پاس گیا اور اس کے سینے میں تلوار اتار دی اور قتل کر دیا پھر قبیلہ پر غارت گری کی، فتحِ مکہ کے اگلے روز ابن اثوع ہذلی مکہ میں داخل ہوا اور وہ ابھی شرک پر ہی قائم تھا، خزاعہ کی اس پر نظر پڑی تو اسے پہچان لیا تو خراش بن امیہ آگے آیا اور کہا اس

آدمی سے پیچھے ہٹ جاؤ تو اس کے پیٹ میں تلوار اتار دی اور موقع پر ہی اسے قتل کر دیا تو نبی اکرم نے ان سے فرمایا اے معشرِ خزاعہ قتل سے اپنے ہاتھ اٹھا لو، تم نے ایک بندہ قتل کر دیا ہے میں اس کی دیت دوں گا، بقول ابن اسحاق مجھے عبد الرحمٰن بن حرملہ اسلمی نے سعید بن مسیب سے بیان کیا کہ جب نبی اکرم کو خراش کی کاروائی کی اطلاع ملی تو عیب جوئی کے انداز میں کہا خراش تو قتال (یعنی بڑا لڑاکا) ہے پھر ابو شریح خزاعی کی حدیث ذکر کی جیسا کہ گزری، تو یہ ہذلی کا قصہ ہے! جہاں تک بنی لیث کے مقتول کا قصہ تو بظاہر یہ ایک دیگر قصہ ہے، ابن ہشام نے لکھا کہ اس مقتول کا نام جندب بن ادلع تھا، کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ فتح کے دن پہلا مقتول جس کی نبی اکرم نے دیت چکائی وہ جندب تھا جسے بنی کعب نے قتل کر دیا تھا تو اسکی دیت میں سو اونٹنیاں دیں لیکن واقدی لکھتے ہیں اس کا نام جندب بن ادلع تھا جسے جندب بن اعجب اسلمی نے دیکھ لیا تو اس کے خلاف لوگوں کو پکارنے لگا تو خراش آیا اور اسے قتل کر دیا تو ظاہر ہوا کہ ایک ہی قصہ ہے تو شائد یہ ہذلی تھا جو بنی لیث کا حلیف تھا یا اس کا برعکس، فوائدِ ابو علی بن خزیمہ کے تیسرے جزء میں پڑھا کہ خزاعی قاتل کا نام ہلال بن امیہ تھا، اگر یہ ثابت ہے تو ہلال کا لقب خراش تھا۔

(فقام رسول الخ) کتاب العلم کی روایتِ سفیان میں تھا کہ نبی اکرم کو اس کی خبر دی گئی تو آپ اپنی سواری پر سوار ہوئے اور تقریر کی۔ (عن مکۃ الفیل) ابرہہ حبشی کے قصہ کی طرف اشارہ کیا جسے ابن اسحاق نے تفصیل سے ذکر کیا، اس کا حاصل یہ ہے کہ ابرہہ نے جب یمن پر تسلط حاصل کیا اور یہ عیسائی تھا تو وہاں ایک کنیسہ بنایا اور لوگوں پر لازم کیا کہ اسکا آ کر حج کریں، کسی عربی نے محافظوں سے آنکھ بچا کر اس کے اندر پاخانہ کر دیا اور بھاگ آیا، اس پر ابرہہ غضبناک ہوا اور خانہ کعبہ کو گرانے کا عزم کیا اور ایک لشکر جرار اور ہاتھی لے کر مکہ پر حملہ آور ہوا، مکہ سے قریب ہوا تو عبد المطلب اسکے پاس آئے اس نے ان کا بڑا احترام کیا، وہ جمیل الصورت تھے انہوں نے درخواست کی کہ ان کے اونٹ واپس کر دیں جو اسکے لشکریوں نے لوٹ لئے تھے، وہ متعجب ہوا اور کہا میرا تو خیال تھا کہ تم اس مسئلہ میں گفتگو کرنے آئے ہو جس کی وجہ سے میں آیا ہوں؟ وہ کہنے لگے اس کعبہ کا ایک رب ہے وہ خود ہی اسکی حفاظت کرے گا تو اس نے ان کے اونٹ واپس کر دئے اور خود لشکر لے کر آگے بڑھا، ہاتھی کو آگے کیا ہوا تھا وہ ایک جگہ بیٹھ گیا اور کوشش کے باوجود کھڑا نہ ہوا، اللہ تعالیٰ نے پرندے بھیجے ہر ایک کے پاس تین پتھر تھے دو اس کے پاؤں میں اور ایک اسکی چونچ میں، انہیں لشکر پر گرا دیا کوئی بھی ایسا نہ تھا جسے پتھر نہ لگا ہو، ابن مردویہ نے حسن سند کے ساتھ عکرمہ عن ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ اصحاب الفیل آئے اور صفاح میں اترے جو مکہ سے یمن کے راستہ میں تھا وہاں عبد المطلب ان کے پاس آئے اور کہا یہ اللہ کا گھر ہے اور اس پر کسی کو مسلط نہیں کرتا، وہ بولے ہم تو اسے گرا کر ہی واپس ہوں گے تو اپنے ہاتھی کو آگے بڑھاتے اور وہ پیچھے ہٹتا اللہ نے ابابیل پرندوں کو سیاہ پتھروں کے ساتھ بھیجا جنہوں نے عین ان کے اوپر وہ پتھر گرا دئے، سب کو وہ پتھر لگے اور خارش شروع ہو گئی اور جب خارش کرتے تو جہاں ہاتھ لگاتے تو گوشت اتر جاتا،

ابن اسحاق کہتے ہیں مجھے یعقوب بن عتبہ نے بیان کیا کہ مجھے بتلایا گیا کہ خصاء اور جدری (یعنی خصی ہونا اور چیچک) کا ارضِ عرب میں ظہور اسی دن سے ہوا، طبری نے بسند صحیح ابن عکرمہ سے نقل کیا کہ وہ سبز رنگ کے پرندے تھے جو سمندر سے نکل کر آئے، ان کے سر درندوں کے سروں جیسے تھے، ابن ابو حاتم نے عبید بن عمیر سے قوی سند کے ساتھ نقل کیا کہ اللہ نے سمندر سے ان پر پرندے بھیجے جو خطاطیف کی امثال تھے تو سابق کے نحو ذکر کیا۔

(لم تحل لأحد الخ) اسکا مفصل بیان ابواب جزاء الصید کے باب(تحريم القتال بمكة) میں گزرا۔ (إلا لمنشد) کشمیہنی کے نسخہ میں: (ولا يلتقط إلا منشدٌ) ہے فعلِ معلوم کے ساتھ، یہ واضح ہے۔ (بخير النظرين) العلم میں یہ الفاظ تھے: (ومن قتل فهو بخير النظرين) یہ مختصر ہے اور اسے اس کے ظاہر پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ مقتول کیلئے تو اختیار نہیں، یہ تو اسکے ولی کو ہے خطابی نے اس کے نحو کی طرف اشارہ کیا، ترمذی کی اوزاعی کے طریق سے روایت میں ہے: (فإما أن يعفو و إما أن يقتل) مراد (العفو على الدية) (یعنی دیت لینے پر راضی ہو جانا) ہے تا کہ دونوں روایتوں کے مابین تطبیق ہو، اسکی تائید انہی کی ابوشریح سے روایت سے ہے جس میں ہے کہ آج کے بعد جن کا کوئی بندہ قتل ہوا (فأهله بين خيرتين إما أن يقتلوا أو يأخذوا الدية) ابوداؤداور ابن ماجہ کی۔ ترمذی نے اسے معلقاً نقل کیا، ایک اور طریق کے ساتھ ابوشریح سے روایت میں ہے: (فإنه يختار إحدى ثلاثٍ إما أن يقتص وإما أن يعفو وإما أن يأخذ الدية فإن أراد الرابعة فخذوا على يديه) (یعنی وہ تین میں سے ایک کو اختیار کرے: یا قصاص لے یا معاف کردے[بظاہر دیت معاف کرنا مراد ہے] اور یا دیت لے لے، اگر چوتھی کوئی راہ اختیار کرنا چاہے تو اسکے ہاتھ روک لو) یعنی اگر قصاص یا دیت سے زیادہ کچھ کرنا چاہے تو اسے روکو، اگلی حدیث کی شرح کے اثناء اس بابت اختلاف کا ذکر ہوگا کہ اس اختیار کا استحقاق کسے ہے؟ کیا قاتل کو یا مقتول کے وارث کو؟ حدیث سے ثابت ہوا کہ ولی الدم (یعنی مقتول کے خون کے وارث اور مدعی) کو قصاص و دیت کے مابین اختیار ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مقتول کے وارثوں نے دیت اختیار کی تو آیا قاتل پابند ہے کہ اسے قبول کرے؟ تو اکثر نے اثبات کیا، مالک سے منقول ہے کہ قاتل کی رضامندی سے ہی اس کا وجوب ہوگا، حدیث کے جملہ: (ومن قتل له) سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ حق مقتول کے وارثوں سے متعلق ہے تو اگر ان کا بعض غائب ہو یا وہ ابھی بچہ ہے تو باقیوں کیلئے حقِ قصاص نہیں حتی کہ بچہ بالغ ہو جائے یا غائب واپس آجائے۔

(إما أن يودي) یعنی قاتل یا اس کے ورثاء مقتول کے ورثاء کو دیت دیں۔ (أن يقاد) یعنی اس کے قصاص میں قتل کیا جائے، العلم میں (إما أن يعقل) تھا یہی معنی ہے، عقل دیت کو کہتے ہیں، اللقطہ کی روایتِ اوزاعی میں تھا: (إما أن يفدى) فاء کے ساتھ بجائے واو کے، ایک نسخہ میں ہے: (وإما أن يعطى) أى الدية، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إما أن يودي أو يفادي) تعاقب کیا گیا کہ یہ غیر صحیح ہے کیونکہ اگر یہ فاء کے ساتھ ہے تو اس کا کوئی فائدہ نہیں کہ دیت کا ذکر گزر چکا اور اگر قاف کے ساتھ ہے اور محتمل ہے کہ مقتول کے دو ولی ہوں تو تثنیہ کے ساتھ مذکور ہو، ای (يقادا بقتلهما) اور اصل عدمِ تعدد ہے، کہتے ہیں صحیح الروایت (إما أن يودي أو يقاد) ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ حرم میں بھی قصاص کا ایقاع ہے کیونکہ نبی اکرم نے مکہ میں یہ تقریر کی تھی اور اسے غیرِ حرم کے ساتھ مقید نہیں کیا، اس کے عموم کے ساتھ تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو (قصاص میں) ذمی کے بدلے مسلمان کے قتل کے قائل ہیں، اس بارے بحث گزری۔

(يقال له أبو شاه) اس کا ضبط کتاب العلم میں حدیث کی شرح کے اثناء گزرا، سلفی نے ذکر کیا ہے کہ بعض نے اسے آخر میں تاء کے ساتھ پڑھا ہے، اسے غلط قرار دیا، لکھتے ہیں یہ فارس کے فرسان میں سے ایک فارس تھا جسے کسری نے یمن بھیجا تھا۔ (رجل من قريش) کتاب الحج میں ذکر گزرا کہ یہ حضرت عباسؓ تھے۔ (و تابعه عبيد الله) یعنی ابن موسی۔ (وقال بعضهم عن

أبی نعیم القتل) یہ محمد بن یحیی ذہلی ہیں، ابونعیم نے اس حدیث کی اپنی روایت میں بلفظ (القتل) جزم کیا، بخاری نے اسے شک کے ساتھ ہی نقل کیا ہے جیسا کہ کتاب العلم میں گزرا۔

(وقال عبید الله إما أن یقاد الخ) یعنی ان کیلئے ان کا بدلہ لیا جائے، یہ وہی سابق الذکر ابن موسی ہیں ان کی اس کی روایت شیبان بن عبدالرحمٰن سے مذکورہ سند کے ساتھ ہے اسے مسلم نے جیسا کہ میں نے بیان کیا موصول کیا، اس کے الفاظ ہیں: (إما أن یعطی الدیة وإما أن یقاد أهل القتیل) یہ آپ کے قول: (إما أن یقاد) کا بیان ہے۔

- 6881 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ قَالَ كَانَتْ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ قِصَاصٌ وَلَمْ تَكُنْ فِيهِمُ الدِّيَةُ فَقَالَ اللَّهُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾ إِلَى هَذِهِ الآيَةِ ﴿ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ ﴾ .قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَالْعَفْوُ أَنْ يَقْبَلَ الدِّيَةَ فِي الْعَمْدِ قَالَ ﴿ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ أَنْ يَطْلُبَ بِمَعْرُوفٍ وَيُؤَدِّيَ بِإِحْسَانٍ .

طرفه - 4498 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۵۴)

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ (عن مجاهد) تفسیر البقرۃ میں حمیدی سے روایت میں صیغۂ سماع تھا۔ (عن ابن عباس) روایتِ حمیدی میں (سمعت) ہے یہی ابن عیینہ نے عمرو سے کہا اور وہ عمرو میں اثبت الناس ہیں نسائی کے ہاں اسے ورقاء بن عمرو نے عمرو سے روایت کرتے ہوئے ابن عباسؓ کا واسطہ ذکر نہیں کیا۔ (کانت فی بنی إسرائیل الخ) یہاں یہی ہے حمیدی عن سفیان کے ہاں: (کان فی الخ) یہ اوجہ ہے گویا یہاں قصاص کے معنی کے اعتبار سے مونث کیا یعنی مماثلت اور مساوات۔

(إلی هذه الآیة الخ) ابوذر اور اکثر کے ہاں یہاں یہی ہے نسفی اور قابسی کے نسخوں میں ہے: (إلی قوله فمن عفی له من أخیه شیء) مسندِ ابن ابوعمر میں اور ان کے طریق سے ابونعیم نے مستخرج میں (إلی قوله فی هذه الآیة) ذکر کیا اسی کے ساتھ مراد ظاہر ہے وگرنہ اول موہم ہے کہ قولہ (فمن عفی له) اگلی آیت کے شروع میں ہے حالانکہ ایسا نہیں، اسے اسماعیلی نے ابو کریب وغیرہ عن سفیان سے (القتلی) کے بعد یہ عبارت ذکر کی: (فقرأ إلی: والأنثی بالأنثی فَمَنْ عُفِيَ لَهُ) حمیدی کی سابق الذکر روایت میں یہاں جو محذوف کیا، مذکور ہے اور آخر میں (ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ) کی تفسیر مزاد کی اسی طرح (فَمَنِ اعْتَدَىٰ) کی تفسیر بھی کہ (أی قتل بعد قبول الدیة) اس آیت میں مذکور عذاب کی تفسیر میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا یہ آخرت سے متعلق ہے، جہاں تک دنیا میں تو یہ اس کے لئے جس نے ابتدائے قتل کی، یہ جمہور کا قول ہے عکرمہ، قتادہ اور سدی سے منقول ہے کہ قتل ہی متحتم ہے اور ولی اخذِ دیت سے متمکن نہیں (یعنی جس نے دیت لینے کے بعد قتل کر دیا اب اس کی دیت نہ لی جائے) اس میں حضرت جابرؓ سے ایک مرفوع حدیث بھی ہے کہ (لا أعفو عمن قتل بعد أخذ الدیة) (یعنی جس نے دیت لینے کے باوجود قتل کر دیا میں اسے معاف نہ کروں گا [یعنی بالضرور اس سے قصاص لوں گا]) اسے ابوداؤد نے تخریج کیا اور اس کی سند میں انقطاع ہے، ابوعبید کہتے ہیں ابن عباسؓ کی رائے ہے کہ یہ آیت سورۃ المائدہ کی آیت (أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) [۵۴] سے منسوخ نہیں بلکہ دونوں محکم ہیں گویا ان کے

نزدیک سورہ المائدہ کی آیت البقرہ کی آیت کیلئے مفسر ہے اور نفس سے مراد (نفس الأحرار) ہے (یعنی آزاد انسانوں [یعنی جو غلام یا لونڈی نہیں] کا نفس) مرد بھی اور عورت بھی، نہ کہ ارقاء (یعنی غلام ولونڈی) کہ ان کے انفس احرار کے سوا باہم متساوی ہیں

اسماعیل کہتے ہیں (النفس بالنفس) سے مراد حدود میں ایک کا دوسرے کیلئے مکافئ ہونا ہے کیونکہ اگر حر نے کسی غلام پر جھوٹی تہمت لگائی تو بالاتفاق اس پہ حدِ قذف کا اجراء نہ کیا جائے گا، اور قصاصاً قتل جملہِ حدود میں سے ہے، کہتے ہیں اس کی تبیین آیت کے اس جملہ نے کی: (وَالْجُرُوْحُ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهٗ) تو یہاں (من) غلام ولونڈی اور کافر کو نکال دیتا ہے کیونکہ غلام کو اختیار نہیں ہے کہ اپنے خون اور زخموں کا تصدق کردے (یعنی معاف کردے) اور اس لئے کہ کافر متصدق نہیں کہلاتا اور نہ یہ اس سے مکفر ہے

بقول ابن حجر ابن عباسؓ کی کلام کا محصل دال ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا) یعنی بنی اسرائیل کیلئے تورات میں لکھا کہ (أن النفس بالنفس) مطلقاً ہے تو اس امت سے دیت مشروع کر کے قتل کے بدلے تخفیف کر دی ان اولیائے مقتول کیلئے جو (قتل کرنا) معاف کر دیں اور اس کی (الحر فی الحر) کے ساتھ تخصیص کر کے (تخفیف کر دی) تب المائدۃ کی آیت میں ان حضرات کیلئے کوئی حجت نہیں جو اس سے حر کے غلام اور مسلم کے کافر کے بدلے قصاصاً قتل کے قول میں تمسک کریں کیونکہ سابقہ شریعتوں کے انہی احکام سے ہم تمسک کریں گے جن کے ہماری شریعت میں مخالف احکام نازل نہیں ہوئے اور کہا گیا ہے شریعتِ عیسوی میں قصاص نہ تھا اس میں فقط دیت تھی، اگر یہ ثابت ہے تو ہماری شریعت اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ یہ دونوں امور کی جامع ہے تو یہ وسطی شریعت ہے اس میں نہ افراط ہے اور نہ تفریط، اس کے ساتھ استدلال کیا گیا کہ قصاص اور دیت لینے میں مخیّر ولی (یعنی وارث) ہے یہی جمہور کا قول ہے خطابی نے اس کی اس امر کے ساتھ تقریر کی ہے کہ آیت میں مذکور عفو بیان کا محتاج ہے کیونکہ ظاہرِ قصاص یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی کیلئے دوسرے پر دوش نہیں لیکن معنی یہ ہے کہ جس سے قصاص معاف کر دیا گیا اور دیت قبول کر لینے پر رضا مندی ہو گئی تو مستحقِ دیت پر اتباع بالمعروف ہے یعنی اس کے ذمہ مطالبہ اور قاتل کے ذمہ اداء ہے یعنی اچھے طریقہ سے ادائیگیِ دیت! مالک، ثوری اور ابو حنیفہ کا موقف ہے کہ قصاص یا دیت کا اختیار قاتل کو ہے، طحاوی لکھتے ہیں ان کیلئے حجت حضرت انسؓ کی ان کی پھوپھی حضرت ربیعؓ کے واقعہ بارے حدیث ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا تھا: (كتاب الله القصاص) تو آپ نے صرف قصاص کا فیصلہ دیا اختیار کی بات نہیں کی، اگر ولی کیلئے اختیار ہوتا تو آپ ضرور انہیں اس کی بابت بتلاتے کہ حاکم کیلئے جائز نہیں کہ وہ تحکم کرے اس کے لئے جس کیلئے دو میں سے ایک شئ ثابت ہوئی ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بغیر اسے بتلائے کہ اس کے لئے ان دو میں سے ایک کا حق ہے تو جب آپ نے قصاص کے ساتھ فیصلہ دیا تو واجب ہے کہ اسی پر آپ کا قول: (فهو بخير النظرين) کو محمول کیا جائے یعنی ولی المقتول مخیّر ہے بشرطے کہ وہ مجرم کو ادائیگیِ دیت پر راضی کرے،

تعاقب کیا گیا کہ آپ نے (كتاب الله القصاص) تب کہا تھا جب مجنی علیہ (یعنی مضروب) کے اولیاء قصاص کے طالب ہوئے تھے تو آپ نے باور کرایا کہ اللہ کی کتاب میں یہ حکم موجود ہے کہ مجنی علیہ جب قصاص کا طالب ہو تو اسے مانا جائے گا، اس میں ان کے حسبِ دعوی تاخیرِ بیان والی کوئی بات نہیں، طحاوی نے اس امر سے بھی احتجاج کیا ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ولی نے قاتل سے کہا میں راضی ہوں کہ اگر تم اتنا مال دیدو تو میں قصاص کا مطالبہ نہ کروں گا تو قاتل کو اس پر مجبور نہ کیا جائے گا اور نہ زبردستی اس

سے یہ مال وصول کیا جائے گا اگر چہ اس پر واجب ہے کہ اپنی جان بچائے! مہلب وغیرہ لکھتے ہیں آپ کے قول (فھو بخیر النظرین) سے مستفاد ہے کہ اگر ولی کو کوئی مال دے کر معاف کر دینے کو کہا جائے تو (اسے اختیار ہے کہ) چاہے تو اسے قبول کرے اور چاہے تو قصاص کا دعوی کرے اور ولی پر اس ضمن میں ہے کہ اولیٰ کی اتباع کرے، اس میں قاتل کو ادائیگیِ دیت پر مجبور کرنے کی کوئی دلالت نہیں، آیت سے استدلال کیا گیا ہے کہ قتلِ عمد میں واجب قصاص ہے جبکہ دیت اس کا بدل ہے، بعض نے کہا واجب اختیار ہے ، علماء سے یہ دو اقوال منقول ہیں، مذہبِ شافعی میں بھی یہی دو اقوال ہیں، اصح اول ہے، آیت کے شانِ نزول بارے اختلاف کیا گیا، بعض نے کہا یہ عربوں کے دو قبیلوں کے بارہ میں نازل ہوئی ان میں سے ایک کو دوسرے پر شرف و امتیاز حاصل تھا تو وہ ان کی عورتوں سے بلا مہر شادی کرتے اور اگر ان کا کوئی غلام قتل ہو جاتا تو اس کے بدلے آزاد قتل کرتے اور اگر عورت قتل ہو جاتی تو اسکے بدلے میں مرد کو قتل کرتے تھے، اسے طبری نے شعبی سے نقل کیا، ابو داؤد نے علی بن صالح بن حی عن سماک بن حرب عن عکرمہ عن ابن عباسؓ سے نقل کیا کہتے ہیں (مدینہ کے دو یہودی قبائل) قریظہ اور نضیر کی یہ بات ہے، نضیر قریظہ سے اشرف تھا تو اگر کوئی قریظی کسی نضیری کو قتل کرتا تو (قصاصا) اسے بھی قتل کر دیا جاتا اور اگر کوئی نضیری کسی قرظی کو قتل کرتا تو سو وسق کھجور اس کی دیت دی جاتی، نبی اکرم کی بعثت کے بعد ایک نضیری نے قریظہ کے ایک شخص کو قتل کر ڈالا تو انہوں نے کہا قاتل کو ہمارے حوالے کرو تا کہ ہم اسے قتل کر دیں تو انہوں نے کہا اسکا فیصلہ ہم پیغمبرِ اسلام سے کراتے ہیں تو یہ آیت نازل ہوئی: (وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ) اور قسط (یعنی انصاف) جان کے بدلے جان ہے، پھر آیت کا یہ حصہ نازل ہوا: (أَ فَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُوْنَ)[المائدة : ۵۰]

اس سے جمہور نے قتلِ عمد میں اخذِ دیت کے جواز پر استدلال کیا ہے اگر چہ غیلۃً ہو، یعنی دھوکہ سے کسی جگہ بلا کر قتل کر دینا، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے مالک نے اسے محارب کے ساتھ ملحق کیا ہے تو اس میں معاملہ سلطان کی صوابدید پر ہے وارثوں کو اسے معاف کر دینے کا حق حاصل نہیں اور یہ اس اصل پر مبنی ہے کہ محارب کی حد قتل ہے اگر حاکم کی یہی رائے بنے، اور آیت میں (أو) برائے تخییر ہے نہ کہ برائے تنویع، اس سے یہ بھی عیاں ہوا کہ جس نے متاولاً (یعنی غلط فہمی میں) قتل کر دیا تو اسکا حکم قتلِ خطا کرنے والے کے حکم جیسا ہے وجوبِ دیت میں کیونکہ نبی اکرم نے فرمایا تھا: (فإني عاقله) اس سے بعض مالکیہ نے قتلِ عمد کر کے حرم میں پناہ گزین ہو جانے والے کے قتل پر استدلال کیا ہے برخلاف بعض کے اس قول کے کہ حرم میں کسی کو قتل نہ کیا جائے! پہلے اسے کسی طریقہ سے باہر نکالا جائے، وجہِ دلالت یہ ہے کہ نبی اکرم نے یہ بات خزاعہ کے مقتول کی بابت کہی تھی جسے حرم کی حدود میں قتل کیا گیا تھا اور یہ بھی کہ قتلِ عمد کے مرتکب بارے قصاص مشروع ہے، حرم کی حرمت بارے مذکور اس کے معارض نہیں کہ اس سے مراد (بتحریم ما حرم الله) اسکی تعظیم ہے (یعنی جو اللہ نے اسکی حرمت بیان و مقرر کی) اور مجرم پر حدود کی اقامت حرمات اللہ کی جملہِ تعظیم میں سے ہے، اس بابت کچھ بحث کتاب الحج کی مشار الیہ جگہ گزری ہے۔

9 - باب مَنْ طَلَبَ دَمَ امْرِءٍ بِغَيْرِ حَقٍّ (کسی کے قتلِ ناحق کا درپے ہونا)

یعنی اسکے حکم کا بیان۔

- 6882حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ ثَلاَثَةٌ مُلْحِدٌ فِي الْحَرَمِ وَمُبْتَغٍ فِي الإِسْلاَمِ سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَمُطَّلِبُ دَمِ امْرِءٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لِيُهَرِيقَ دَمَهُ

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ برے تین اشخاص ہیں: حرمِ مکہ میں ظلم کرنے والا، جومسلمان ہوکر بھی جاہلیت کی رسموں پر چلنا چاہے اور وہ شخص جو ناحق کسی کے درپے قتل ہو۔

(عن عبد الله بن أبی حسین) یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں جو یہاں اپنے دادا کی نسبت سے مذکور ہیں طبرانی کے ہاں شعیب بن ابوحمزہ کے نسخہ میں اسی سند میں ان کے والد کا نام مذکور ہے اسی طرح مستخرج ابونعیم میں بھی۔ (نافع بن جبیر) یعنی ابن مطعم بن عدی۔ (أبغض) یہ بغض سے افعل (تفضیل) ہے (ابن حجر نے یہاں قال کا لفظ ذکر کیا مگر قائل ذکر نہیں کیا) اور یہ شاذ ہے، اس کا مثل عدم سے (أعدم) ہے جب وہ مفتقر ہو، کہتے ہیں اصل میں (أفعل من كذا) فعل ثلاثی میں مفاضلت کیلئے کہا جائے گا، مہلب وغیرہ کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ یہ تینوں (أبغض أهل المعاصی) ہیں یہ آپ کے قول (أكبر الكبائر) کی مثل ہے وگرنہ اللہ کو شرک سب معاصی سے ابغض ہے۔

(ملحد فی الحرم) اصلِ ملحد مائل عن الحق ہے (یعنی حق سے منحرف) الحاد (عدول عن القصد) ہے (یعنی اعتدال سے روگردانی) اس میں اشکال یہ ہے کہ صغیرہ کا مرتکب بھی مائل عن الحق ہے! جواب یہ ہے کہ عرف میں یہ صیغہ خارج عن الدین کیلئے مستعمل ہے تو جب کسی معصیت کا مرتکب اس کے ساتھ موصوف کیا گیا تو یہ اسکے عظم کی طرف اشارہ ہے، بعض نے کہا جملہ اسمیہ کے ساتھ اسکا ایراد ثبوتِ صفت کا مشعر ہے پھر تنکیر برائے تعظیم ہے تو اس میں عظمِ ذنب کی طرف اشارہ ہے، کچھ قبل کبائر کے ذکر میں بیت حرام کے مستحل کا بھی ذکر گزرا، ثوری نے اپنی تفسیر میں سدی عن مرہ عن ابن مسعودؓ سے نقل کیا کوئی شخص ایسا نہیں جو کسی برائی کا ارادہ کرے تو اسے اس کے خلاف لکھا جائے مگر وہ شخص جس نے (مثلا) عدن میں ارادہ بنایا کہ بیت الحرام میں کسی کو قتل کرے گا تو اسے اللہ عذابِ الیم چکھائے گا، اس کی سند صحیح ہے شعبہ نے ذکر کیا کہ سدی نے انہیں اسکی مرفوعاً تحدیث کی تھی، شعبہ ان سے موقوفاً نقل کرتے تھے، اسے احمد نے یزید بن ہارون عن شعبہ سے نقل کیا اسے طبری نے اسباط بن نصر عن سدی سے موقوفاً نقل کیا، سیاقِ حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ حرم میں صغیرہ گناہ کا ارتکاب دیگر مقامات میں کبیرہ کے ارتکاب سے اشد ہے، یہ باعثِ اشکال ہے تو متعین ہوگا کہ الحاد سے مراد کبیرہ کا ارتکاب ہے اسے آیت کے سیاق سے ماخوذ کیا جاسکتا ہے تو(وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ)[الحج: ۲۵] میں جملہ اسمیہ کا استعمال الحاد کے ثبوت اور اسکے دوام کا فائدہ دیتا ہے اور تنوین برائے تعظیم ہے یعنی جس کا الحاد عظیم ہوا۔

(ومبتغ فی الإسلام الخ) یعنی کسی شخص کے ذمہ اس کا کوئی حق ہو مگر وہ (جاہلیت کی روش وعرف کے مطابق) اس کے غیر سے اس کا طلب کرے جس کا اس جرم میں کوئی حصہ وشرکت نہ ہو مثلا اس کے والد، بیٹے یا کسی قریبی سے، بعض نے کہا مراد جو سیرة الجاہلیت (یعنی جاہلیت کے طور واطوار) کی بقاء چاہتا ہے یا اس کی اشاعت یا اس کی تنفیذ، سنة الجاہلیة اسمِ جنس ہے، اس کا اطلاق ہر ان عادات، واطور پر ہوتا ہے جن پر اہلِ جاہلیت عمل پیرا تھے مثلا پڑوسی کے بدلے پڑوسی کا اور حلیف کے بدلے حلیف کا اخذ اور اس جیسے

امور، اس کے ساتھ ان کے معتقدات بھی ملتحق ہیں اسلام جن کے ترک کے ساتھ وارد ہوا مثلا نحوست پکڑنا اور کہانت وغیرہ، طبرانی اور دارقطنی نے حضرت ابوشریح سے مرفوعا روایت نقل کی کہ (إن اغنی الناس علی الله من قتل غیر قاتله أوطلب بدم الجاهلية فی الإسلام) (یعنی اللہ اس شخص سے نہایت بے پرواہ ہے جس نے اپنے غیرِ قاتل کو قتل کیا [یعنی قاتل نہیں ملا تو اس کے کسی قریبی کو مار دیا جیسے بقول ہمارے ایک پروفیسر ساتھی کے جو کسی ایجنسی میں رہتے ہیں کہ ہمارے ہاں رواج ہے: تم نے ہمارے بھائی کو قتل کیا ہم تمہارے بھائی کو قتل کرے گا، کہتے ہیں ان کے ہاں اسکی حکمت یہ ہے کہ اگر قاتل کو مار دیا تو کہانی ختم، ہم تو چاہتے ہیں وہ ساری عمر تڑپتا رہے] یا جس نے اسلام میں جاہلیت کے کسی خون کا تقاضہ کیا) تو ممکن ہے اس حدیث میں مذکور سنۃ الجاہلیۃ کو اس کے ساتھ مفسر کیا جائے۔

(ومطلب) تشدید کے ساتھ، طلب سے مفتعل، تاء کو طاء میں بدل کر اس میں ادغام کر دیا، مراد (من یبالغ فی الطلب) (یعنی نہایت شد ومد سے ایسا مطالبہ کرنے والا) کرمانی کہتے ہیں معنی ہے: (المتكلف للطلب) مراد وہ طلب جس پر مطلوب مترتب ہو جائے نہ کہ مجرد طلب ! یا طلب کا ذکر کیا تا کہ بطریقِ اولی زجر فی الفعل لازم ہو، (بغیر حق) سے احتراز ہے اس سے جس کے لئے اس کا مثل واقع ہوا لیکن حق کے ساتھ جیسے مثلا طلب قصاص۔ (ليهريق) ہاء کی زبر کے ساتھ، اس کا اسکان بھی جائز ہے، اس کے ساتھ تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو قائل ہیں کہ عزمِ مصمم قابلِ مواخذہ ہے، اس بارے کتاب الرقاق میں حدیث (من هم بحسنة) کی اثنائے شرح بحث گزری، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مجھے اس حدیث کا سبب بھی معلوم ہوا ہے چنانچہ عمر بن شبہ کی کتابِ مکہ میں عمرو بن دینار عن زہری عن عطاء بن یزید کے حوالے سے پڑھا، کہتے ہیں ایک شخص فتحِ مکہ کے دوران مزدلفہ میں قتل ہو گیا تو اس کا قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا میں نہیں جانتا کہ ان تین سے زیادہ کوئی اللہ کا نافرمان ہوگا: ایک جس نے حرم میں قتل کیا، دوم جس نے غیر قاتل کو (یعنی اپنے کسی مقتول کے بدلہ) قتل کیا، سوم جاہلیت کی دشمنی کی بنا پر قتل کیا، مسعر عن عمرو بن مرہ عن زہری سے یہ الفاظ نقل ہکئے: (إن أجرأ الناس على الله) تو اس کا نحو ذکر کیا اس میں ہے: (وطلب بذحول الجاهلية)۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 10 باب الْعَفْوِ فِي الْخَطَإِ بَعْدَ الْمَوْتِ (قتلِ خطا میں وارث کا معاف کر دینا)

یعنی ولی کا، کیونکہ مقتول کا درگزر کرنا تو محال ہے، محتمل ہے کہ وہ بھی (اس میں) داخل ہو، (بما بعد الموت) کے ساتھ مقید کیا اس لئے کہ اس کا اثر نہیں ظاہر ہوگا مگر اسی میں کہ اگر مقتول نے مرنے سے قبل معاف کر دیا تو اس معافی کا اثر ظاہر نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ بعدازاں زندہ رہا تو متبین ہوگا کہ اس کے لئے کوئی شئ نہیں ہے جسے معاف کرے بقول ابن بطال اس امر پر اجماع ہے کہ ولی کا معاف کرنا مقتول کی موت واقع ہونے کے بعد ہوگا اس سے قبل یہ مقتول کا حق ہے، اہل ظاہر کا اس میں خلاف ہے انہوں نے مقتول کی عفو کا ابطال کیا ہے، جمہور کی حجت یہ ہے کہ ولی جب اپنے استحقاق (یعنی قصاص و دیت) کا مطالبہ کرنے میں مقتول کا قائمقام ہے تو جب اسے حقِ عفو دیا گیا ہے تو اصیل کو تو بطریقِ اولی یہ حق حاصل ہے، ابوبکر بن ابوشیبہ نے قتادہ سے مرسلا نقل کیا کہ عروہ بن مسعود نے

جب اپنی قوم (یعنی اہل طائف) کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دی تو ایک ناگہانی تیر آ کر لگا جس سے وہ قتل ہو گئے تھے مگر مرنے سے قبل اپنے قتل کو معاف کر دیا جسے نبی اکرم نے برقرار رکھا تھا۔

- 6883 حَدَّثَنَا فَرْوَةُ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ هُزِمَ الْمُشْرِكُونَ يَوْمَ أُحُدٍ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو مَرْوَانَ يَحْيَى بْنُ أَبِي زَكَرِيَّاءَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ صَرَخَ إِبْلِيسُ يَوْمَ أُحُدٍ فِي النَّاسِ يَا عِبَادَ اللَّهِ أُخْرَاكُمْ فَرَجَعَتْ أُولاَهُمْ عَلَى أُخْرَاهُمْ حَتَّى قَتَلُوا الْيَمَانَ فَقَالَ حُذَيْفَةُ أَبِي أَبِي فَقَتَلُوهُ فَقَالَ حُذَيْفَةُ غَفَرَ اللَّهُ لَكُمْ قَالَ وَقَدْ كَانَ انْهَزَمَ مِنْهُمْ قَوْمٌ حَتَّى لَحِقُوا بِالطَّائِفِ .

أطرافه 3290، 3824، 4065، 6668، - 6890 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۷۵۶)

(عن أبيه عن عائشة هزم المشركون يوم أحد) حدیث کا یہ حصہ ابوذر کے نسخہ سے ساقط ہے وہ یہاں ایک اور سند کی طرف متحول ہو گئے تو اس کا ظاہر یہ بنا کہ دونوں روایتیں سواء ہیں مگر ایسا نہیں، دوسری سند میں یحی بن ابوزکریا سے مراد یحی بن یحی غسانی ہیں متن انہی کے الفاظ پر مشتمل ہے، علی بن مسہر کا سیاق کتاب الأیمان والنذور کے باب (من حنث ناسیا) میں گزرا ہے، غزوہ احد میں شرحِ حدیث کے اثناء اس کی تبیین کی تھی۔ (فقال حذيفة الخ) اس سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو کہتے ہیں ان کی دیت علی من حضر (یعنی جو وقوعہ میں موجود تھے) پر واجب ہو گئی کیونکہ (غفر الله لكم) کا مفہوم ہے کہ میں نے تمہیں معاف کر دیا اور ظاہر ہے یہ معاف کرنا کسی ایسی شئ سے متعلق ہی ہو سکتا تھا جس کا مطالبہ کرنے کا انہیں استحقاق تھا، ابواسحاق فزاری نے سنن میں اوزاعی عن زہری سے نقل کیا، کہتے ہیں مسلمانوں نے احد کے روز غلطی سے حضرت حذیفہؓ کے والد کو قتل کر ڈالا تو حذیفہؓ نے کہا۔ (يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين) تو نبی اکرم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ کے ہاں ان کی منزلت میں اضافہ ہوا اور اپنے پاس سے ان کی دیت ادا کر دی، یہ زیادت ان حضرات کا رد کرتی ہے جو حدیث کے جملہ: (فلم يزل في حذيفة منها بقية خير) معنی یہ کرتے ہیں کہ ساری عمر والد کا دکھ محسوس کرتے رہے، اس کا ایضاح باب (من حنث ناسيا) میں کر چکا ہوں، اس سے محبّ طبری پر تعقب بھی ماخوذ ہے جو کہتے ہیں کہ بخاری نے حضرت حذیفہؓ کے قول: (غفر الله لكم) کو عفو عن ضمان (یعنی دیت معاف کر دینے) پر محمول کیا ہے مگر یہ صریح نہیں، تو اس کا جواب یہی ہے کہ بخاری نے حسبِ عادت اس غیر صریح روایت کے ساتھ اس ضمن کی صریح روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جسے اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے نقل نہیں کیا اور اس سے بخاری کے موقف کی تائید ملتی ہے۔

- 11 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾

(اللہ تعالی کا فرمان: اور کسی مومن کیلیئے جائز نہیں کہ کسی مومن کو قتل کرے الا یہ کہ غلطی سے ایسا ہو گیا اور جس نے غلطی سے ایسا کیا تو اسکے ذمہ ایک مومن گردن کا آزاد کرانا اور مقتول کے گھر والوں کو دیت ادا کرنا ہے الا یہ کہ وہ معاف کر دیں، اگر مقتول کسی دشمن قوم کا تھا اور وہ مومن تھا تو ایک مومن گردن کا آزاد کرانا ہے اور اگر وہ ایسی قوم سے تھا کہ ان کے اور تمہارے مابین معاہدہ تھا تو اس صورت میں اس کے گھر والوں کو دیت بھی ادا کی جائے گی اور ایک مومن گردن کو آزاد بھی کرنا ہوگا، جو یہ نہ پائے وہ پیدر پے دو ماہ کے روزے رکھے، یہ اس کی توبہ ہے اور اللہ علیم وحکیم ہے)

اکثر ناقلینِ صحیح بخاری نے اس ترجمہ کے تحت کوئی حدیث ذکر نہیں کی۔ (وما کان لمؤمن الخ) ابن اسحاق نے سیرت میں عبدالرحمٰن بن حارث بن عبداللہ بن عیاش بن ربیعہ مخزومی سے اس کا شانِ نزول نقل کیا چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ قاسم بن محمد نے ان سے کہا یہ آیت تمہارے دادا عیاش بن ابو ربیعہ اور بنی عامر بن لوئی کے حارث بن یزید بارے نازل ہوئی جو حالتِ کفر میں مکہ میں مسلمانوں کو ایذا دیا کرتا تھا مسلمانوں نے جب ہجرت کی تو حارث بھی مسلمان ہو گئے اور ہجرت کر کے عازمِ مدینہ ہوئے ابھی حرہ (یعنی مدینہ کے نواحی میدانی علاقہ) تک پہنچے تھے کہ انہیں عیاش ملے انہوں نے سمجھا کہ ابھی شرک پر قائم ہیں تو تلوار کا وار کر کے انہیں قتل کر دیا تو یہ آیات نازل ہوئی، یہ قصہ ابو یعلی نے بھی حماد بن سلمہ عن ابن اسحاق کے طریق سے عبدالرحمٰن بن حارث عن عبدالرحمٰن بن قاسم عن ابیہ سے نقل کیا تو انہوں نے بھی اسے مرسلا نقل کیا اور سند میں عبدالرحمٰن بن قاسم کا واسطہ مزاد کیا، ابن ابو حاتم نے التفسیر میں سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ عیاش بن ابو ربیعہ نے قسم کھائی تھی کہ انہیں موقع ملا تو حارث بن یزید کو ضرور قتل کریں گے تو آگے اس کا نحو ذکر کیا، مجاہد کے طریق سے بھی یہی نقل کیا البتہ حارث کا نام ذکر نہیں کیا، اس کے سیاق میں دلالت ہے کہ اسلام لانے کے بعد ان کی آنخضرت سے ملاقات ہو گئی تھی بارگاہِ نبوی سے نکلے تو عیاش کے ہاتھوں قتل ہو گئے، بعض نے اس کے نزول میں کئی دیگر اسباب بھی ذکر کئے مگر وہ ثابت نہیں ہیں۔

(إلا خطأ) جمہور کے نزدیک اگر نفی سے اس کا معنی ہی مراد ہے تو یہ استثناء منقطع ہے کہ اگر اسے متصل مانا جائے تو مفہوم ہوگا: (فلہ قتلہ) (یعنی اس کیلیئے اسکا قتل ہے) اسے متصل قرار دینے والوں نے یہ کہہ کر انفصال کیا کہ نفی سے مراد تحریم ہے اور (إلا خطأ) کا معنی ہے کہ اسے کافر جان کر قتل کر دیا پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو مسلمان تھا، بعض نے کہا بطورِ مفعول منصوب ہے یعنی اصلاً کسی بھی وجہ سے قتل نہ کرے ہاں غلطی سے اگر ہو جائے تو اور بات ہے! یا یہ حال ہے ای (إلا فی حال الخطأ) یا یہ محذوف مصدر کی صفت ہے ای (إلا قتلاً خطأً) بعض نے کہا (إلا) یہاں واؤ کے معنی میں ہے، ایک جماعت نے اسے جائز قرار دیا، فراء نے اسے ایک شرط کے ساتھ مقید کیا جو یہاں مفقود ہے اسی لئے انہوں نے اسے یہاں جائز نہیں کیا، اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے کہ مسلمان سے قصاص لینا اس کے مسلمان کو قتل کرنے کے ساتھ مختص ہے اگر کافر کو قتل کیا تب کوئی شیٔ واجب نہیں چاہے وہ حربی ہو یا غیر حربی کیونکہ آیات نے قتلِ عمد بارے احکام ذکر کئے پھر قتلِ خطأ کے تو حربی کے بارہ میں کہا: (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوْهُمْ وَاقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوْهُمْ) [النساء: ۸۹] پھر ان کفار کی بابت کہا جن کے ساتھ معاہدہ ہو: (فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا) [النساء: ۱۴۱] (یعنی اللہ نے تمہارے لئے ان کے خلاف کوئی راستہ نہیں بنایا) معاودینِ محاربت (یعنی بار بار اسلامی حکومت کے خلاف جنگ کرنے والے کے) بارہ میں کہا: (فَخُذُوْهُمْ وَاقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ) [النساء: ۹۱] اور قتلِ خطا کے

بارہ میں ارشاد ہوا: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً)[النساء : ۹۲] تو اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اسے حق ہے کہ کافر کو عمداً قتل کر دے، تو ذمی سابقاً مذکور سے اس سے خارج ہے اور مومن کے قتلِ خطا میں دیت اور کفارہ مقرر کیا، کافر کے قتل میں اس کا ذکر نہیں کیا تو اس سے بعض نے تمسک کیا جو قائل ہیں کہ کافر کے قتل میں چاہے وہ ذمی ہو، کوئی شیٔ واجب نہیں، اسے اس قولہ تعالیٰ سے مؤید کیا: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً)[النساء : ۱۴۱] آگے شیخِ بخاری اسحاق کی نسبت کے بارہ میں ابوعلی جیانی کی رائے ذکر کی کہ میں نے انہیں منسوب نہیں پایا، امکان ہے کہ ابن منصور ہوں، بقول ابن حجر بعید نہیں کہ ابن راہویہ ہوں کہ وہ حبان بن ہلال سے کثیر الروایت ہیں (مگر یہاں کوئی حدیث تو ذکر نہیں کی شائد بعض نسخوں میں حدیث مذکور ہو)۔

- 12باب إِذَا أَقَرَّ بِالْقَتْلِ مَرَّةً قُتِلَ بِهِ (قاتل کے ایک دفعہ کے اعتراف کے بعد اسے قتل کر دیا جائے گا)

نسفی نے اسے باب کا لفظ استعمال کئے بغیر سابقہ پر معطوف نقل کیا (خطأ الآية) کے بعد ذکر کیا: (وإذا أقر الخ) سب نے یہاں یہودی کے لڑکی کو قتل کرنے کے ذکر پر مشتمل حضرت انسؓ کی حدیث ذکر کی آیت کے ساتھ اس کی مناسبت تلاش کرنے کی ضرورت ہے جو اصلاً ہی ظاہر نہیں تو درست جماعت کی صنیع ہے بقول ابن منذر اللہ نے مومن کے کسی مومن کو غلطی سے قتل کرنے میں دیت کا حکم دیا ہے، اس پر اہلِ علم کا اجماع ہے پھر ان کے مابین قولہ: (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ)[النساء:۹۲] بارے اختلاف ہے تو کہا گیا اس سے مراد کافر ہے اور معاہدہ موجود ہونے کی وجہ سے دیت کی ادائیگی لازم ہے، یہ ابن عباسؓ، شعبی، نخعی اور زہری کا قول ہے بعض نے کہا مومن مراد ہے، یہ نخعی اور ابوشعثاء سے وارد ہے طبری کہتے ہیں اول اولیٰ ہے کیونکہ اللہ نے مقتول کی بابت میثاق کا اطلاق کیا ہے (وهو مؤمن) نہیں کہا جسے سابقہ کے بارہ میں کہا تھا اسے اس بات سے بھی ترجیح ملتی ہے کہ جہاں مومن کا ذکر کیا وہاں دیت اور کفارہ کا اکٹھے ذکر کیا اور جہاں کافر کا ذکر کیا وہاں صرف کفارہ کا ذکر ہوا اور یہاں دیت اور کفارہ دونوں کا ذکر موجود ہے۔

- 6884حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجَرَيْنِ فَقِيلَ لَهَا مَنْ فَعَلَ بِكِ هَذَا أَفُلاَنٌ أَفُلاَنٌ حَتَّى سُمِّيَ الْيَهُودِيُّ فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا فَجِيءَ بِالْيَهُودِيِّ فَاعْتَرَفَ فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَرُضَّ رَأْسُهُ بِالْحِجَارَةِ .وَقَدْ قَالَ هَمَّامٌ بِحَجَرَيْنِ .

أطرافه 2413، 2746، 5295، 6876، 6877، 6879، - 6885 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

(فاعترف) اسماعیلی کی ہدبہ عن ہمام سے روایت میں ہے: (فأتى به النبى ﷺفلم يزل به حتى أقر) اس حدیثِ انسؓ میں جمہور کیلئے حجت ہے جو قائل ہیں کہ اعترافِ قتل میں تکرُّر شرط نہیں، یہ درج ذیل کے اطلاق سے ماخوذ ہے: (فأخذ اليهودي فاعترف) تو اس میں کسی تعداد کا ذکر نہیں کیا اور اصل اس کا عدم ہے، کوفی دو دفعہ کے تکرار کی شرط عائد کرتے ہیں انہوں نے اسے زنا کے چار مرتبہ کے اعتراف پر قیاس کیا دونوں امور میں گواہوں کی تعداد کو مدنظر رکھتے ہوئے (کیونکہ زنا میں سزا کے اثبات کیلئے چار اور قتل کے مقدمہ میں دو گواہوں کی ضرورت ہے)۔

- 13باب قَتْلِ الرَّجُلِ بِالْمَرْأَةِ (عورت کے قصاص میں قاتل مرد کا قتل)

- 6885حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَتَلَ يَهُودِيًّا بِجَارِيَةٍ قَتَلَهَا عَلَى أَوْضَاحٍ لَهَا

ترجمہ: انس بن مالک راوی ہیں کہ نبی اللہ نے ایک لڑکی کو زیورات چھینتے ہوئے قتل کر دینے کی پاداش میں ایک یہودی کو قصاصاً قتل کیا۔

سابقہ باب والی حدیث لائے ہیں وجہِ دلالت واضح ہے، اس کے مانعین کا رد کیا ہے آگے اسکی تبیین آتی ہے۔

- 14باب الْقِصَاصِ بَيْنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ فِي الْجِرَاحَاتِ

(عورتوں مردوں کے ایک دوسرے کو زخمی کرنے کا قصاص)

وَقَالَ أَهْلُ الْعِلْمِ يُقْتَلُ الرَّجُلُ بِالْمَرْأَةِ .وَيُذْكَرُ عَنْ عُمَرَ تُقَادُ الْمَرْأَةُ مِنَ الرَّجُلِ فِي كُلِّ عَمْدٍ يَبْلُغُ نَفْسَهُ فَمَا دُونَهَا مِنَ الْجِرَاحِ وَبِهِ قَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَإِبْرَاهِيمُ وَأَبُو الزِّنَادِ عَنْ أَصْحَابِهِ .وَجَرَحَتْ أُخْتُ الرُّبَيِّعِ إِنْسَانًا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْقِصَاصُ (اہلِ علم کہتے ہیں مرد عورت کو قتل کرنے کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، حضرت عمر سے نقل کیا جاتا ہے عورت سے مرد کو عمداً قتل کرنے اور دوسرے زخموں کا قصاص لیا جائے گا، یہی عمر بن عبد العزیز، ابراہیم اور ابو زناد نے اپنے اصحاب سے نقل کیا، حضرت ربیع کی بہن نے ایک انسان کو زخمی کیا تو نبی اکرم نے قصاص کا فیصلہ دیا)

ابن منذر لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ مرد کو عورت اور عورت کو مرد کے قتل کے قصاص میں قتل کرنا ہوگا البتہ حضرات علیؓ حسن اور عطاء سے ایک روایت اس کے برخلاف ہے حنفیہ نے ماسوائے قتل بارے اختلاف کیا ہے، بعض نے اس امر سے احتجاج کیا کہ صحیح ہاتھ مفلوج ہاتھ کے بدلے قطع نہ کیا جائے گا بخلاف نفس کے کہ بالاتفاق کسی صحیح نے کسی مریض کو قتل کر دیا (یا کسی معذور کو) تو قصاص میں اسے قتل کرنا ہوگا، ابن قصار نے جواب دیا کہ مفلوج ہاتھ حکمِ میتہ میں ہے اور زندہ یا مردار کا قصاص نہیں لیا جاتا، ابن منذر کہتے ہیں جب قصاص فی النفس پر اجماع ہے اور اس کے ماسوا میں اختلاف ہے تو مختلف کا متفق علیہ کی طرف رد ضروری ہے۔

(وقال أهل العلم الخ) جمہور مراد ہیں یا حضرت علی سے منقول کے ضعف کی طرف اشارہ کا اطلاق کیا یا اس طرف کہ یہ ندرتِ مخالف سے ہے۔ (ویذ کر عن عمر الخ) اسے سعید بن منصور نے نخعی کے طریق سے موصول کیا، کہتے ہیں عروہ بارقی شریح کے پاس حضرت عمرؓ کی طرف سے جو احکام لے کر آئے ان میں یہ بھی تھا کہ زخموں کے قصاص میں مرد وعورت کی کوئی تفریق نہیں، اس کی سند صحیح ہے اگر نخعی نے اس کا شریح سے سماع کیا ہے، اسے ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ ابراہیم (نخعی) عن شریح سے نقل کیا کہ (أتاني عروة) تو آگے یہی ذکر کیا۔ (وبه قال عمر الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے ثوری عن جعفر بن برقان عن عمر بن عبد العزیز اور عن مغیرہ عن نخعی سے نقل کیا جنہوں نے کہا قتلِ عمد کے قصاص کے ضمن میں مرد وعورت کی تفریق نہیں، اثرم نے اسی طریق کے ساتھ عمر بن عبد العزیز سے یہ الفاظ نقل کئے: (القصاص فيما بين المرأة والرجل حتى في النفس) (یعنی مرد وعورت کے

درمیان بھی قصاص ہے حتی کہ جانی اتلاف میں بھی) بیہقی نے عبدالرحمٰن بن ابوزناد عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں تمام فقہاء جنہیں میں نے پایا ان مذکورین کے سوا تو اپنے سات مشائخ کے اسماء لکھے جو سب کے سب اہلِ فقہ وفضل ودین ہیں، کہتے ہیں اگر ان کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہوتا تو ہم اکثر وافضل کی رائے کا اخذ کرتے، یہ سب کہتے تھے کہ عورت کا مرد سے قصاص لیا جائے گا، آنکھ کے بدلے آنکھ اور کان کے بدلے کان اور دیگر تمام زخموں کا بھی یہی معاملہ ہوگا اور جس نے عورت کو قتل کیا وہ بدلے میں قتل کیا جائے گا۔

(وجرحت أخت الخ) نسفی نے پورا جملہ لکھا: (كتاب الله القصاص) معتمد جو جماعت کے ہاں ہے، یہ علی الاغراء منصوب ہے، ابوذر کہتے ہیں یہاں یہی واقع ہوا اور درست (الربيع بنت النضر عمة أنس) ہے (یعنی اختِ ربیع نہیں بلکہ خود ربیع اس جھگڑے میں ملوث تھیں) کرمانی کہتے ہیں بعض نے لکھا ہے کہ درست (وجرحت الربيع) ہے اخت کے لفظ کے حذف کے ساتھ کہ یہی تفسیر سورۃ البقرۃ میں گزری روایت کے موافق ہے جہاں یہ عبارت تھی: (عن أنس أن الربيع بنت النضر عمته كسرت ثنية جارية فقال رسول الله ﷺ كتاب الله القصاص) کہتے ہیں الا یہ کہ کہا جائے کہ یہ کوئی اور خاتون ہے (یعنی کوئی اور رواقعہ) لیکن یہ کسی سے منقول نہیں، بقول ابن حجر ایک جماعت نے اسے کوئی اور واقعہ قرار دیا ہے یہاں مذکور ایک حدیث کا حصہ ہے جسے مسلم نے حماد بن سلمہ عن ثابت عن انسؓ سے نقل کیا: (أن أخت الربيع أم حارثة جرحت إنسانا فاختصموا إلى النبي ﷺ فقال القصاص القصاص) اس میں ہے کہ ام ربیع نے کہا یا رسول اللہ کیا فلانہ سے قصاص لیا جائے گا؟ بخدا ایسا نہیں ہوگا، فرمایا: (سبحان الله يا أم الربيع القصاص كتاب الله) کہتے ہیں وہ مسلسل کوشاں رہیں حتی کہ متاثرہ فریق نے دیت لینا قبول کرلی تو آنجناب نے فرمایا: (إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره) تفسیر سورۃ البقرہ کے حوالے سے مشار الیہ حدیث ایک طویل حدیث کا مختصر ہے جسے بخاری نے کتاب الصلح میں بتمامہ حمید عن انسؓ سے تخریج کیا اس میں تھا: (فقال أنس بن الربيع أتكسر ثنية الربيع؟ يا رسول الله! لاوالذى بعثك بالحق لاتكسر ثنيتها قال يا أنس كتاب الله القصاص) آگے ہے کہ متاثرہ فریق معاف کرنے پر رضامند ہو گئے تو آپ نے فرمایا: (إن عباد الله الخ) یہ چار ابواب کے بعد مختصرا آئے گی، بقول نووی علماء کہتے ہیں معروف بخاری کی روایت ہے اور محتمل ہے کہ یہ دو الگ الگ قصے ہوں

بقول ابن حجر ابن حزم نے جزم کے ساتھ انہیں دو قصے قرار دیا ہے جو ایک ہی عورت کو پیش آئے ایک میں اس نے ایک انسان (انسان کا لفظ مرد وعورت دونوں پر بولا جاتا ہے اب یہ مذکور نہیں کہ مرد یا عورت) کو زخمی کر دیا تھا جس پر اسے تاوان کا پابند کیا گیا اور دوسرے واقعہ میں اس نے ایک لڑکی کے دانت توڑ دئے جس پر قصاص کا فیصلہ دیا گیا، پہلے واقعہ میں ان کی والدہ نے قسم کھا کر مذکورہ بات کہی اور دوسرے میں ان کے بھائی نے، بیہقی نے دونوں روایتیں ذکر کر کے لکھا بظاہر یہ دو واقعے ہیں تو اگر یہ تطبیق قبول ہے تو ٹھیک بصورتِ دیگر ثابت حمید سے احفظ ہیں، بقول ابن حجر دونوں واقعوں کی جزئیات میں کئی باہم مغایرات ہیں مثلا جانیہ (یعنی قصوروار) ربیع تھیں یا ان کی بہن؟ اور کیا قصور ثنیہ توڑ دینا تھا یا زخمی کرنا؟ اور کیا حالف (قسم اٹھانے والا) ام ربیع تھیں یا ان کے بھائی انس بن نضر؟ بیہقی کے ہاں الجنایات کے شروع میں جو ایک اور طریق کے ساتھ حمید عن انسؓ سے منقول ہے کہتے ہیں ربیع بنت معوذ نے ایک لڑکی کو تھپڑ مار کر سامنے کا دانت توڑ دیا تو اس میں ربیع کے والد کے نام میں غلطی کی گئی ہے، محفوظ یہ ہے کہ یہ بنت نضر ہیں حضرت انسؓ کی

پھوپھی، جیسا کہ صحیح بخاری میں اس کی تصریح واقع ہے، اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جس کیلئے قصاص واجب ہو، جان کا یا اس سے کمتر کوئی اور، اس نے مال لے کر معاف کر دیا تو یہ جائز ہے۔

- 6886حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَدَدْنَا النَّبِيَّ ﷺ فِي مَرَضِهِ فَقَالَ لَا تَلُدُّونِي فَقُلْنَا كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ لَا يَبْقَى أَحَدٌ مِنْكُمْ إِلَّا لُدَّ غَيْرَ الْعَبَّاسِ فَإِنَّهُ لَمْ يَشْهَدْكُمْ

أطرافه 4458، 5712، - 6897 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۴۸۵)

یحی سے قطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (لددنا الخ) یہ الوفاۃ النبویۃ میں مشروحاً گزری، یہاں غرضِ ترجمہ اسکے جملہ: (لایبقی أحد منکم إلا لد) سے ہے کہ اس میں عورتوں سے ان کے مردوں پر کئے جنایات کے باعث قصاص لینے کی مشروعیت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ آنجناب کے منہ مبارک میں دوا ڈالنے والے کئی خواتین اور کئی مرد تھے، اس کے بعض طرق میں ہے کہ نبی اکرم کے حکم سے جن مرد و خواتین کے منہ میں دوا ڈالی گئی ان میں ام المومنین حضرت میمونہ بھی تھیں جو اس وقت روزے سے تھیں جیسا کہ دو طرق کے ساتھ الوفاۃ میں گزرا۔ (غیر العباس الخ) اس کا بیان بھی الوفاۃ میں گزرا، حدیث سے ظاہر ہوا کہ صاحبِ حق اپنے غرماء میں سے جسے چاہے مستثنیٰ کر دے اور باقیوں سے قصاص لے مگر یہ آپ کے قول (لم یشھد کم) کے مدِ نظر محلِ نظر ہے (یعنی ان کے استثناء کا باعث یہ تھا کہ وہ نبی اکرم کے منہ میں زبردستی دوا ڈالنے میں شامل نہ تھے) اس سے ایک پر زیادتی کے جرم میں جماعت سے قصاص لینا بھی ثابت ہوا، خطابی کہتے ہیں اس میں ان حضرات کیلئے حجت ہے جو تھپڑ و نحوہا میں بھی قصاص لینے کے قائل ہیں اس کے عدم قائلین نے یہ علت ذکر کی ہے کہ تھپڑ کا ضبط (کہ کتنی زور سے مارا تھا اب کتنی زور سے بدلہ ہو؟) ناممکن ہے، لدود میں قصاص لینا محتمل ہے یہ احتمال بھی ہے کہ یہ سزا آپ نے اپنی حکم عدولی کی وجہ سے دی ہو تو اپنے کئے قصور کی جنس سے ہی سزا دئے گئے، یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی قصور میں شریک تمام افراد سے قصاص لیا جائیگا اگر ان کے افعال باہم متمیز نہ ہوں بخلاف کسی مالی زیادتی کے کیونکہ اس میں تبعُّض (یعنی صرف ذمہ دار کی تعیین) ممکن ہے، اگر مثلا ایک جماعت ربع دینار کی چوری میں شریک تھی تو بالاتفاق ان کے ہاتھ قطع نہ کئے جائیں گے، اس کی مزید وضاحت چھ ابواب بعد آئے گی۔

- 15باب مَنْ أَخَذَ حَقَّهُ أَوِ اقْتَصَّ دُونَ السُّلْطَانِ (بغیر حاکم سے رجوع کئے خود ہی بدلہ یا اپنا حق لے لینا)

(أو اقتص) یعنی اگر کسی پر اس کے لئے قصاص واجب ہوا جان کے معاملہ میں یا کسی عضو کے بارہ میں تو کیا اس ضمن میں مشترط یہ ہے کہ مقدمہ حاکم کے پاس اٹھایا جائے یا خود ہی بغیر انتظامیہ سے رجوع کئے اپنا حق لے لینا جائز ہے؟ بقول ابن بطال ائمہِ فتوی اس امر پر متفق ہیں کہ کسی کیلئے جائز نہیں کہ وہ حاکم کے توسط کے بغیر ہی اپنا حق وصول کرے یا اپنا بدلہ لے، کہتے ہیں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ اپنے غلام پر حد قائم کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ جیسا کہ اس کی تفصیل گزری، کہتے ہیں جہاں تک اخذِ حق کا معاملہ

ہے تو ان کے نزدیک خاص طور پر مالی حق خود ہی وصول کر لینا جائز ہے اگر وہ اس کا انکار کرتا ہو اور کوئی ثبوت بھی مہیا نہ ہو، جیسے آگے اس کی بحث آرہی ہے پھر حدیثِ باب کا جواب یہ دیا کہ یہ لوگوں کی عورات (یعنی اندرونِ خانہ امور) پر تانک جھانک کرنے سے تغلیظ وزجر پر خارج ہے، بقول ابن حجر گویا جس نے اس ضمن میں اتفاق نقل کیا اسکا استناد اسماعیل قاضی کی نسخہ ابو الزناد میں ان فقہاء سے نقل کردہ پر ہے جن تک ان کی رسائی ہوئی، ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ کسی کیلئے مناسب نہیں کہ بغیر سلطان کے توسط کے کسی حد کی اقامت کرے البتہ آدمی کیلئے جائز ہے کہ اپنے غلام پر حدِ زنا قائم کرے، یہ دراصل ابو زناد کے زمانہ میں اہلِ مدینہ کا اتفاق تھا، جہاں تک حدیث کا ان کا جواب تو اگر ان کی مراد یہ ہے کہ ظاہرِ حدیث پر عمل نہ کیا جائے تو یہ محلِ نزاع ہے۔

- 6887حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ أَنَّ الأَعْرَجَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ إِنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ نَحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

أطرافه 238، 876، 896، 2956، 3486، 6624، 7036، - 7495

ترجمہ: فرمایا ہم اگرچہ آخری امت ہیں لیکن قیامت کے دن سابق ہوں گے۔

- 6888 وَبِإِسْنَادِهِ لَوِ اطَّلَعَ فِي بَيْتِكَ أَحَدٌ وَلَمْ تَأْذَنْ لَهُ خَذَفْتَهُ بِحَصَاةٍ فَفَقَأْتَ عَيْنَهُ مَا كَانَ عَلَيْكَ مِنْ جُنَاحٍ

طرفه 6902

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اکرم سے سنا فرماتے تھے اگر تیری اجازت کے بغیر تیرے گھر میں کسی نے جھانکا اور تو نے کنکری مار کر اس کی آنکھ پھوڑ دی تو تجھے کوئی دوش نہیں۔

(يوم القيامة) یہ ابو ذر کے ہاں ہے دیگر سے ساقط ہوا۔ (بإسناده لو اطلع الخ) یہ اس ترجمہ میں مراد ہے اول حصہ اس لئے ذکر کیا کہ شعیب عن ابو زناد کے نسخہ میں وہ پہلی حدیث ہے اسی لئے یہاں اسے بتمامہ نقل نہیں کیا بلکہ اس کے اول پر اقتصار کیا اس کی طرف اشارہ دینے کے لئے، یہ کتاب الجمعہ میں بتمامہ گزری، یہ صنیع بخاری کے ہاں مطرد نہیں البتہ مسلم کے ہاں نسخہ ہمام کے ضمن میں یہ صنیع مطرد ہے کہ وہ سند ذکر کرتے ہیں پھر کہتے ہیں کئی احادیث ذکر کیں جن میں یہ بھی ہے پھر کوئی خاص روایت ذکر کرتے ہیں، کتاب الرقاق میں اس طرف اشارہ کیا تھا، کرمانی نے تجویز کیا کہ ہوسکتا ہے راوی نے ایک ہی نسق میں یہ دونوں حدیثیں سماع کی ہوں تو دونوں کو اکٹھا ذکر کیا بقول ابن حجر یہ بات تکملہ کی محتاج ہے وہ یہ کہ بخاری نے اول کا اختصار کیا کیونکہ یہاں اس کی ضرورت نہ تھی۔

(ولم تأذن له) یہ کہہ کر اذن سے اطلاع سے احتراز کیا۔ (حذفته بحصاة) یہاں بغیر فاء کے ہے طبرانی نے اسے احمد بن عبد الوہاب بن نجدہ عن ابو یمان شیخِ بخاری سے (فحذفته) ذکر کیا، یہ اولی اور اول جائز ہے سات ابواب بعد سفیان بن عیینہ عن ابو الزناد سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (لو أن امرأ اطلع عليك بغير إذن فخذفته) ابو ذر اور قابسی کے ہاں یہ حاء، دیگر کے ہاں خاء کے ساتھ ہے اور یہ اوجہ ہے کیونکہ کنکری اور گٹھلی ونحوہما کا پھینکنا یا تو انگوٹھے اور سبابہ کے درمیان سے یا پھر دونوں ہاتھوں کی سبابہ انگلیوں (یعنی انگشتِ شہادت) کے درمیان ہوتا ہے، نووی نے جزم کیا کہ مسلم میں یہ خاء کے ساتھ ہے آگے سفیان کی مشار الیہ روایت میں حاء کے ساتھ ہے، قرطبی کہتے ہیں حاء کے ساتھ خطا ہے کیونکہ نفسِ حدیث میں ہے کہ کنکری ماری لہذا یہ جزماً خاء کے ساتھ ہے

بقول ابن حجر مجاز أحاء کے ساتھ استعمال کرنے میں کوئی مانع نہیں۔ (ففقأت عينه) بقول ابن قطاع (فقأ عينه) کا معنی ہے: (أطفأ ضوء ہ) (بینائی زائل کر دی)۔

- 6889حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ حُمَيْدٍ أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ فِي بَيْتِ النَّبِيِّ ﷺ فَسَدَّدَ إِلَيْهِ مِشْقَصًا فَقُلْتُ مَنْ حَدَّثَكَ قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ .

طرفاه 6242، - 6900 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۴۶)

یحی، قطان اور حمید، طویل ہیں۔ (أن رجلا) یہ بظاہر مرسل ہے کیونکہ حمید واقعہ کے مدرک نہیں لیکن حدیث کے آخر میں بیان کیا کہ یہ موصول ہے سات ابواب کے بعد ایک اور طریق کے ساتھ یہ حضرت انسؓ سے نقل ہو گی وہاں اس شخص کے نام بارے قول ذکر ہو گا۔ (فسدد) صوب کے ہم وزن ومعنی، تصویب ہدف کی طرف تیر سیدھا کرنا، تسدید بھی یہی ہے، اسی سے یہ مشہور شعر ہے: (أُعَلِّمُهُ الرِّمَايَةَ كل يوم فلما اشتدَّ ساعدُهُ رَماني) اس (یعنی اشتد) میں اعجام (یعنی شین) بھی منقول ہے (لہذا متن میں بجائے: اشتد کے استدَّ لکھنا مناسب تھا) اسے اس امر سے بھی ترجیح ملتی ہے کہ اسے تعلیم کی طرف مسند کیا ہے اور معلم کی طاقت وقدرت میں یہی ہے (یعنی ہاتھ سیدھا کرنا) نہ کہ شدت یعنی قوت کہ معلم کو اس کی تحصیل پر کوئی قدرت حاصل نہیں، ابو ذرعن سرخسی اور کریمہ عن کشمیہنی کے نسخوں میں شین کے ساتھ ہے مگر اول اولی ہے کہ احمد نے محمد بن ابو عدی عن حمید سے اسے (فأهوى إليه) کے الفاظ سے نقل کیا ہے یعنی (أمال إليه) (یعنی اپنے معلم کی شِست باندھی)۔

(مشقصا) اس کا ضبط وتفسیر کتاب الاستئذان میں عبید اللہ بن ابو بکر بن انس عن انسؓ کی روایت پر کلام کے دوران گزری وہاں اس کا سیاق اتم تھا، حمید کی روایت بھی بالاختصار گزری، اسے احمد نے یحی قطان سے نقل کرتے ہوئے آخر میں (حتى أخر رأسه) بھی مزاد کیا یعنی اس جگہ سے نکالا جہاں سے اس نے تا نک جھانک کی تھی، (أخر) کا فاعل وہ شخص ہے، محتمل ہے اسکا فاعل مشقص ہو اور فعل کی مجازاً اس کی طرف اسناد کی گئی، یہ احتمال بھی ہے کہ نبی اکرم کی طرف اس کی ضمیر راجع ہو کہ آپ ہی اس کا سبب تھے مگر اول اظہر ہے! احمد نے بھی اسے سہل بن یوسف عن حمید سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فأخرج الرجل رأسه) انہی کی ابن ابو عدی سے روایت میں ہے: (فتاخر الرجل)۔

(فقلت من حدثك) قائل یحی قطان ہیں، حمید سے یہ کہا، ان کا جواب میں انس بن مالک کہنا مقتضی ہے کہ ان سے بغیر واسطہ کے اس کا سماع کیا ہے یہ ان متون میں سے ہے جنہیں حمید نے حضرت انسؓ سے سنا، کہا گیا ہے کہ براہ راست صرف پانچ احادیث ان سے اخذ کی تھیں باقی ان کے اصحاب جیسے ثابت اور قتادہ کے واسطوں سے سنیں تو وہ تدلیس کرتے ہوئے حضرت انسؓ سے واسطہ ذکر کئے بغیر انہیں تحدیث کیا کرتے تھے لیکن حق یہ ہے کہ (پانچ نہیں بلکہ) اس سے کئی گنا زیادہ احادیث ان سے سماع کی ہیں بخاری نے بکثرت (حميد عن أنسؓ) سے احادیث تخریج کی ہیں بخلاف مسلم کے کہ انہوں نے اس علت کے پیش نظر ان سے کم روایتیں نقل کی لیکن بخاری ان سے صرف وہی احادیث لیتے ہیں جن میں تصریحِ تحدیث کریں یا جو تصریح کے قائم مقام ہو چاہے باللزوم ہی کیوں نہ ہو جیسے شعبہ عنہ کی روایات! چنانچہ معروف ہے کہ شعبہ اپنے مشائخ سے وہی روایات اخذ کرتے تھے جن کی بابت

معلوم ہو کہ انہیں اپنے شیوخ سے بلا واسطہ سنا ہے، اس شرح کے مقدمہ میں حمید کے ترجمہ میں اس کا ایضاح کر چکا ہوں۔

- 16باب إِذَا مَاتَ فِي الزِّحَامِ أَوْ قُتِلَ (جب ازدحام میں مرجائے یا مارا جائے)

اکثر کے ہاں (بہ) ساقط ہے، بخاری نے موردِ استفہام میں یہ ترجمہ وارد کیا ہے اور جزم بالحکم نہیں کیا جیسے اگلے ترجمہ میں کیا ہے کیونکہ اس ضمن میں اختلاف موجود ہے۔

- 6890حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ هِشَامٌ أَخْبَرَنَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَمَّا كَانَ يَوْمَ أُحُدٍ هُزِمَ الْمُشْرِكُونَ فَصَاحَ إِبْلِيسُ أَىْ عِبَادَ اللَّهِ أُخْرَاكُمْ. فَرَجَعَتْ أُولاَهُمْ فَاجْتَلَدَتْ هِىَ وَأُخْرَاهُمْ فَنَظَرَ حُذَيْفَةُ فَإِذَا هُوَ بِأَبِيهِ الْيَمَانِ فَقَالَ أَىْ عِبَادَ اللَّهِ أَبِى أَبِى قَالَتْ فَوَاللَّهِ مَا احْتَجَزُوا حَتَّى قَتَلُوهُ قَالَ حُذَيْفَةُ غَفَرَ اللَّهُ لَكُمْ .قَالَ عُرْوَةُ فَمَا زَالَتْ فِي حُذَيْفَةَ مِنْهُ بَقِيَّةٌ حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ.

أطرافه 3290، 3824، 4065، 6668، - 6883 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

حضرت حذیفہؓ کے والد حضرت یمانؓ کے مسلمانوں کے ہاتھ غلطی سے قتل ہونے کا قصہ جس پر کچھ قبل کلام گزری، ابن بطال لکھتے ہیں حضرات علیؓ اور عمرؓ نے باہم اختلاف کیا کہ (اس صورت حال میں) کیا بیت المال کے ذمہ دیت کی ادائیگی ہوگی یا نہیں؟ اسحاق بھی اسی کے قائل ہیں یعنی وجوب کے، اس کی توجیہہ یہ ہے کہ وہ مسلمان تھے جو مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہوئے لہذا مسلمانوں کے بیت المال سے دیت ادا کرنا ہوگی، بقول ابن حجر شائدان کی حجت وہ جو اس کے بعض طرق میں وارد ہے اسے ابو عباس سراج نے اپنی تاریخ میں عکرمہ سے نقل کیا کہ والدِ حذیفہؓ احد کے روز قتل ہوئے بعض مسلمانوں نے انہیں مشرکین میں سے سمجھتے ہوئے قتل کر ڈالا تو نبی اکرم نے اس کی دیت ادا فرمائی، مرسل ہونے کے باوجود اس کے رواۃ ثقات ہیں، باب (العفو عن الخطأ) میں اس کا ایک شاہد مرسل بھی مذکور گزرا، مسدد نے اپنی مسند میں یزید بن مذکور سے نقل کیا ہے کہ جمعہ کے دن ایک شخص رش کے نیچے آکر مارا گیا تو حضرت علی نے بیت المال سے اس کی دیت ادا کی، اس مسئلہ میں کئی اور مذاہب بھی ہیں مثلاً حسن بصری کا قول کہ سب حاضرین کے ذمہ اس کی دیت واجب ہوگی، یہ سابقہ سے اخص ہے، اس کی توجیہہ یہ ہے کہ ان کے فعل سے اس کی موت واقع ہوئی تھی لہذا کسی اور کے ذمہ کچھ عائد نہیں ہوسکتا انہی میں سے امام شافعی کا اور ان کے اتباع کا قول کہ اس کے ولی سے کہا جائے گا جس کے خلاف چاہو دعوی کردو اور قسم اٹھاؤ اگر قسم اٹھائی تو دیت کے حقدار بنو گے وگرنہ مدعیٰ علیہ نفی پر قسم کھائے گا تو مطالبہ ساقط ہو جائے گا، اس کی توجیہہ یہ ہے کہ خون واجب نہیں ہوتا مگر مطالبہ سے، انہی میں سے امام مالک کا مذہب جو کہتے ہیں کہ اس کا خون ہدر (یعنی ضائع) ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ وہ جب کسی معین قاتل کو جانتا ہی نہیں تو مستحیل ہے کہ کوئی اس الزام میں پکڑا جائے، ان مذاہب میں سے راجح کی طرف باب (العفو عن الخطأ) میں اشارہ گزرا۔ (قال عروۃ) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (فمازالت فی حذیفۃ منہ) منہ کی ضمیر کا مرجع ان کا یہ عفو ہے (من) سببیہ ہے، اس کی تشریح گزری ہے۔

- 17باب إِذَا قَتَلَ نَفْسَهُ خَطَأً فَلاَ دِيَةَ لَهُ (اگر غلطی سے اپنے آپکو مار ڈالا تو اس کی دیت نہیں)

اسماعیلی لکھتے ہیں میں اس ترجمہ پر یہ اضافہ کرتا ہوں کہ اگر عمداً بھی اپنے آپ کو مار لیا تو اس کے لئے کوئی دیت نہ ہوگی یعنی ان کے قول (خطأ) کا کوئی مفہوم نہیں، بظاہر بخاری نے خطا کی قید اس لئے ذکر کی کہ یہ محلِ اختلاف ہے بقول ابن بطال اوزاعی، احمد اور اسحاق کے نزدیک اس صورت میں اس کی دیت اس کی عاقلہ (یعنی ددھیالی اقارب) کے ذمہ ہے اگر زندہ رہا تو یہ اس کے لئے ان کے ذمہ ہے اور اگر مر گیا تو اس کے ورثاء کے لئے ہے، جمہور کہتے ہیں اس میں کوئی شیَ واجب نہ ہوگی، حضرت عامرؓ کا یہ واقعہ ان کے لئے حجت ہے کیونکہ منقول نہیں کہ نبی اکرم نے اس واقعہ میں کوئی شیَ واجب کی ہو اگر کی ہوتی تو اس کا ذکر کرتے کیونکہ وقتِ حاجت سے تاخیرِ بیان جائز نہیں، اس امر پر اجماع ہے کہ اگر عمداً یا غلطی سے اپنا کوئی عضو قطع کر لیا تو اس میں کچھ واجب نہیں۔

- 6891حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى خَيْبَرَ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْهُمْ أَسْمِعْنَا يَا عَامِرُ مِنْ هُنَيْهَاتِكَ .فَحَدَا بِهِمْ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنِ السَّائِقُ قَالُوا عَامِرٌ .فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلاَّ أَمْتَعْتَنَا بِهِ فَأُصِيبَ صَبِيحَةَ لَيْلَتِهِ فَقَالَ الْقَوْمُ حَبِطَ عَمَلُهُ قَتَلَ نَفْسَهُ فَلَمَّا رَجَعْتُ وَهُمْ يَتَحَدَّثُونَ أَنَّ عَامِرًا حَبِطَ عَمَلُهُ فَجِئْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ فَدَاكَ أَبِي وَأُمِّي زَعَمُوا أَنَّ عَامِرًا حَبِطَ عَمَلُهُ .فَقَالَ كَذَبَ مَنْ قَالَهَا إِنَّ لَهُ لأَجْرَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّهُ لَجَاهِدٌ مُجَاهِدٌ وَأَيُّ قَتْلٍ يَزِيدُهُ عَلَيْهِ

.أطرافه 2477، 4196، 5497، 6148، - 6331 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص: ۶۶۹ اور جلد ۶ ص: ۲۳۲)

سلمہ سے مراد ابن اکوع ہیں۔ (من هنياتك) ہاء کی پیش اور یائے مشدد کے ساتھ، مستملی کے نسخہ میں یاء کے حذف کے ساتھ ہے، کتاب المغازی میں اس کا ضبط وتشریح گزری، عامر بن اکوع سلمہ کے بھائی تھے بعض نے کہا ان کے چچا تھے بقول ابن بطال اس طریق میں حضرت عامرؓ کے قتل کی کیفیت مذکور نہیں اس کا بیان کتاب الادب میں گزرا ہے بقول ابن حجر بعض شارحین نے اسماعیلی سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا مکی شیخِ بخاری کی روایت میں مذکور نہیں کہ ان کی تلوار ان کی طرف لوٹ آئی اور زخم لگ گیا جس سے موت واقع ہوگئی اور ترجمہ کا عنوان (قتل نفسه) ہے، وہ سمجھے کہ اسماعیلی اس بات کے ساتھ بخاری کا تعقب کرتے ہیں مگر ان کا یہ ظن درست نہیں انہوں نے تو یہ حدیث (فارتدَّ عليه نَفْسِه) کے الفاظ سے نقل کی پھر تنبیہ کی کہ یہ الفاظ یہاں کی روایتِ بخاری میں نہیں ہیں تو اشارہ کیا کہ اس نکتہ کے مدنظر مکی بن ابراہیم کی روایت سے عدول کیا ہے تو یہ اس کے وضوح کے مدنظر اولی ہے! جواب دیا جائے گا کہ بخاری یہ اسلوب بکثرت استعمال کرتے ہیں کہ حکم کے ساتھ ترجمہ قائم کرتے ہیں اور انہوں نے اس پر صریحاً دال روایت کسی اور جگہ نقل کی ہوتی ہے تو اس کا اعادہ کرنا پسند نہیں کرتے تو اسے کسی اور طریق کے حوالے سے وارد کرتے ہیں جس میں اصلاً ہی کوئی دلالت نہیں ہوتی یا ہوتی تو ہے مگر مخفی، یہ سب بغیر فائدہ تکرار سے بچنے کی خاطر کرتے ہیں اور تاکہ ناظر کو طرق کے تتبع اور استکثار کا خوگر بنائیں تاکہ اس میں استنباط کی اہلیت پیدا ہو اور مثلاً دو میں سے ایک احتمال پر جزم کی صلاحیت حاصل ہو، استقراء سے بخاری کی یہ صنیع بڑی

معروف ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں بنتا، کئی دفعہ اس طرف توجہ مبذول کرائی ہے گاہے بگاہے یاد دہانی کراتا رہتا ہوں

الدعوات میں یہ ایک دیگر طریق کے ساتھ یزید بن ابوعبید مکی سے گزری ہے جس میں یہ الفاظ تھے: (فلما تصاف القوم أصيب عامر بقائمة سيفه فمات) کرمانی نے یہ اعتراض کیا کہ ترجمہ میں ان کے قول: (فلا دية له) کی یہاں کوئی توجیہ نہیں بنتی اس کا مناسب محل سابق الذکر ترجمہ تھا کہ جب رش میں فوت ہو تو مزاحمین پر اس کی کوئی دیت نہیں کہ ظاہر ہے کہ قاتلِ نفس کے لئے کوئی دیت نہیں، کہتے ہیں شائد یہ ناقلینِ بخاری کا تصرف ہے کہ اصلی نسخہ سے نقل کرتے ہوئے تقدیم وتاخیر کردی پھر لکھا ظاہریہ کا کہنا ہے کہ خودکشی کرنے والے کی دیت اس کی عاقلہ پر ہے تو شائد بخاری نے اس رائے کا رد کرنا چاہا ہے! بقول ابن حجر ہاں بخاری اس قول کا رد کرنا چاہ رہے ہیں لیکن ظاہریہ سے قبل اس کے قائل کا، اور وہ اوزاعی ہیں کیونکہ میرا نہیں خیال کہ صحیح بخاری کی تصنیف کے زمانہ میں ظاہری مذہب مشتہر ہو چکا تھا انہوں نے اسے ۲۲۰ھ میں جمع وتالیف کیا تھا جبکہ ظاہریہ کے رأس داؤد بن علی اصفہانی اس وقت طالبعلمی کے مرحلہ میں تھے ان کی عمر تب بیس برس سے کم تھی، جہاں تک کرمانی کا قول کہ (فلا دية له) سابقہ ترجمہ کے مناسب اور لائق ہے تو یہ بات صحیح تو ہے مگر اس ترجمہ کیلئے وہ الیق ہے کیونکہ ازدحام میں مارے جانے والے کی بابت اختلاف قوی اور شدید ہے اسی لئے اس ترجمہ میں نفیِ دیت پر جزم نہیں کیا بخلاف قاتلِ نفس کے ترجمہ کے کہ اس میں اختلاف ضعیف ہے تو اس میں جزم بالنفی کیا، اور یہ بخاری کے تصرف کے محاسن میں سے ہے تو ظاہر ہوا بخاری کے ناقلین نے ان کے تصرف کی خلاف ورزی نہیں کی۔ (وأى قتل يزيده عليه) مستملی اور نسفی کے ہاں (وأى قتيل) ہے ابن بطال نے اور عیاض اس کی تصویب کی، دوسری روایت خطائے محض نہیں بلکہ ایک اور معنی کی طرف اسے لوٹانا ممکن ہے۔

- 18 باب إِذَا عَضَّ رَجُلاً فَوَقَعَتْ ثَنَايَاهُ (کسی کو کاٹتے ہوئے دانت ٹوٹ گئے تو اسکی کوئی دیت نہیں)

یعنی کیا اس میں اسے کوئی شیٔ لازم ہے یا نہیں؟

- 6892حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ سَمِعْتُ زُرَارَةَ بْنَ أَوْفَى عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَجُلاً عَضَّ يَدَ رَجُلٍ فَنَزَعَ يَدَهُ مِنْ فَمِهِ فَوَقَعَتْ ثَنِيَّتَاهُ فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَعَضُّ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ كَمَا يَعَضُّ الْفَحْلُ لاَ دِيَةَ لَكَ

ترجمہ: عمران بن حصین راوی ہیں کہ ایک شخص نے کسی کے بازو میں دانت گاڑے تو اس نے اسے اس کے منہ سے جب کھینچا تو اسکے آگے کے دو دانت ٹوٹ گئے، نبی پاک کے پاس یہ معاملہ آیا تو آپ نے فرمایا تمہارا کوئی اپنے بھائی کو اس طرح کاٹتا ہے جیسے اونٹ! تمہارے لئے کوئی دیت نہیں۔

زرارہ سے مراد عامری ہیں اسماعیلی کے ہاں صیغۂ سماع ہے۔ (أن رجلا عض الخ) مسلم کی محمد بن جعفر عن شعبہ سے روایت میں عمران سے اسی سند کے ساتھ مذکور ہے کہ یعلی بن امیہ کی ایک شخص لڑائی ہوئی تو ان میں سے ایک نے دوسرے کو کاٹا، قتادۃ عن عطاء بن ابورباح عن ابویعلی یعنی صفوان عن یعلی بن امیہ سے اس کا مثل منقول ہے اسی طرح ہی نسائی نے ابن مبارک عن شعبہ سے

اسی سند کے ساتھ عمران کی حدیث کا مثل ذکر کیا، بقول ابن حجر شعبہ کی اس میں یعلی تک ایک اور سند بھی ہے، اسے نسائی نے ابن ابو عدی وعبید بن عقیل کلاہما عن شعبہ عن حکم عن مجاہد عن یعلی سے تخریج کیا، عبید کی روایت میں ہے کہ بنی تمیم کے ایک شخص نے کسی سے جھگڑا کیا تو اس کے ہاتھ میں کاٹا، اس روایت سے دو مبہم اشخاص میں سے ایک کی تعیین مستفاد ہوئی کہ وہ یعلی بن امیہ تھے، یعلیؓ نے خود بھی یہ قصہ روایت کیا ہے جو بابِ ہذا کی دوسری روایت ہے تو اس کے بعض طرق میں مبین ہے کہ ان دو میں سے ایک دوسرے کا ملازم تھا، الجہاد میں اس کے الفاظ تھے کہ میں نبی کریم کے ہمراہ جہاد میں نکلا ...... تو یہی حدیث ذکر کی اس میں تھا میں نے اپنے ساتھ ایک ملازم لیا جس کا کسی سے جھگڑا ہوا تو ایک نے دوسرے کو کاٹا تو اس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں سے ایک یعلی اور دوسرا ان کا ملازم تھا اور یعلی نے اپنے آپ کو مبہم رکھا لیکن عمران بن حصین نے ان کی تعیین کر دی، ان کے ملازم کے نام سے واقف نہ ہو سکا، جہاں تک یہ سوال کہ دانت کس نے گاڑے تھے تو اس کا بیان المغازی کی غزوہ تبوک کی محمد بن بکر عن ابن جریج کے طریق سے حدیثِ یعلی میں ہے! عطاء کہتے ہیں مجھے صفوان بن یعلی نے بتلایا تھا کہ کس نے کسے کاٹا تھا مگر میں بھول گیا تو گمان کیا گیا کہ وہ ابہام پر مستمر رہے ہیں لیکن مسلم اور نسائی کی بدیل بن میسرہ عن عطاء سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أن أجيرا ليعلى عَضَّ رجلٌ ذراعه) اسے نسائی نے بھی اسحاق بن ابراہیم عن سفیان سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فقاتل أجيرى رجلا فعضَّهُ الآخر)

اس کی تائید نسائی کی سفیان بن عبداللہ عن عمہ سلمہ بن امیہ اور یعلی بن امیہ سے روایت کرتی ہے کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ساتھ غزوہ تبوک میں نکلے ہمارے ساتھ ایک صاحب تھے جن کی کسی مسلمان سے لڑائی ہوئی تو اس شخص نے اس کا بازو کاٹ لیا، اس کی تائید عبید بن عقیل کی مشار الیہ روایتِ نسائی بھی کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (أن رجلا من بني تميم عض) تو یعلی تمیمی ہیں ان کے ملازم کی بابت کہیں تصریح نہیں کہ وہ تمیمی تھے، نسائی نے محمد بن مسلم زہری عن صفوان بن یعلی عن ابیہ سے بھی روایتِ سلمہ کے نحو روایت نقل کی، اس کے الفاظ ہیں: (فقاتل رجلا فعض الرجل ذراعه فأوجعه) اس سے معلوم پڑا کہ کاٹنے والے یعلی بن امیہ تھے، شائد اسی لئے اپنے آپ کو مبہم رکھا، قرطبی نے انکار کیا ہے کہ کاٹنے والے یعلی ہوں لکھتے ہیں اس روایت سے ظاہر ہے کہ حضرت یعلیؓ کا اس ملازم سے جھگڑا ہوا مگر دوسری روایت میں ہے: (أن أجير ليعلى عض يد رجل) اور یہی اولی والیق ہے کیونکہ یہ فعل یعلیؓ کی جلالت وفضل کے شایانِ شان نہیں بقول ابن حجر اس کے کسی طریق میں مذکور نہیں کہ ملازم نے کاٹا تھا، دراصل ان پر التباس ہوا ہے مسلم کے ہاں جیسا کہ میں تبیین کی ہے اس کے بعض طرق میں ہے: (أن أجيرا ليعلى عض رجل ذراعه) تو جائز ہے کہ کاٹنے والا غیرِ یعلی ہو، جہاں تک حضرت یعلیؓ کی جلالتِ قدر کے پیشِ نظر اس فعل کے ان سے صدور کا استبعاد تو صحیح حدیث میں اس کے ثبوتِ تصریح کی وجہ سے اس کا کوئی جواز نہیں، تو محتمل ہے اس کا صدور ان کے اوائل اسلام میں ہوا ہو لہذا کوئی استبعاد نہیں، نووی کہتے ہیں جہاں تک ان کا قول - یعنی پہلی روایت میں - کہ یعلیؓ معضوض (یعنی جنہیں کاٹا گیا) تھے جب کہ دوسری اور تیسری روایت میں ہے کہ معضوض یعلی کے ملازم تھے نہ کہ وہ خود! تو حفاظ کا اس ضمن میں کہنا ہے کہ صحیح ومعروف یہ ہے کہ معضوض یعلی کا ملازم تھا نہ کہ یعلیؓ! کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ دو واقعے ہوں جو حضرت یعلیؓ اور ان کے ملازم کو پیش آئے ایک یا دو وقت میں، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ مسلم وغیرِ مسلم کی روایت میں، نہ کتبِ ستہ میں اور نہ دیگر کتب میں، کہیں منقول

نہیں کہ یعلی معضوض تھے نہ صریحاً اور نہ اشارۃً، کہتے ہیں تو متعین یہی ہے کہ یعلی عاض (یعنی کاٹنے والے) تھے بقول ابن حجر عیاض وغیرہ نے عاض میں کہ آیا یہ یعلیؓ تھے یا کوئی اور؟ تردد کیا ہے جیسا کہ قرطبی کی کلام کے حوالے سے گزرا۔

(فنزع یده من فیه) الجہاد میں گزری نسخۂ کشمیہنی کی حدیثِ یعلیؓ میں (من فمه) تھا، مسلم کی ہشام عن عروہ سے روایت میں ہے: (عض ذراع رجل فجذبه) الاجارہ میں گزری حدیثِ یعلیؓ میں تھا: (فعض إصبع صاحبه فانتزع إصبعه) ذراع اور اصبع کے درمیان تطبیق مشکل ہے، تعدد پر محمول کرنا بھی بعید ہے کیونکہ مخرج ایک ہے کہ اس کا مدار عطاء عن صفوان بن یعلی عن ابیه پر ہے تو اسماعیل بن علیه عن ابن جریج عنه کی روایت میں (إصبعه) ہے، یہ بخاری میں ہے مسلم نے اس طریق کا سیاق نقل نہیں کیا، ان کی بدیل بن میسرہ عن عطاء سے روایت میں، اسی طرح زہری عن صفوان کی نسائی کے ہاں روایت میں: (ذراعه) ہے، ابن راہویہ کی ابن عیینہ عن ابن جریج سے روایت ان کے موافق ہے تو ذراع ہی مترجح ہے! نسائی کی سلمہ بن امیہ سے حدیث میں بھی اس کا مثل ہے، ابن علیه کا ابن جریج سے اصبع کے لفظ کے ساتھ انفراد ذراع پر متعاضد ان روایات کا مقاوم نہیں ہوسکتا۔

(فوقعت ثنیتاه) اکثر کے ہاں یہی تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں: (ثنایاه) ہے صیغۂ جمع کے ساتھ، ہشام کی مذکورہ روایت میں ہے: (فسقطت ثنیته) یہی ان کی ابن سیرین عن عمرانؓ سے روایت میں اور یہی سلمہ بن امیہ کی روایت میں ہے! تثنیہ کی روایت راجح ہے کیونکہ جمع کے صیغہ کی روایت کو اس پر محمول کرنا ممکن ہے ان حضرات کی رائے میں جو دو میں جمع کا استعمال جائز سمجھتے ہیں اسی طرح روایتِ افراد کو اسم جنس قرار دے کر اس کی طرف رد بھی ممکن ہے لیکن محمد بن بکر کی روایت میں ہے: (فانتزع إحدی ثنیتیه) (یعنی سامنے کا ایک دانت اکھڑ گیا) تو یہ وحدت میں اصرح ہے اس ضمن میں بعض کا تعددِ واقعہ قرار دینا بعید ہے کیونکہ مخرج واحد ہے، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (فندرت ثنیته)۔

(فاختصموا الخ) اس جگہ یہی واقع ہے، مراد یعلیؓ، ان کا ملازم اور جو حضرات ان کے ہمراہ تھے، ہشام کی روایت میں ہے: (فرفع إلی النبیؐ) (کہ معاملہ نبی کریم کی طرف اٹھایا گیا) ابن سیرین کی روایت میں ہے: (فاستعدی علیه) حدیثِ یعلیؓ میں ہے: (فانطلق) یہ ابن علیه کی روایت ہے، سفیان کی روایت میں ہے: (فأتی) محمد بن بکر عن ابن جریج کی المغازی میں گزری روایت میں تھا: (فأتیا)۔ (فقال یعض) یائے مفتوح اور ضادِ مشدد کے ساتھ، مسلم کی روایت میں ہے: (یعمد أحدکم إلی أخیه فیعضه) عض کا اصل عضض ہے اول (ضاد) کی زیر کے ساتھ جبکہ مضارع میں زبر ہے (بروزنِ علم یعلم) ادغام ہوا۔ (کما یعض الفحل) حدیثِ سلمہ میں ہے: (کعضاض الفحل) ای (الذکر من الإبل) (یعنی نر اونٹ) دیگر نر دواب پر بھی اسکا اطلاق ہے، الجہاد کی روایت میں نیز روایتِ ہشام میں: (ویقضمها) ہے اس کا قاف ساکن اور ضاد مفتوح ہے یہی افصح ہے، قضم سے، یہ (أکل بأطراف الأسنان) ہے (یعنی دانتوں کے باہر کے کناروں کے ساتھ کھانا) اور (خضم) دانتوں کے انتہائی کناروں سے داڑھوں کے قرب سے کھانا، پیسنے اور توڑنے پر بھی اس کا اطلاق ہے جو صرف ٹھوس شئ کی نسبت سے ہوتا ہے، یہ مصنف (الراعی فی اللغة) نے لکھا۔

(لا دیة له) کشمیہنی کے نسخہ میں (لادیة لك) ہے، ہشام کی روایت میں ہے: (فأبطله وقال أردت أن تأکل

لحمه) (یعنی تم نے اسکا گوشت کھالینا چاہا، تو کوئی دیت نہ کی) سلمہ کی حدیث میں ہے پھر تم دیت کا مطالبہ لے کر آ گئے ہو، اس کی کوئی دیت نہیں تو دیت کا ابطال کر دیا، ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ فرمایا تم مجھ سے کیا چاہتے ہو؟ تم چاہتے ہو کہ اسے حکم دوں کہ وہ اپنا ہاتھ تمہارے ہاتھ میں دے تا کہ تم اسے سانڈ کی طرح چباؤ! مسلم کے ہاں بھی یہی ہے اور ابونعیم کے ہاں مستخرج میں مسلم کے طریق سے ہے اگر چاہوں تو ہم اسے حکم دیں کہ وہ تمہارا ہاتھ چبائے پھر تم بھی اسے کھینچ لینا (یعنی جیسے اس شخص نے کھینچا تھا) یعلیٰؓ کی روایت میں ہے: (فأهدرها) (یعنی کوئی دیت نہ لے کر دی) اس باب میں ہے: (فأبطلها) یہی اسماعیلی کی روایت ہے۔

اس حدیث کو مسلم اور ابن ماجہ نے (الدیات) اور نسائی نے (القصاص) میں تخریج کیا۔

- 6893حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَعْلَى عَنْ أَبِيهِ قَالَ خَرَجْتُ فِي غَزْوَةٍ فَعَضَّ رَجُلٌ فَانْتَزَعَ ثَنِيَّتَهُ فَأَبْطَلَهَا النَّبِيُّ ﷺ.

أطرافه 1848، 2265، 2973، - 4417 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۴۵۵)

یہاں ان کی ابن جریج سے یہ عالی سند ہے الاجارۃ، الجہاد اور المغازی میں ابن جریج سے نازل اسانید کے ساتھ یہی روایت گزری ہے وہاں کا سیاق اتم تھا۔ (عن عطاء) یعنی ابن ابو رباح۔ (عن صفوان) الاجارہ کی ابن علیہ سے روایت میں: (أخبرني عطاء) تھا، المغازی کی محمد بن ابوبکر سے روایت میں تھا: (سمعت عطاء أخبرني صفوان الخ) یہی مسلم کی ابو اسامہ عن ابن جریج کے طریق سے روایت میں ہے۔ (عن أبيه) ابن علیہ کی روایت میں: (عن يعلى بن أمية) اور مستخرج ابونعیم کی حجاج بن محمد کی روایت میں: (أخبرني صفوان بن يعلى بن أمية أنه سمع يعلى) ہے، اسے مسلم نے شعبہ (عن قتادة عن عطاء عن ابن يعلى عن أبيه) سے تخریج کیا اسی طرح ہی ہمام عن عطاء سے، یہ بخاری کی کتاب الحج میں مختصراً اور سائل عن العمرۃ کی حدیث کے ساتھ مضموماً ہے، ہشام دستوائی عن قتادہ سے بھی مروی ہے اور اس میں روایتِ شعبہ کی دو جہت سے مخالفت ہے ایک یہ انہوں نے قتادہ اور عطاء کے مابین بدیل بن میسرہ کا واسطہ داخل کیا اور دوم انہوں نے مرسلاً نقل کیا، صفوان سے اس کے الفاظ ہیں: (أن أجيرا ليعلى بن أمية عض رجلٌ ذراعَهُ) دارقطنی نے مسلم پر اس طریق سے اس کی تخریج کی وجہ سے اعتراض کیا، اسی طرح ابن سیرین عن عمران سے اس کی تخریج پر کیونکہ ان کا ان سے سماع نہیں تو نووی نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ متابعات میں کچھ چیزیں نظر انداز کر دی جاتی ہیں جو اصول میں نہیں کی جاتیں، ان کی بات صحیح ہے، مُنیہ جن کی طرف یعلیٰؓ یہاں منسوب ہیں ان کی والدہ تھیں بعض نے دادی کہا، اول معتمد ہے ان کے والد امیہ بن ابوعبید بن ہمام بن حارث تمیمی حنظلی تھے فتحِ مکہ کے دن اسلام قبول کیا اور مابعد کے غزوات مثلاً حنین، طائف اور تبوک میں حاضر ہوئے! منیہ بنت جابر عتبہ بن غزوان کی پھوپھی تھیں، بعض نے کہا ان کی بہن تھیں، عیاض نے ذکر کیا کہ بعض رواۃِ مسلم نے تصحیف کر کے منبہ کہا، ابن وضاح نے غرابت سے کام لیا اور کہا منبہ نونِ ساکن کے ساتھ ان کی والدہ کا نام اور نون کی زبر کے ساتھ ان کے والد کا نام ہے، کسی نے اس پر ان کی موافقت نہیں کی۔

(خرجت في غزوة) کشمیہنی کے نسخہ میں (غزاۃ) ہے، سفیان کی روایت میں غزوہ تبوک مذکور ہے اس کا مثل ابن علیہ کی روایت میں ہے جس کے الفاظ ہیں: (جيش العسرة) کئی ایک شراح نے اسی پر جزم کیا، ہمارے ملاقاتی بعض علماء نے تعاقب

کرتے ہوئے کہا کہ کتاب الحج کے باب (من أحرم جاهلا وعليه قميص) میں حضرت یعلیٰؓ کی روایت میں گزرا کہ: (كنت مع النبى ﷺ فأتاه رجل عليه جبة بها أثر صفرة) اس میں آپ کا یہ فرمان مذکور ہے: (اصنع فى عمرتك ما تصنع فى حجك) آگے ہے: (وعض رجل يد رجل فانتزع ثنيته فأبطل النبىؐ الخ) تو یہ مقتضی ہے کہ یہ ایسے سفر میں تھا جس میں عمرہ کا احرام باندھا ہوا تھا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ حدیث میں صریح نہیں بلکہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ راوی نے یہ دونوں حدیثیں اکٹھی سماع کیں تو اکٹھے ہی ایک کو دوسری پر معطوف کر کے ان کی تحدیث کر دی واو کے ساتھ جو ترتیب کی متقاضی نہیں، فمِن حدیث کے عالم سے ایسی بات عجیب ہے کہ صریح روایت کو امرِ محتمل کے ساتھ رد کرے! اس کا سبب طرقِ حدیث کے تتبع سے سستی اور تن آسانی ہے یہی ایک وسیلہ ہے جس سے عموماً مشکلیں حل اور مراد حاصل ہوتی ہے۔

(فعض رجل فانتزع ثنيته) یہاں نہایت اختصار ہے، اسماعیلی نے قطان عن ابن جریج سے اسکی تبیین کی اس کے الفاظ ہیں: (قاتل رجل آخر فعض يده فانتزع يده)۔ (فانتدرت ثنيته) سابقہ باب میں اس کے طرق کے اختلاف الفاظ کا ذکر کر چکا ہوں، اس قصہ کے ظاہر سے جمہور نے اخذ کرتے ہوئے قرار دیا کہ معضوض کے ذمہ کوئی قصاص یا دیت لازم نہیں (یعنی اگر وہ اپنا آپ چھڑانے کیلئے کوئی کاروائی کرے جس کے نتیجہ میں کاٹنے والے کا کوئی نقصان ہو جائے جیسے یہاں کاٹنے والے سے زور کے ساتھ اپنا بازو چھڑایا تو اس کا دانت نکل گیا) کیونکہ وہ (یعنی کاٹنے والا) صائل (یعنی حملہ آور) کے حکم میں ہے، اس امر پر واقع اجماع سے بھی احتجاج کیا کہ جس نے کسی پر ہتھیار تانا تا کہ اسے قتل کر دے تو اس نے اپنا دفاع کرتے ہوئے اسے قتل کر دیا تو اس پر کوئی شیٔ واجب نہیں، اسی طرح اس کے دانت کا بھی جو اسے اپنے آپ سے دور ہٹاتے ہوئے ٹوٹا کوئی تاوان نہیں، کہتے ہیں اگر معضوض کو کسی اور جگہ زخم لگا تب بھی کچھ لازم نہیں، ہدر ہونے کی شرط یہ ہے کہ معضوض تکلیف پائے اور یہ کہ اس کے پاس (مثلاً) اپنا ہاتھ چھڑانے کا کوئی اور طریقہ نہ تھا بجز اسکے کہ اس کے جبڑوں پر ضرب لگائے یا اس کی داڑھی نوچے تا کہ وہ اسے چھوڑ دے! ہاں اگر تخلیص کا آسان راستہ موجود تھا مگر اس نے اثقل اختیار کیا (تا کہ کاٹنے والے کو زیادہ نقصان ہو) تب ہدر نہ ہوگا،

شافعیہ کے ہاں ایک قول یہ ہے کہ ہر صورت میں ہدر ہے، اس کی توجیہہ یہ کی گئی کہ اگر اس کے بغیر دور ہٹاتا تو تاوان لازم تھا، مالک سے اس ضمن میں دو روایتیں ہیں اشہر یہ کہ ضمان (یعنی ہرجانہ و تاوان) لازم ہے، اس حدیث کا جواب اس احتمال سے دیا کہ سببِ اِنذار شدتِ عض ہو نہ کہ نزع (یعنی بازو کو کھینچنا) تو کاٹنے والے کے دانت کا گرنا اس کے اپنے فعل کے باعث تھا (کہ زور سے کاٹا) نہ کہ معضوض کے فعل کے باعث کہ اگر اسکے فعل سے ہوتا تو اس کے لئے اپنا ہاتھ کھینچنا بغیر اس کا دانت توڑے ممکن تھا، امکانِ اخف کے ہوتے ہوئے اثقل کا استعمال جائز نہیں، بعض مالکیہ نے کہا کاٹنے والے نے خود قصدِ عضو کیا اور جو اس عضو کے اتلاف میں مستحق ہوا (یعنی سبب بنا) وہ اس کے ساتھ کئے گئے فعل کا غیر ہے تو واجب ہے کہ ہر ایک دوسرے پر کی گئی زیادتی کا ضامن ہو (یعنی تاوان بھرے) جیسے مثلاً (لڑائی میں) کوئی کسی کی آنکھ پھوڑ دے اور دوسرا اس کا ہاتھ توڑ دے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے لہذا فاسد ہے، بعض نے کہا شائد ان کا دانت پہلے ہی سے ہلا ہوا تھا تو چھڑوانے کے نتیجہ میں گر پڑا مگر اس حدیث کا سیاق اس احتمال کا رد کرتا ہے، بعض نے قرار دیا کہ یہ واقعہِ عین ہے جس کیلئے عموم نہیں، تعقب کیا گیا کہ بخاری نے الاجارہ میں اسی حدیثِ

یعلیؓ کے عقب میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے طریق سے ایک روایت نقل کی کہ ان کے ہاں بھی اسی قسم کا واقعہ پیش کیا گیا جیسا نبی اکرم کے پاس کیا گیا تھا تو وہی فیصلہ دیا جو آنجناب نے دیا تھا اور جو تقیید گزری وہ حدیث میں موجود نہیں اس کا اخذ قواعدِ کلیہ سے کیا گیا ہے اسی طرح کسی دوسرے عضو کا اس کے ساتھ الحاق بھی سوائے منہ کے کہ نص ایک صورتِ مخصوصہ میں وارد ہوئی ہے، اس پر ابن دقیق نے توجہ دلائی ، یحی بن عمر کہتے ہیں اگر مالک کو یہ حدیث ملی ہوتی تو اس کے مخالف رائے نہ دیتے، ابن بطال نے بھی یہی کہا کہ یہ حدیث مالک کیلئے واقع نہ ہوئی وگرنہ مخالفت نہ کرتے! داودی لکھتے ہیں مالک کیلئے اس لئے اس کی روایت ممکن نہ ہوسکی کہ یہ اہلِ عراق کی روایت سے ہے ، ابوعبدالملک نے کہا گویا یہ حدیث ان کے نزدیک درجۂ صحت میں نہ تھی کیونکہ مشرق کی طرف سے آئی، بقول ابن حجر یہ حدیثِ عمرانؓ میں تو مسلم ہے لیکن یعلیؓ بن امیہ کی حدیث کا طریق اہل حجاز نے روایت کیا ہے جن سے اہلِ عراق نے اخذ کیا، بعض مالکیہ نے فسادِ زمان کے ساتھ اعتذار کیا، قرطبی نے ان کے بعض اصحاب سے اسقاطِ ضمان کا قول نقل کیا ہے، کہتے ہیں شافعی نے بھی ضمان کی رائے اختیار کی اور یہی مشہور مذہبِ مالک ہے، تعاقب کیا گیا کہ شافعی سے معروف عدم ضمان کا قول ہے گویا قرطبی پر معاملہ منعکس ہوا

آخر میں بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں نووی نے ابن سیرین عن عمرانؓ کی روایت میں واقع پر کلام نہیں کی کہ اس کا مقتضا کاٹنے میں اجرائے قصاص ہے، اس بارے تھپڑ مارنے کے قصاص کے ساتھ دو ابواب کے بعد بحث ہوگی، کہا جاسکتا ہے کہ یہاں عض کی اذن دانت اکھاڑنے میں قصاص کی طرف توصل کیلئے دی گئی لیکن اس میں جوابِ سدید یہ ہے کہ آپ نے یہ بات استفہامِ انکاری کے طور پر کہی تھی (یعنی طنزیہ انداز میں) نہ کہ تقریرِ شرع کے بطور، میرے لئے یہی ظاہر ہے، اس قصہ کے فوائد میں سے غصہ کرنے سے تحذیر، حسبِ استطاعت غصہ پی لینا کیونکہ اس سے غصہ کرنے والے کو نقصان ہوسکتا ہے، آزاد مرد کو خدمت کیلئے ملازم رکھنا اور جہادی مہمات وغیرہ میں لڑنے کیلئے نہیں بلکہ ذاتی کام کاج کیلئے ہمراہ لے جانا بھی ثابت ہوا جیسا کہ الجہاد میں اس کی بحث گزری ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ کوئی خود سے قصاص نہ لے گا بلکہ حاکم کے پاس اپنا مقدمہ لے جائے، یہ بھی کہ کسی مجرم کیلئے اس جرم سے سابقہ ساقط ہو جائے گا جب دوسرا جرم پہلے پر مترتب ہو، اس سے آدمی کے کسی فعل کی جانور کے فعل کے ساتھ تشبیہہ دینے کا جواز بھی ملا، اس سے تنفیر کی غرض سے، کرمانی نے نقل کیا کہ انہوں نے کسی جگہ تصحیفا (یقتضم الفجل) دیکھا ہے اسے انہوں نے معروف سبزی پر محمول کیا (یعنی مولی) یہ قبیح تصحیف ہے اس سے صائل سے اپنا دفاع کرنے کا جواز بھی ملا اور یہ کہ اگر اس سے خلاصی ممکن نہ ہو مگر اس کے نفس یا اسکے کسی عضو پر جنایت کر کے تو اگر ایسا ہوا تو یہ ہدر ہوگا، علماء کے ہاں اس بابت معروف اختلاف اور معروف تفصیل ہے، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ جس کسی کیلئے کوئی ایسا فعل اگر سرزد ہوا جسے اپنی طرف منسوب کرنے سے عار محسوس کرتا ہے تو اسے بیان کرتے ہوئے اپنے آپ سے کنایہ کرسکتا ہے کہ مثلاً کہے کسی کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا جیسے حضرت یعلیؓ نے کیا اور جیسے ایک روایت میں حضرت عائشہؓ نے کہا تھا: (قبل رسول الله امرأة من نسائه) (یعنی رسول اللہ نے اپنی ایک زوجہ کو بوسہ دیا) تو عروہ نے کہا یہ آپ ہی تو تھیں تو مسکرا دیں (عروہ ان کے بھانجے تھے)۔

- 19باب السِّنِّ بِالسِّنِّ (دانت کے بدلے دانت)

ابن بطال کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ جان بوجھ کر دانت توڑنے میں قصاصاً اس کا بھی دانت توڑا جائے گا، دیگر جسم کی ہڈیوں کے بارہ میں اختلاف ہے تو مالک نے کہا ان میں قصاص ہے مگر جو مجوف (یعنی کھوکھنی) ہو یا مأمومہ (یعنی گدی جیسی ہڈی جسے اگر توڑیں تو جان جانے کا خطرہ ہو) اسی طرح منقلہ (یعنی کوئی بھی ہڈی جو توڑ دی گئی ہو) اور ہاشمہ (یعنی سر کی ہڈی) تو ان میں دیت ہے، آیت سے احتجاج کیا اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ ہم سے قبل جو مشروع تھا وہ ہمارے لئے بھی ہے جب ہمارے نبی اکرمؐ کی زبانِ مبارک پر اس کا بغیر انکار کے ذکر جاری ہو، (السن بالسن) ہڈیوں میں اجرائے قصاص پر دال ہے کیونکہ دانت ہڈی ہے مگر ایسی ہڈیاں جن کی بابت عدم قصاص پر اجماع ہے یا تو جان تلف ہو جانے کے خوف سے یا اس میں عدم مماثلت پر عدم اقتدار کے مدنظر! شافعی، لیث اور حنفیہ کے نزدیک ماسوائے دانت کے کسی ہڈی میں قصاص نہیں کیونکہ ہڈیوں کے اوپر ماس ہوتا ہے اور کھال اور پٹھے بھی لہذا ان کی نسبت مماثلت ناممکن ہے اگر ممکن ہوتی تو ہم قصاص کا حکم لگاتے لیکن ہڈی تک اس سے اوپر کی جلد وغیرہ کو متاثر کئے بغیر نہیں پہنچا جا سکتا، طحاوی کہتے ہیں اس بات پر اتفاق ہے کہ سر کی ہڈی میں قصاص نہیں تو اس کے ساتھ سب ہڈیاں ملتحق ہیں، تعاقب کیا گیا کہ یہ نص کی موجودی میں قیاس ہے کیونکہ حدیثِ باب میں ہے کہ انہوں نے دانت توڑ دیا اور آپ نے قصاص کا حکم دیا حالانکہ کسر (یعنی توڑنے) میں مماثلت ممکن نہیں۔

- 6894حَدَّثَنَا الأَنْصَارِىُّ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ ابْنَةَ النَّضْرِ لَطَمَتْ جَارِيَةً فَكَسَرَتْ ثَنِيَّتَهَا فَأَتَوُا النَّبِىَّ ﷺ فَأَمَرَ بِالْقِصَاصِ

.أطرافه 2703، 2806، 4499، 4500، - 4611 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۱۶۸)

شیخ بخاری محمد بن عبد اللہ ہیں، بخاری نے تفسیر سورۃ البقرہ کی اسی روایت میں ان کا نام ذکر کیا تھا۔ (عن حمید عن أنس) التفسیر کی روایت میں تھا: (حدثنا حمید أن أنسا حدثه)۔ (أن ابنة النضر) التفسیر میں اسی سند کے ساتھ حضرت انس سے روایت میں تھا: (أن الرُّبَيِّع عمته) تفسیر المائدہ میں فزاری کی حمید عن انسؓ سے روایت میں یہ عبارت گزری: (کسرت الربیع عمة أنس) ابوداؤد کی معتمر عن حمید عن انسؓ سے روایت میں ہے: (کسرت الربیع أخت أنس بن النضر)۔ (لطمت جاریة الخ) فزاری کی روایت میں ہے: (جاریة من الأنصار) معتمر کی روایت میں جاریہ کی بجائے (امرأة) ہے اس سے وضاحت ہوتی ہے کہ جاریہ سے یہاں مراد نوجوان خاتون ہے نہ کہ لونڈی۔ (فأتو النبی الخ) الصلح میں اور اس کا مثل ابن ماجہ اور نسائی کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انسؓ سے روایت میں ہے انہوں نے ان سے مجاناً (یعنی بغیر دیت لئے یعنی فی سبیل اللہ) معاف کر دینے کی درخواست کی مگر انکار کر دیا، پھر تاوان دینے کی پیش کش کی، یہ بھی قبول نہ کیا، الصلح میں یہ الفاظ مزاد کئے: (فأبوا إلا القصاص) فزاری کے ہاں یہ عبارت ہے: (فطلب القوم القصاص فأتَوا النبی)۔

(فأمر بالقصاص) الصلح میں مزاد کیا: (فقال أنس بن النضر) تو وہ ساری بات ذکر کی جو کچھ قبل باب (القصاص بین الرجال والنساء) میں بیان کر چکا ہوں، اس میں تھا: (فرضی القوم وعفوا) فزاری کی روایت میں واقع ہے: (فرضی

القوم فقبلوا الأرش) معتمر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فرضوا بأرش فأخذوه) اسماعیلی کے ہاں مروان بن معاویہ عن حمید عن انسؓ سے یہ الفاظ منقول ہیں: (فرضي أهل المرأة بأرش أخذوه فعفوا) تو اس سے معلوم ہوا کہ جس روایت میں فقط (فعفوا) ہے اس سے مراد قصاص معاف کر دیا اور دیت لینے پر راضی ہو گئے! معتمر نے یہ زیادت بھی نقل کی کہ نبی اکرم خوش ہوئے اور فرمایا: (إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّہ) خالد طحان کی حمید عن انسؓ سے اسی حدیث میں ابن ابو عاصم کے ہاں یہ عبارت ہے: (كم من رجل لو أقسم على الله لأبره) آپ کے تعجب کی وجہ یہ تھی کہ حضرت انس بن نضر نے فعلِ غیر کی نفی پر قسم کھائی تھی حالانکہ وہ لوگ مصر تھے کہ بدلہ سے کم پر راضی نہ ہوں گے تو اس قسم کی صورتحال میں قرینِ قیاس تو یہ تھا کہ وہ اپنی قسم میں حانث ہو جاتے تو اللہ نے ان لوگوں کے دل میں معاف کر دینا ملہم کیا اور یوں ان کی قسم پوری کرا دی، (إن من عباد الله) سے اشارہ ہے کہ یہ اللہ کی جانب سے حضرت انس کیلئے بطورِ اکرام ہے تا کہ ان کی قسم پوری ہو اور وہ اللہ کے ان بندوں میں سے ہیں جن کی دعائیں وہ قبول کرتا ہے اور ان کے حسبِ خواہش معاملات طے پا جاتے ہیں

قولہ (كتاب الله القصاص) کے ضبط میں اختلاف ہے تو مشہور یہ ہے کہ دونوں لفظ مبتدا و خبر کے بطور مرفوع ہیں، بعض نے کہا دونوں منصوب ہیں اس طور کہ ان میں سے ہیں جن میں مصدر موضعِ فعل میں وضع کیا گیا ہوتا ہے ای (كتب الله القصاص) یا منصوب علی الاغراء ہیں اور قصاص اس سے بدل کی بنا پر منصوب ہے، معنی میں بھی اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا مراد یہ کہ اللہ کی کتاب کا حکم قصاص ہے تو یہ حذفِ مضاف مقدر ماننے پر ہے، بعض نے کہا کتاب سے مراد حکم ہے ای (حكم الله القصاص) بعض نے کہا آپ کا اشارہ اس آیت کی طرف تھا: (والجُرُوحَ قِصَاصٌ) [المائدة : ۴۵] اسی طرح (فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ)[النحل: ۱۲۶] بعض نے کہا (السنَّ بالسِّنِّ) کی طرف اشارہ کیا کہ اس کے شروع میں ہے: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا)[المائدة : ۴۵] اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ سابقہ شریعتوں کے احکام ہمارے لئے بھی مشروع ہیں جب تک ہماری شریعت میں ان کا نسخ وارد نہ ہو، حضرت انس بن نضر کا حضرت ربیع کا قصاصاً دانت توڑ دئے جانے سے انکار باعثِ اشکال ہے حالانکہ نبی اکرم سے قصاص کا حکم سن لیا تھا اور کہا کیا ربیع کا دانت توڑا جائے گا؟ پھر قسم کھا کر کہا کہ وہ نہ توڑا جائے گا، جواب دیا گیا کہ اس سے ان کی غرض و مراد نبی اکرم پر تاکید تھی کہ آپ ان کیلئے متاثرہ فریق سے سفارش فرما دیں کہ بدلہ لینا معاف کر دیں، بعض نے کہا ان کا قسم اٹھانا یہ جان لینے سے قبل تھا کہ قصاص حتمی ہے، گمان کیا کہ ان کیلئے قصاص، دیت اور معاف کر دینے کے مابین تخییر ہے! بعض نے کہا ان کی مراد انکارِ محض اور رد نہ تھا بلکہ اللہ تعالی کے فضل و کرم کی توقع اور امید میں یہ کہا تھا تا کہ وہ خصوم کو معاف کرنے اور دیت قبول کرنے پر راغب کرے، طیبی نے اسی پر جزم کیا اور لکھا انہوں نے فیصلہ کو رد کرتے ہوئے نہ کہا تھا بلکہ اس کے وقوع کی نفی کی تھی اللہ تعالی کے اس لطف و کرم کے مدنظر جو ان کے امور و معاملات میں حاصل رہا تھا انہیں اس کے فضل پر وثوق تھا کہ ان کی اس قسم کو پورا کرے گا اور ان کے اس گمان کو ناکام نہ بنائے گا کہ وہ لوگ قصاص کے مطالبہ سے دستبرداری پہ راضی ہو جائیں گے اور پھر یہی معاملہ ہوا، اس سے اپنے حسبِ ظن قسم اٹھانے کا جواز ملا، بدلہ لینے سے معاف اور اس سلسلہ میں سفارش کرنے کا استحباب بھی ظاہر ہوا، یہ بھی ثابت ہوا کہ قصاص یا دیت کا اختیار حقدار کو ہے، عورتوں کے باہمی لڑائی جھگڑے کے دوران لگنے والے زخموں میں اور دانتوں میں قصاص کا اثبات بھی ہوا،

دیت پر صلح ، دانت توڑنے میں جریانِ قصاص بھی ظاہر ہوا اس کا محل تب جب تماثل ممکن ہو بایں طور کہ مکسور ملحوظ ہو تو مثلا ریتی وغیرہ کے ساتھ مجرم کا وہ دانت اگر سامنے ہے (یعنی وہاں ریتی پہنچ سکتی ہے) تو پھر قصاص لیا جائے گا ، بعض نے حدیث میں مذکور کسر کو قلع (یعنی اکھیڑنے) پر محمول کیا ہے ، یہ اس سیاق سے بعید ہے۔

- 20 باب دِيَةِ الأَصَابِعِ (انگلیوں کی دیت)

یعنی کیا سب انگلیاں اس ضمن میں برابر ہیں یا باہم متفاوت؟

- 6895حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ هَذِهِ وَهَذِهِ سَوَاءٌ يَعْنِي الْخِنْصَرَ وَالإِبْهَامَ

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا یہ اور یہ یعنی چھنگلی اور انگوٹھا، برابر ہیں۔

(یعنی الخنصر والإبهام) نسائی کی یزید بن زریع عن شعبہ سے روایت میں: (الإ بهام والخنصر) ہے (یعنی) کا لفظ محذوف ہے، ان سے ایک روایت میں: (عشر عشر) مزاد کیا، علی بن جعد کی شعبہ عن اسماعیلی سے روایت میں (بظاہر یہ بجائے عن الاسماعیلی کے عند الاسماعیلی) ہے: (وأشار إلى الخنصرو الإبهام) اسماعیلی کی عاصم بن علی عن شعبہ کے طریق سے روایت میں ہے: (دیتهما سواء) ابو داود کی عبد الصمد بن عبد الوارث عن شعبہ سے روایت میں ہے: (الأصابع والأسنان سواء والثنية والضرس سواء) (یعنی انگلیاں اور دانت برابر ہیں اسی طرح سامنے کے دانت اور داڑھیں برابر ہیں) ابو داؤد اور ترمذی کی یزید نحوی عن عکرمہ سے روایت میں : (الأسنان والأصابع سواء) ہے، ایک طریق میں یہ الفاظ ہیں: (أصابع اليدين والرجلين سواء) ابن ابو عاصم کی یحیی قطان عن شعبہ عن قتادہ عن سعید بن میبّب سے روایت میں ہے کہتے ہیں انہیں مروان نے ابن عباسؓ سے انگلیوں کی بابت پوچھنے بھیجا تو انہوں نے کہا نبی اکرم نے ہاتھ میں پچاس (اونٹ) کا حکم دیا اور ہر انگلی کیلئے دس کا، مالک کے ہاں عمرو بن حزم کی کتاب میں بھی ہے: (فی الأصابع عشر عشر) آگے اس کی سند ذکر کروں گا، ابن ماجہ کی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مرفوع روایت میں ہے: (الأصابع سواء كلهن فيه عشر عشر سن الإبل) اسے ابوداؤد نے سے دو حدیثوں میں مفرق کر کے نقل کیا، اسکی سند جید ہے۔

اس حدیث کو اربعہ نے بھی (الدیات) میں تخریج کیا۔

6895م -حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ نَحْوَهُ (سابقہ کی مانند)

(سمعت النبی الخ) بخاری اس سند میں ایک درجہ نازل ہوئے ہیں اس میں تصریح بالسماع کے وقوع کی وجہ سے، جہاں تک ان کا قول: (نحوه) ہے تو ابن ماجہ اور اسماعیلی نے اسے ابن ابو عدی کی مذکورہ روایت میں (الأصابع سواء) کے لفظ سے تخریج کیا، ترمذی کہتے ہیں اہلِ علم کے ہاں اسی پر عمل ہے یہی ثوری، شافعی احمد اور اسحاق کا قول ہے! بقول ابن حجر تمام فقہائے امصار

کا یہی فتویٰ ہے، اس میں قدیم سے اختلاف ہے چنانچہ ابن ابو شیبہ نے سعید بن میسّب عن عمرؓ سے یہ الفاظ نقل کئے: (فی الإبھام خمسة عشر وفی السبابة والوسطی عشر عشر و فی البنصر تسع وفی الخنصر ست) (یعنی انگوٹھے میں پندرہ اونٹ ، انگشتِ شہادت اور درمیانی میں دس دس ، چھنگلی میں چھ اور اسکے ساتھ والی کی دیت نو اونٹ ہیں) اس کا مثل مجاہد سے بھی منقول ہے ، جامع ثوری میں حضرت عمرؓ سے اس کا نحو ہے یہ زیادت بھی کی کہ سعید بن میسّب کہتے ہیں حتی کہ حضرت عمرؓ نے عمرو بن حزم کی کتاب میں پایا کہ ہر انگلی میں دس ہیں تو اسکی طرف رجوع کرلیا، بقول ابن حجر عمرو بن حزم کی کتاب کو مالک نے موطا میں عبد اللہ بن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ سے نقل کیا کہ اس کتاب (یعنی خط) میں جو نبی اکرم نے دیات بارے عمرو بن حزم کو لکھا کہ دس انگلیوں میں سو اونٹ ہیں اس میں یہ بھی تھا کہ ہاتھ میں پچاس اور پاؤں میں پچاس اور دونوں کی ہر انگلی کی دیت دس ہے، اسے ابو داؤد نے مراسیل میں موصول اور نسائی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ سے مطولا نقل کیا، ابن حبان نے اس پر صحت کا حکم لگایا، ابو داؤد اور نسائی نے اسے معلول قرار دیا، عبد الرزاق نے معمر عن ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کیا کہ انگوٹھے اور اسکے ساتھ والی انگلی میں ہاتھ کی دیت کا نصف ہے اور باقی ہر ایک میں دس ہیں، ابن ابو شیبہ نے مجاہد سے حضرت عمرؓ کے اثر کا نحو نقل کیا البتہ کہا بنصر میں آٹھ اور چھنگلی میں سات ہیں، شعبی سے منقول ہے کہ میں شریح کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور ان سے (ہاتھ کی دیت کی بابت) پوچھا تو انہوں نے کہا ہر انگلی میں دس ہیں، اس نے کہا سبحان اللہ یہ اور یہ برابر ہیں یعنی انگوٹھا اور چھنگلی ، وہ بولے: (ویحك) سنت کے مقابلہ میں قیاس منع ہے، اتباع کرو اور بدعت نہ کرو، اسے ابن منذر نے نقل کیا اور اس کی سند صحیح ہے

مالک نے موطا میں نقل کیا کہ مروان نے ابو غطفان مزنی کو ابن عباسؓ کے پاس بھیجا کہ (ان سے پوچھیں) داڑھ کی دیت کیا ہے تو انہوں نے کہا پانچ اونٹ، انہوں نے دوبارہ بھیجا اور کہا کیا آپ سامنے والے دانتوں کو داڑھوں کی مثل قرار دیتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا یہ صرف انگلیوں میں معتبر ہے کہ ان کی دیت ایک جیسی ہے، تو یہ مقتضی ہے کہ ابن عباسؓ اور مروان کے ہاں انگلیوں کے بارے اختلاف نہیں تھا وگرنہ یہ قیاسِ مذکور (یعنی ابن عباس کا) محلِ نظر ہوتا، خطابی کہتے ہیں یہ ہر جنایت میں اصل ہے اس کی کمیت مضبوط نہیں تو اگر معنوی لحاظ سے اس کا ضبط فائق ہے تو من حیث الاسم اس کا اعتبار ہے اور ان کی دیت متساوی ہے اگرچہ ان کا حال، منفعت اور مبلغِ فعل ایک دوسرے سے مختلف ہو تو انگوٹھے میں جو زور ہے وہ چھنگلی میں نہیں اس کے باوجود دونوں کی دیت ایک جیسی ہے، اس کا مثل ہی جنین میں ہے چاہے مذکر ہو یا مونث! یہی قول مواضح (یعنی سر کے زخم) بارے ہے ان کی دیت ایک جیسی ہے اگرچہ مساحت میں فرق ہے اسی طرح دانتوں کا معاملہ ہے کہ بعض دیگر کی نسبت نفع کے لحاظ سے اقوی ہیں مگر فقط نظراً للاسم (یعنی ظاہری اسم کے پیشِ نظر کہ سب کو دانت کہتے ہیں) سب کی دیت برابر ہے! مالک نے جو موطا میں ربیعہ سے نقل کیا کہ میں نے سعید بن میسّب سے سوال کیا کہ عورت کی (ایک) انگلی کی دیت کیا ہے؟ کہا دس، میں نے کہا دو انگلیوں کی دیت کیا ہے؟ کہا بیس، میں نے کہا تین کی؟ کہا تیس، میں نے کہا چار کی؟ کہا بیس، میں نے کہا جب اس کا زخم بڑا اور مصیبت شدید ہوئی تو اسکی دیت کم ہوگئی ، تو کہا اے بھتیجے یہ سنت ہے یہ اسلئے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے لیکن ثلث دیت کی مقدار تک دونوں کے مابین تساوی ہے تو اس سے جو زائد ہوئی تو نصف کے حکم کی طرف رجوع ہوگا۔

- 21 باب إِذَا أَصَابَ قَوْمٌ مِنْ رَجُلٍ هَلْ يُعَاقِبُ أَوْ يَقْتَصُّ مِنْهُمْ كُلِّهِمْ

(اگر کئی افراد ایک کے قتل میں شریک ہوئے تو کیا سب سے قصاص لیا جائے)

وَقَالَ مُطَرِّفٌ عَنِ الشَّعْبِيِّ فِي رَجُلَيْنِ شَهِدَا عَلَى رَجُلٍ أَنَّهُ سَرَقَ فَقَطَعَهُ عَلِيٌّ ثُمَّ جَاءَ ا بِآخَرَ وَقَالاَ أَخْطَأْنَا فَأَبْطَلَ شَهَادَتَهُمَا وَأُخِذَا بِدِيَةِ الأَوَّلِ وَقَالَ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّكُمَا تَعَمَّدْتُمَا لَقَطَعْتُكُمَا (مطرف نے شعبی سے نقل کیا کہ دو آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے چوری کی ہے تو حضرت علی نے اسکا ہاتھ قطع کر دیا پھر وہ ایک اور کو لے آئے اور کہا پہلے ہم سے غلطی ہوئی [ہمارا چور تو یہ ہے] تو انہوں نے ان کی گواہی نا منظور کر دی اور ان سے پہلے شخص کی دیت وصول کی اور کہا اگر مجھے یہ علم ہو جائے کہ تم نے جان بوجھ کر اسکے ساتھ ایسا کیا تھا تو [قصاصا] تم دونوں کے ہاتھ کاٹ دوں)

ایک نسخہ میں جمع کا صیغہ ہے (یعاقبون) ایک اور میں حذف نون کے ساتھ ہے، یہ ایک ضعیف لغت ہے، قولہ: (أو یقتص منھم کلھم) یعنی اگر کئی لوگ کسی کو قتل یا زخمی کریں تو کیا سب پر قصاص واجب ہو گا یا کسی ایک کو متعین کیا جائے گا تا کہ اس سے قصاص لیا جائے جبکہ باقیوں سے دیت وصول کی جائے؟ تو معاقبہ سے یہاں مراد مکافئہ ہے گویا بخاری نے ابن سیرین کے قول کی طرف اشارہ کیا ہے اس شخص کے بارہ میں جسے دو اشخاص قتل کریں تو کہا ان میں سے ایک کو قتل کیا جائے گا اور دوسرے سے دیت لی جائے گی، اگر دو سے زیادہ تھے تو بقیہ دیت ان پر تقسیم کی جائے گی جیسے مثلا دس نے ملکر کسی ایک کو قتل کیا تو ایک کو (قصاص میں) قتل کیا جائے گا اور باقی نو سے مساوی طور سے دیت وصول کی جائے گی، شعبی سے منقول ہے کہ ولی دونوں یا اگر زائد تھے تو ان میں سے جسے چاہے قتل کرے اور باقیوں کو معاف کر دے، بعض سلف سے منقول ہے کہ اس قسم کی صورتحال میں قصاص ساقط ہو جائے گا اور دیت ہی لینا متعین ہے، یہ ربیعہ اور اہلِ ظاہر سے منقول ہے، ابن بطال کہتے ہیں حضرات معاویہؓ، ابن زبیرؓ اور زہری سے ابن سیرین کے قول کی مثل مروی ہے، جمہور کی حجت یہ ہے کہ نفس متبعض نہیں (یعنی اس کی تجزی نہیں ہو سکتی) تو اس کا زہوق (یعنی اتلاف) بعض کے فعل سے کہ دو میں سے بعض شامل نہ تھے، نہ ہو گا تو ان میں سے ہر ایک قاتل ہے اسی طرح مثلا اگر کئی افراد نے کوئی بھاری پتھر اٹھا کر کسی کو دے مارا اور قتل کر دیا تو سبھی نے پتھر اٹھایا ہے بخلاف اس مثال کے کہ کئی افراد روٹی کھانے میں شریک ہوں تو روٹی میں حسا اور معنا تبعض ممکن ہے۔

(وقال مطرف الخ) اسے شافعی نے سفیان بن عیینہ عن مطرف بن طریق عن شعبی سے موصول کیا اس میں ہے کہ دو آدمی حضرت علیؓ کے پاس آئے اور ایک آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے چوری کی ہے تو انہوں نے اس کا ہاتھ قطع کر دیا پھر وہ ایک اور کو لے کر آئے اور کہا ہم سے پہلے کی بابت غلطی ہوئی، چور تو یہ ہے تو اب کے ان کی گواہی قبول نہ کی اور پہلے کی دیت ان پر عائد کی اور کہا اگر معلوم ہو جائے کہ ایسا تم دونوں نے عمدا کیا تھا تو (قصاصا) تم دونوں کا ہاتھ قطع کر دیتا، بقول ابن حجر ان دونوں آدمیوں اور جس پر تہمت لگائی تھی کے ناموں سے واقف نہ ہو سکا، اس اثر کے جملہ: (لم یجز شھادتھما علی الآخر) سے بخاری کے ذکر کردہ الفاظ: (فأبطل شھادتھما) کی مراد متعین ہوئی تو اس میں تعقب ہے ان حضرات کا جنہوں نے ابطال کو ان دونوں کی دونوں بار کی گواہی کے ابطال پہ محمول کیا ہے، اول کو اسلئے کہ غلطی کا اقرار کر لیا اور دوسری کو اس لئے کہ اب وہ متہم ہو گئے تھے، وجہِ تعقب یہ ہے کہ لفظ اگر چہ محتمل ہے لیکن دوسری روایت نے دونوں میں سے ایک احتمال کی تعیین کر دی۔

- 6896 وَقَالَ لِى ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ ؓ أَنَّ غُلاَمًا قُتِلَ غِيلَةً فَقَالَ عُمَرُ لَوِ اشْتَرَكَ فِيهَا أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ وَقَالَ مُغِيرَةُ بْنُ حَكِيمٍ عَنْ أَبِيهِ إِنَّ أَرْبَعَةً قَتَلُوا صَبِيًّا فَقَالَ عُمَرُ مِثْلَهُ وَأَقَادَ أَبُو بَكْرٍ وَابْنُ الزُّبَيْرِ وَعَلِيٌّ وَسُوَيْدُ بْنُ مُقَرِّنٍ مِنْ لَطْمَةٍ وَأَقَادَ عُمَرُ مِنْ ضَرْبَةٍ بِالدِّرَّةِ وَأَقَادَ عَلِيٌّ مِنْ ثَلاَثَةِ أَسْوَاطٍ .وَاقْتَصَّ شُرَيْحٌ مِنْ سَوْطٍ وَخُمُوشٍ

ترجمہ: ابن عمرؓ راوی ہیں کہ ایک لڑکا خفیہ طور پہ قتل کر دیا گیا تو حضرت عمر نے کہا اگر تمام اہلِ صنعاء اس کے قتل میں شریک ہوتے تو سب کو قتل کر ڈالتا، مغیرہ اپنے والد حکیم سے ناقل ہیں کہ چار افراد نے ایک بچے کو قتل کر دیا تو تب حضرت عمر نے یہ بات کہی، حضرات ابو بکر، ابن زبیر اور علی نے تھپڑ کا بدلہ دلوایا، حضرت عمر نے درہ مارنے کا بدلہ دلوایا، حضرت علی نے تین کوڑے مارنے کا قصاص دلوایا، شریح نے ایک کوڑا مارنے اور خراش لگانے کا قصاص دلوایا۔

شیخِ بخاری محمد ہیں جن کا لقب بندار تھا، یحی سے مراد قطان اور عبید اللہ، ابن عمر عمری ہیں۔ (أن غلاما قتل غيلة) یعنی سراً۔ (لو اشترك فيها) کشمیہنی کے ہاں (فيه) ہے، یہ اوجہ ہے جبکہ تانیث بارادۂ نفس ہے، یہ اثر حضرت عمر تک اصح اسناد کے ساتھ موصول ہے، اسے ابن ابو شیبہ نے عبد اللہ بن نمیر عن قطان سے ایک اور طریق کے ساتھ نافع سے تخریج کیا اس میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے سات اہلِ صنعاء کو ایک آدمی کے قتل کے قصاص میں قتل کیا الخ اسے موطا میں ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا جو یحی بن سعید عن سعید بن میسیّب سے ہے کہتے ہیں حضرت عمرؓ نے پانچ یا چھ آدمیوں کو ایک شخص کے قتل کے قصاص میں قتل کیا اور یہ مذکورہ بات کہی، نافع کی روایت اوصل واوضح ہے۔

(وقال مغيرة الخ) یہ اس اثر کا اختصار ہے جسے ابن وہب نے اور ان کے طریق سے قاسم بن اصبغ، طحاوی اور بیہقی نے موصول کیا، ابن وہب کہتے ہیں مجھے جریر بن حازم نے مغیرہ بن حکیم صنعانی عن ابیہ سے بیان کیا کہ صنعاء کی ایک عورت کا شوہر غائب ہو گیا جس کا دوسری بیوی سے اصیل نامی ایک لڑکا بھی گھر میں زیرِ پرورش تھا تو عورت نے کسی کو دوست بنا لیا اس نے اس سے کہا یہ نہ ہو کہ یہ لڑکا کسی دن ہمارا بھانڈا پھوڑ دے! تم اسے قتل کر دو مگر آدمی نے انکار کیا وہ اس سے دور دور رہی حتی کہ وہ مان گیا تو اس لڑکے کو اس شخص نے اس عورت، اس کے خادم اور ایک اور شخص سے مل کر قتل کر دیا اور اسکے ٹکڑے کر کے چمڑے کے ایک تھیلے میں رکھ کر ایک ویران کنویں میں بستی کے کنارے پھینک دئے، اس کے دوست کو پکڑ کو تفتیش کی گئی تو اس نے اعتراف کر لیا پھر باقیوں نے بھی کر لیا، یعلیؓ جو ان ایام میں وہاں کے امیر تھے، نے حضرت عمر کو بذریعہ خط اس واقعہ سے آگاہ کیا، انھوں نے جواباً لکھا کہ سب کو قصاص میں قتل کر دو! بخدا اگر سب اہلِ صنعاء بھی اسکے قتل میں شریک ہوتے تو میں سب کو قتل کر دیتا، اسے ابو الشیخ نے کتاب الترہیب میں ایک اور طریق کے ساتھ جریر بن حازم سے نقل کیا ہے اس اثرِ ابن عمرؓ میں ابن عبد البر کا تعقب ہے جو کہتے ہیں (قتل غيلة) صرف مالک نے نقل کیا ہے، اس واقعہ کا نحو دار قطنی کے ہاں اور ابو الحسن بن زنجویہ کی فوائد میں ابو المہاجر عبد اللہ بن عمیر جو بنی قیس بن ثعلبہ سے تھے، تک جید سند کے ساتھ نقل کیا، کہتے ہیں ایک آدمی ہر سال کئی ایام لوگوں کے ساتھ مسابقت (یعنی کھیلوں کے مقابلوں یا گھڑ دوڑ وغیرہ کے

سلسلہ) میں گھر سے غائب رہتا ایک دفعہ آیا تو اپنی ولیدہ کے ساتھ سات آدمیوں کو پایا جو شراب پی رہے تھے، انہوں نے اسے پکڑا اور قتل کر دیا تو ان کے اعتراف اور امیرِ یمن کے حضرت عمر کو خط لکھنے کا واقعہ ذکر کیا جنہوں نے جواب میں لکھا ان سب کی گردنیں اتار دو اور ساتھ ہی اس خاتون کو بھی قتل کرو، اگر سب اہلِ صنعاء الخ یہ پہلے واقعہ سے الگ ایک قصہ ہے، اس کی سند جید ہے دونوں قصوں کے کسی کردار کا نام معلوم نہیں البتہ (پہلے واقعہ کے مقتول) لڑکے کا نام ابن وہب کی روایت میں مذکور ہے، حکیم والدِ مغیرہ صنعانی کے حال اور ان کے والد کے نام سے میں آگاہ نہیں ہوں، ابن حبان نے ثقات تابعین میں ان کا ذکر کیا ہے۔

(وأقاد أبو بكر الخ) حضرت ابوبکرؓ کا اثر ابن ابوشیبہ نے یحی بن حصین (سمعت طارق بن شهاب) کے حوالے سے موصول کیا کہتے ہیں حضرت ابوبکرؓ نے ایک دن کسی شخص کو تھپڑ دے مارا تو کہا گیا: (ما رأينا كاليوم قط هنعة ولطمة)(یعنی آج تو کمال دیکھا: ایسی عاجزی اور تھپڑ؟) ابوبکر کہنے لگے یہ مجھ سے سواری مانگنے آیا تھا میں نے عطا کی، دیکھا تو پھر لوگوں کے پیچھے ہے تو میں نے تین مرتبہ قسم کھائی کہ اسے سوار نہ کراؤں گا پھر اس سے کہا اپنا بدلہ لے لو مگر اس نے کہا میں نے معاف کیا، ابن زبیر کا اثر ابن ابوشیبہ اور مسدد نے ابن عیینہ عن عمرو بن دینار سے نقل کیا، حضرت علیؓ کا پہلا اثر ابن ابوشیبہ نے ناجیہ ابوالحسن عن ابیہ سے موصول کیا ، کہتے ہیں حضرت علیؓ کے پاس ایک آدمی کا قضیہ پیش ہوا جس نے کسی کو تھپڑ مارا تھا تو مضروب سے کہا اپنا بدلہ لے لو، سوید بن مقرن کا اثر ابن ابوشیبہ نے شعبی عنہ کے حوالے سے نقل کیا جبکہ حضرت عمرؓ کا اثر مالک نے موطا میں عاصم عن عبید اللہ بن عامر بن ربیعہ سے نقل کیا، کہتے ہیں میں مکہ کے راستہ میں حضرت عمرؓ کے ہمراہ تھا تو ایک درخت تلے پیشاب کیا ایک آدمی نے انہیں آواز دی تو درہ سے اسے ضرب لگائی، وہ بولا آپ نے مجھ پر جلدی کی تو اسے مخفقہ (یعنی مارنے کی کوئی چیز، بعض نے کہا لکڑی کا کوڑا) دیا اور کہا مجھ سے اپنا بدلہ لے لو، مگر اس نے انکار کیا، کہا ضرور لو گے مگر وہ انکار پر مصر رہا اور کہا میں نے معاف کیا

حضرت علیؓ کا دوسرا اثر ابن ابوشیبہ نے اور سعید بن منصور نے فضیل بن عمرو عن عبداللہ بن معقل سے موصول کیا کہتے ہیں حضرت علیؓ کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور چپکے سے کچھ کہا تو انہوں نے (اپنے خادم) قنبر کو آواز دی کہ اے قنبر باہر آؤ اور اسے کوڑے مارو تو مضروب آیا اور کہا اس نے مجھے تین کوڑے زیادہ مارے ہیں تو اس (یعنی قنبر) نے کہا اس نے درست کہا، اس پر اسے حکم دیا کہ کوڑا پکڑو اور اسے تین ضربیں مارو پھر کہا اے قنبر جب مارو تو حدود سے تجاوز نہ کرو (یعنی شرعی حدوں میں جتنی تعداد مقرر ہے اس سے زائد نہ مارو) شریح کا اثر ابن سعد اور سعید بن منصور نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہتے ہیں ایک شخص شریح کے پاس آیا اور کہا اپنے دربان سے بدلہ دلوائیے، اس سے پوچھا تو کہا لوگوں نے آپ کے پاس آنے کیلئے رش کر دیا تھا تو میں نے اسے ایک کوڑا مارا، تو اس سے بدلہ دلوایا، ابن سیرین سے نقل کیا کہ شریح کے پاس ایک غلام کا مقدمہ پیش ہوا جس نے ایک آزاد کو زخمی کر دیا تھا تو کہا وہ چاہے (یعنی مطالبہ کرے) تو اس سے قصاص کا حق رکھتا ہے، ابن ابوشیبہ نے ابواسحاق عن شریح سے نقل کیا کہ انہوں نے تھپڑ کا بدلہ دلوایا، ایک اور طریق کے ساتھ ابواسحاق سے نقل کیا کہ شریح نے تھپڑ اور خموش (یعنی خراش ڈالنے) کا بدلہ دلوایا، خموش ایسا زخم جس کی کوئی معلوم دیت نہیں، ابن بطال لکھتے ہیں حضرات عثمانؓ اور خالد بن ولید سے حضرت ابوبکرؓ کے قول کی نحو منقول ہے یہی شعبی اور اہل الحدیث کے ایک گروہ کی رائے ہے، لیث اور ابن قاسم کہتے ہیں کوڑے وغیرہ کی مار کا قصاص ہے البتہ آنکھ میں تھپڑ مارنے کا نہیں کہ اس میں کوئی اور سزا ہے تا کہ آنکھ کو نقصان پہنچے

کا خدشہ نہ ہو، مالک سے مشہور یہ ہے اور یہی اکثر کا قول ہے کہ تھپڑ میں بدلہ نہیں الا یہ کہ اس سے زخمی ہو جائے تب اس کا فیصلہ قاضی کرے گا اس کا سبب یہ ہے کہ مماثلت متعذر ہے کیونکہ مضبوط آدمی اور کمزور کے تھپڑ میں فرق ہوگا تو اس میں کوئی تعزیری سزا ہے جو تھپڑ مارنے والے کے حسبِ حال ہو، بقول ابن قیم بعض متاخرین نے مبالغہ کیا اور تھپڑ اور اس قسم کی ضرب میں عدم قصاص پر اجماع نقل کیا اور یہ کہ اس میں تعزیر ہے، انہیں اس بابت ذہول لگا ہے خلفائے راشدینؓ سے اس ضمن میں اجرائے قصاص منقول ہے تو اسے اجماع قرار دینا اولیٰ ہے اور یہی کتاب وسنت کا مقتضا ہے۔

- 6897 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَبِى عَائِشَةَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ لَدَدْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِى مَرَضِهِ ، وَجَعَلَ يُشِيرُ إِلَيْنَا لاَ تَلُدُّونِى قَالَ فَقُلْنَا كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ بِالدَّوَاءِ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ أَلَمْ أَنْهَكُمْ أَنْ تَلُدُّونِى قَالَ قُلْنَا كَرَاهِيَةٌ لِلدَّوَاءِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ يَبْقَى مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلاَّ لُدَّ وَأَنَا أَنْظُرُ إِلاَّ الْعَبَّاسَ فَإِنَّهُ لَمْ يَشْهَدْكُمْ .

أطرافه 4458، 5712، - 6886 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اس پر باب (القصاص بين الرجال والنساء) میں کلام گزری اور یہ کہ یہ قصاص میں ظاہر نہیں لیکن آخر میں مذکور: (إلا العباس فإنه لم يشهد كم) سے ان حضرات نے تمسک کیا جنہوں نے کہا کہ آپ نے یہ حکم قصاصاً دیا تھا نہ کہ تادیباً، ابن بطال کہتے ہیں یہ ان حضرات کے لئے حجت ہے جو قائل ہیں کہ تھپڑ اور کوڑے میں قصاص ہے یعنی اس کے جماعت سے واحد کے لئے قصاص لینے کے ترجمہ میں ذکر کرنے کی مناسبت ظاہر نہیں، ابن منیر نے جواب دیا کہ یہ امورِ حقیرہ میں اجرائے قصاص سے مستفاد ہے، ان میں قصاص سے تادیب کی طرف عدول نہ کیا جائے گا تو جیسے کسی جنایت میں شریک افراد پر اجرائے قصاص لائق ہے چاہے ان کی تعداد قلیل ہو یا کثیر تو ان میں سے ہر ایک کا حصہ عظیم اور معدود من کبائر ہے تو اس میں اجرائے قصاص کیوں نہ ہو؟

- 22 باب الْقَسَامَةِ (قتل کا الزام لگنے پر قسمیں اٹھوانا)

وَقَالَ الأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينُهُ وَقَالَ ابْنُ أَبِى مُلَيْكَةَ لَمْ يُقِدْ بِهَا مُعَاوِيَةُ وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى عَدِىِّ بْنِ أَرْطَاةَ -وَكَانَ أَمَّرَهُ عَلَى الْبَصْرَةِ -فِى قَتِيلٍ وُجِدَ عِنْدَ بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ السَّمَّانِينَ إِنْ وَجَدَ أَصْحَابُهُ بَيِّنَةً وَإِلاَّ فَلاَ تَظْلِمِ النَّاسَ فَإِنَّ هَذَا لاَ يُقْضَى فِيهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (اشعث بن قیس کہتے ہیں نبی پاک نے (ایک مدعی سے) فرمایا دو گواہ لاؤ یا پھر اس [یعنی مدعی علیہ] سے قسم لی جائے گی، ابن ابوملیکہ کہتے ہیں حضرت معاویہ نے قسامت کے ذریعہ قصاص نہیں دلوایا، عمر بن عبدالعزیز نے عدی بن ارطاۃ کو ایک مقتول کی بابت جو گھی فروشوں کے ایک گھر کے پاس پایا گیا تھا، لکھا۔ یہ ان کی طرف سے امیرِ بصرہ تھے۔ اگر مقتول کے وارثوں کے پاس کوئی ثبوت ہے تو ٹھیک وگرنہ خواہ مخواہ کسی پہ زیادتی نہ کرنا کہ ایسے معاملات کا فیصلہ قیامت تک نہیں ہو سکتا)

أقسم کا مصدر ہے قسامۃً اور قسماً، مراد وہ قسمیں جو مقتول کے اولیاء پر تقسیم کی جائیں گی جب وہ خون کا دعوی کریں یا ان

مدعی علیہم پر عائد کی جائیں گی جن پر خون کا الزام لگا، قسم علی الدم کو قسامت کے لفظ کے ساتھ خاص کیا گیا، امام الحرمین کہتے ہیں اہلِ لغت کے نزدیک قسامت ان افراد کا اسم ہے جو قسمیں اٹھائیں گے جب کہ فقہاء کے نزدیک یہ قسموں کا اسم ہے، محکم میں لکھا ہے کہ قسامت وہ جماعت جو کسی شئ کی قسم کھائیں گے یا اس کی گواہی دیں گے، یمینِ قسامت ان کی طرف منسوب ہے پھر خود قسموں پر اس کا اطلاق ہوا۔ (و قال الأشعث الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الشہادات میں موصولا تاماً گزری پھر کتاب الأیمان والنذور میں بھی مع الشرح، مصنف نے یہاں اس کے ذکر کے ساتھ حدیثِ باب میں سعید بن عبید کی روایت کی ترجیح کا اشارہ دیا ہے کہ یمینِ قسامت میں ابتدا مدعی علیہم سے کی جائے گی، آگے اس بارے بحث آتی ہے۔

(وقال ابن أبی ملیکۃ لم یقد) یاء کی پیش کے ساتھ، أقاد سے جب قصاص لے، اسے حماد بن سلمہ نے اپنی مصنف میں اور ابن منذر کے طریق سے موصول کیا، حماد ابن ابوملیکہ سے ناقل ہیں کہ مجھ سے عمر بن عبدالعزیز نے قسامت بارے سوال کیا تو میں نے بتلایا یا کہ ابن زبیرؓ نے اس کے ذریعہ قصاص دلوایا جب کہ حضرت معاویہؓ نے ایسا نہ کیا تھا، اس کی سند صحیح ہے ابن بطال کو اس کے ثبوت بارے توقف تھا تو لکھا حضرت معاویہؓ سے صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ انہوں نے اس کے ذریعہ قصاص دلوایا تھا، یہ بات ان کے حوالے سے ابوالزناد نے اہل عراق کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے ذکر کی تھی، بقول ابن حجر یہ عبدالرحمٰن بن ابوالزناد عن ابیہ کے صحیفہ میں موجود ہے ان کے طریق سے اسے بیہقی نے نقل کیا، کہتے ہیں مجھے خارجہ بن زید بن ثابت نے بتلایا کہ انصار کے ایک شخص نے بنی عجلان کے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا ان پر کوئی بینہ اور ثبوت موجود نہ تھا تو لوگوں کی رائے بنی کہ مقتول کے وارثوں سے قسم اٹھوالیں پھر (اگر قسمیں اٹھالیں) قاتل کو ان کے حوالے کر دیں تا کہ قصاص میں اسے قتل کرلیں تو میں حضرت معاویہؓ کی طرف روانہ ہوا اور انہیں اس صورتِ حال سے آگاہ کیا تو انہوں نے سعید بن عاص کو لکھا اگر اس نے جو ذکر کیا سچ ہے تو وہ کرو جو انہوں نے ذکر کیا (یعنی جو لوگوں کی رائے بنی ہے) تو میں نے خط سعیدؓ کے حوالے کیا تو ہم سے پچاس قسمیں اٹھوائیں پھر اسے ہمارے حوالہ کر دیا، بقول ابن حجر تطبیق یہ ممکن ہے کہ معاویہؓ نے جب یہ ان کے لئے واقع ہوا تو اس کے ساتھ قصاص نہ لیا اور جب ان کے غیر کے لئے یہ واقع ہوا تو اس بارے معاملہ انہی کے حوالے کر دیا تو ان کی طرف منسوب ہو گیا کہ اس کے ساتھ قصاص لیا کیونکہ انہوں نے اس کی اذن دی تھی

مالک نے خارجہ کے مذکورہ قول کے ساتھ تمسک کیا تو مطلقاً کہا کہ اس کے ساتھ قصاص کا اجراء بالاجماع ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ معاویہؓ اس کے ساتھ قصاص کے اجراء کی رائے رکھتے ہوں پھر رجوع کرلیا یا اس کا عکس، کرابیسی نے ادب القضاء میں صحیح سند کے ساتھ زہری عن سعید بن میسّب سے ایک اور قصہ نقل کیا جس میں حضرت معاویہ کے حوالے سے ہے کہ قسامت کا فیصلہ دیا تھا لیکن اس میں قتل کی تصریح نہیں کی، ایک قصہ مروان کا بھی منقول ہے اور انہوں نے قتل کا فیصلہ دیا تھا اسی طرح کا فیصلہ ان کے بیٹے عبدالملک سے بھی منقول ہے۔

(و کتب عمر الخ) اسے سعید بن منصور نے ہشیم عن حمید طویل سے موصول کیا، کہتے ہیں عدی بن ارطاۃ نے عمر بن عبدالعزیز کو ایک مقتول کے بارہ میں خط لکھا جو بصرہ کے بازار میں پایا گیا تو انہوں نے جواب میں لکھا کئی معاملات ایسے ہیں جو قیامت تک تصفیہ طلب رہیں گے یہ بھی انہی میں سے ہے، ابن منذر نے ایک اور طریق کے ساتھ حمید سے نقل کیا کہ قشیر اور عائش کے درمیان

ایک شخص مقتول پایا گیا تو اس بارے عدی نے عمر کو خط لکھا، آگے اسی کا نحو نقل کیا، یہ صحیح اثر ہے، عدی فزاری اہلِ دمشق میں سے تھے۔

(و کان أمره الخ) یہ ۹۹ھ کا واقعہ ہے، خلیفہ نے ذکر کیا کہ عدی ۱۰۲ھ میں قتل کر دئے گئے تھے، سمانین میم مشدد کے ساتھ یعنی گھی فروش، عمر بن عبدالعزیز پر قصاص بالقسامت کے ضمن میں اختلاف کیا گیا ہے جیسا کہ امیر معاویہؓ پر بھی تو ابن بطال نے ذکر کیا کہ مصنف حماد بن سلمہ میں ابن ابوملیکہ سے منقول ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے مدینہ کی اپنی امارت کے دوران قسامت کے ساتھ قصاص لیا تھا بقول ابن حجر تطبیق یہی دی جائے گی کہ اس زمانہ میں وہ اس کے قائل تھے پھر جب خلیفہ بنے تو اس سے رجوع کر لیا شائد اس کا سبب جو باب کے آخر میں ابو قلابہ کے واقعہ سے مذکور ہوگا کہ اس کے ساتھ عدم قصاص پر احتجاج کیا گویا انہوں نے ان کی اس پر موافقت کی، ابن منذر نے زہری سے نقل کیا ہے کہتے ہیں مجھے عمر بن عبدالعزیز نے کہا میں چاہتا ہوں کہ قسامت (کی بنیاد پر فیصلے کرنا) چھوڑ دوں، ایک آدمی اس علاقہ کا آتا ہے ایک اس علاقہ کا تو علی مالا یرون قسمیں اٹھا لیتے ہیں (یعنی ایسے امور پر جو ان کے مشاہدہ میں نہیں آئے ہوتے) تو میں نے کہا اگر آپ اس کا ترک کر دیں تو ہوسکتا ہے کسی دن آپ کے دروازے کے پاس کوئی مقتول پایا جائے اور اس کا خون رائیگاں جائے اور لوگوں کے لئے قسامت ہی میں حیات ہے

عمر سے قبل قسامت کا انکار سالم بن عبداللہ بن عمر نے بھی کیا تھا چنانچہ ابن منذر نے ان سے نقل کیا کہ کہا کرتے تھے کیسے لوگ ہیں جو ایسے امر پر قسمیں اٹھا لیتے ہیں جو انہوں نے دیکھا نہیں اور نہ موقع پر حاضر تھے اگر مجھے اختیار ہوتا تو ضرور انہیں سزا دیتا اور انہیں نمونہِ عبرت بنا دیتا اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرتا، یہ اہلِ مدینہ کے بارہ میں منقول قود بالقسامت پر اجماع کے لئے خادش ہے کیونکہ سالم مدینہ کے اجل فقہاء میں سے ہیں، ابن منذر نے ابن عباسؓ سے بھی قسامت کی بنیاد پر عدم قصاص کا قول نقل کیا، ابن ابو شیبہ نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہتے ہیں قصاس بالقسامت ظلم ہے، حکم بن عتیبہ سے نقل کیا کہ وہ قسامت کا کچھ اعتبار نہ کرتے تھے، قسامت بارے محصلِ اختلاف یہ ہے کہ کیا یہ قابلِ عمل ہے یا نہیں؟ اول پر کیا یہ قصاص کا موجب بنے گا یا دیت کا؟ اور کیا مدعی فریق سے ابتدا ہوگی یا مدعی علیہم سے؟ اس کی شرط میں بھی اختلافِ آراء ہے۔

- 6898حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُبَيْدٍ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ زَعَمَ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ سَهْلُ بْنُ أَبِي حَثْمَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ نَفَرًا مِنْ قَوْمِهِ انْطَلَقُوا إِلَى خَيْبَرَ فَتَفَرَّقُوا فِيهَا ، وَوَجَدُوا أَحَدَهُمْ قَتِيلاً وَقَالُوا لِلَّذِي وُجِدَ فِيهِمْ قَتَلْتُمْ صَاحِبَنَا قَالُوا مَا قَتَلْنَا وَلاَ عَلِمْنَا قَاتِلاً فَانْطَلَقُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ انْطَلَقْنَا إِلَى خَيْبَرَ فَوَجَدْنَا أَحَدَنَا قَتِيلاً فَقَالَ الْكُبْرَ الْكُبْرَ فَقَالَ لَهُمْ تَأْتُونَ بِالْبَيِّنَةِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ قَالُوا مَا لَنَا بَيِّنَةٌ قَالَ فَيَحْلِفُونَ قَالُوا لاَ نَرْضَى بِأَيْمَانِ الْيَهُودِ فَكَرِهَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُبْطِلَ دَمَهُ فَوَدَاهُ مِائَةً مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ .

أطرافه 2702، 3173، 6143، - 7192 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۸۱۹)

سند میں سعید بن عبید طائی کوفی ہیں اور ابو ہذیل کنیت تھی ثوری وغیرہ کئی اکابر نے ان سے روایت کیا، یہاں کے راوی ابونعیم

ان سے آخری راوی ہیں احمد، ابن معین اور آخرون نے انہیں ثقہ قرار دیا، آجری ابو داؤد سے ناقل ہیں کہ شعبہ ان سے ملاقات کی تمنا کیا کرتے تھے ان کے طبقہ میں سعید بن عبید ہنائی بصری ہیں جو بھی صدوق تھے، ترمذی اور نسائی نے ان سے احادیث تخریج کیں۔ (عن بشير) مصغرا، ابن یسار، ان کے دادا کا نام نہ جان سکا مسلم کی ابن نمیر عن سعید بن عبید سے روایت میں ہے: (حدثنا بشير بن سيار الأنصاري) بقول ابن حجر یہ انصار کے قبیلہ بنی حارثہ کے موالی میں سے تھے، ابن اسحاق کہتے ہیں فقیہہ اور شیخِ کبیر ہیں عام صحابہ کرام کا زمانہ پایا، ابن معین اور نسائی نے ثقہ قرار دیا ابن اسحاق نے اپنی روایت میں ابو کیسان کی کنیت سے ذکر کیا۔ (يقال له سهل الخ) ابن نمیر کی روایت میں جزم کے ساتھ (عن سهل بن أبى حشمة الأنصار ى أنه أخبره) ہے یہی مستخرج ابو نعیم میں ایک اور حوالے کے ساتھ انہی شیخِ بخاری ابو نعیم سے روایت میں، ابو حثمہ کا نام عامر بن ساعدہ بن عامر تھا، کہا جاتا ہے ان کے والد کا نام عبداللہ تھا تو اپنے دادا کی طرف نسبت سے مشہور ہوئے جو اوس کی شاخ بنی حارثہ میں سے تھے۔

(أن نفرا من قومه) یحی بن سعید انصاری نے بشیر سے اپنی روایت میں ان میں سے دو نام ذکر کئے چنانچہ الجزیہ میں بشر بن مفضل عن یحی سے اسی سند کے ساتھ روایت میں گزرا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ بن مسعود بن زید خیبر گئے، الادب میں بھی یہ دونوں نام مذکور تھے! مسلم کے ہاں لیث عن یحی عن بشیر عن سہل سے روایت میں بھی عبداللہ بن سہل بن زید اور محیصہ بن مسعود بن زید کے نام مذکور ہیں، اس کانحوان کی ہشیم عن یحی سے روایت میں ہے بشیر بن سیار سے اس کے الفاظ ہیں کہ انصار کے بنی حارثہ کا عبداللہ بن سہل نامی ایک شخص اور اس کا عمزاد محیصہ چلے، لیث کی روایت میں صیغۂ حسبان کے ساتھ سہل کے ساتھ بطور راویِ حدیث رافع بن خدیج کا نام بھی ہے البتہ ہشیم کی روایت میں نہیں، رافع کا ذکر غیر مسمی ابو داؤد کے ہاں بھی ابو لیلی بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن سہل عن سہل سے روایت میں ہے اس کے الفاظ ہیں: (أنه أخبره هو و رجل من كبراء قومه) ابن ابو عاصم کے ہاں اسماعیل بن عیاش عن یحی عن بشیر سے (عن سهل و رافع و سويد بن النعمان) سے ہے کہ قسامت ان کے ہاں یعنی بنی حارثہ میں ہوئی تھی تو بشیر نے ان سے نقل کیا کہ عبداللہ بن سہل الخ یہی حدیث ذکر کی، محیصہ ضمِ میم، حائے مفتوح اور یائے مشدد مکسور کے ساتھ ہے ان کے بھائی حویصہ کا بھی یہی ضبط ہے دونوں ناموں میں تخفیف بھی محکی ہے، ایک جماعت نے اسے ترجیح دی۔

(فتفرقوا فيها) یحی بن سعید کی روایت میں ہے: (انطلقا إلى خيبر فتفرقا) روایتِ باب اس امر پر محمول ہے کہ ان کے ہمراہ ان کا تابع (یعنی ملازم) بھی تھا، محمد بن اسحاق کی بشیر بن سیار عن ابن ابو عاصم سے روایت میں ہے کہ عبداللہ بن سہل اپنے کئی ساتھیوں کے ساتھ خیبر گئے تا کہ کھجوروں کا لین دین کریں، مسلم کے ہاں یحی بن سعید کی روایت میں سلیمان بن بلال نے: (في زمن رسول الله ﷺ وهي يومئذ صلح وأهلها يهود) کی عبارت بھی مزاد کی، اس کا بیان المغازی میں گزرا ہے مراد یہ کہ اس کا وقوع اس کی فتح کے بعد ہوا کیونکہ جب خیبر کی فتح ہوئی تب نبی اکرم نے یہود کو اس شرط پر وہیں رہنے کی اجازت دی کہ وہ نصف پیداوار مسلمانوں کو دیں گے۔

(فوجدوا أحدهم قتيلا) بشر بن مفضل کی راویت میں ہے محیصہ عبداللہ بن سہل تک پہنچے اور وہ اپنے خون میں لت پت فوت ہو رہے تھے تو انہیں دفن کر دیا، سلیمان بن بلال کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن سہل کو ایک راستہ میں مقتول پایا تو انہیں دفن کر

دیا، ابولیلی کی روایت میں ہے محیصہ کو عبداللہ کے قتل ہونے کی اطلاع ملی جنہیں قتل کر کے ایک گڑھے میں پھینک دیا گیا تھا۔ (ولا علمنا الخ) ابولیلی کی روایت میں ہے کہ محیصہ نے یہودیوں سے کہا واللہ تم نے انہیں قتل کیا ہے انہوں نے کہا واللہ ہم نے انہیں قتل نہیں کیا۔(فانطلقوا إلى الخ) حماد بن زید کی روایت میں ہے عبدالرحمٰن بن سہل، حویصہ اور محیصہ ابنا مسعود نبی اکرم کے پاس آئے اور اپنے ساتھی کے بارہ میں بات کی ابولیلی کی روایت میں مزید ہے کہ حویصہ محیصہ سے بڑے تھے۔

(فقال الکبر الخ) کاف کی پیش اور بائے ساکن کے ساتھ، دونوں علی الاغراء منصوب ہیں، یحی بن سعید کی روایت میں ہے عبدالرحمٰن نے بات شروع کرنا چاہی وہ دیگر سے کم عمر تھے، حماد بن زید نے یحی سے مسلم کے ہاں روایت میں (فی أمر أخیه) بھی مزاد کیا، بشیر کی روایت میں ہے: (وهو أحدث القوم) لیث کی روایت میں ہے: (فذهب عبد الرحمن یتکلم فقال کَبِّرِ الکبر) اول امر اور دوسرا اول کی مانند ہے اس کا مثل حماد بن زید کی روایت میں ہے اور مزید یہ بھی: (أو قال یبدأ الأکبر) بشر کی روایت میں ہے:(کَبِّرْ کَبِّرْ) تکرار امر کے ساتھ یہی ابولیلی کی روایت میں ہے (یرید السن) کی زیادت کی، لیث کی روایت میں ہے:(فسکت وتکلم صاحباه) (یعنی وہ خاموش ہو گئے اور ان کے دونوں ساتھیوں نے بات کی) بشر کی روایت میں ہے: (وتکلما)۔

(قالوا ما لنا بینة) یہی سعید بن عبید کی روایت میں ہے، یحی انصاری اور ابوقلابہ کی آمدہ روایت میں بینہ کا ذکر واقع نہیں یحی نے یہ الفاظ نقل کئے: (أتحلفون و تستحقون قاتلکم أو صاحبکم) یہ بشر عنہ کی روایت ہے حماد نے ان سے یہ الفاظ نقل کئے: (أتستحقون قاتلکم أو صاحبکم بأیمان خمسین منکم) مسلم کی ایک روایت میں ہے: (یُقسِمُ خمسون منکم علی رجل منهم فیدفع برمته) (یعنی تم میں سے اگر پچاس آدمی قسمیں کھالیں کہ فلاں ہمارا مجرم ہے تو اسے کلی طور سے تمہارے حوالے کر دیا جائے گا) سلیمان کی روایت میں ہے: (تحلفون خمسین عندی تستحقون) ابوداود کے ہاں ابن عیینہ عن یحی کی روایت میں ہے : (تبرئکم یهود بخمسین یمینا یحلفون) تو مدعیٰ علیہم سے ابتدا کی بات کی لیکن ابوداؤد نے جزم سے کہا یہ وہم ہے، شافعی کہہ چکے ہیں ابن عیینہ اس بابت ثابت نہ تھے کہ آیا نبی کریم نے ایمان میں انصار کو مقدم کیا یا یہود کو، تو ان سے کہا گیا حدیث میں ہے کہ انصار کو مقدم رکھا تو کہنے لگے ایسا ہی ہے کئی دفعہ بغیر شک کے اسی طرح تحدیث کی تھی، ابولیلی کی روایت میں ہے کہ آپ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے کہا: (أتحلفون وتستحقون دم صاحبکم؟ فقالوا لا) ابوقلابہ کی روایت میں ہے کہ آپ نے یہود کو بلوایا اور ان سے پوچھا کیا تم نے اسے قتل کیا ہے؟ کہنے لگے نہیں، تو فرمایا: (أترضون نفل خمسین من الیهود ما قتلوه) نفل کی شرح آگے آتی ہے، یحی نے زیادت کی اور کہا: (کیف نحلف ولم نشهد ولم نَرَ) (یعنی ہم کیسے قسمیں کھائیں کہ نہ ہم نے دیکھا اور نہ موقع پر موجود تھے) حماد عنہ کی روایت میں ہے: (أمرٌ لَم نَرَهُ) سلیمان کی روایت میں ہے: (ما شهد نا ولا حضرنا)۔

(فقالوا لا نرضی الخ) ابولیلی کی روایت میں ہے: (فقالوا لیسوا بمسلمین) یحی بن سعید کی روایت میں ہے: (فتبرئکم یهود بخمسین یمینا) یعنی خود قسمیں اٹھا کر اپنی براءت ظاہر کر دیں اور تمہیں قسمیں اٹھانے سے بچالیں تو اس طرح خصومت ختم ہو جائے گی اور ان پر کوئی شیٔ واجب نہ ہو گی مگر انہوں نے کہا: (کیف نأخذ بأیمان قوم کفار) (یعنی کفار قوم کی قسموں کا ہم کیونکر اعتبار کریں) لیث کی روایت میں بجائے (نأخذ) کے (نقبل) ہے، ابوقلابہ کی روایت میں ہے کہ کہا ان کا کیا

اعتبار؟ وہ تو ہم سب کو قتل کر کے جھوٹی قسمیں اٹھا لیں! سعید بن عبید کی روایت میں اولاً طلبِ بینہ مذکور نہیں، طریقِ تطبیق یہ ہے کہ کہا جائے ان کے ایک نے وہ کچھ یاد رکھا جو دوسرے نے نہیں رکھا تو اس امر پر محمول ہوگا کہ اولاً بینہ طلب کی جو نہ ملی تو انہیں قسمیں اٹھانے کی پیش کش کی مگر اس سے وہ ممتنع رہے پھر مدعیٰ علیہم کی تحلیف کی پیشکش کی لیکن یہ بھی نہ تسلیم کیا، جہاں تک بعض کا یہ قول کہ طلبِ بینہ کا ذکر وہم ہے کیونکہ آپ کے علم میں تھا کہ خیبر میں ان دنوں کوئی مسلمان رہائش پذیر نہیں، تو نفیِ علم کا دعوی مردود ہے کیونکہ اگرچہ یہ بات مسلم کہ یہودیوں کے ہمراہ ان دنوں وہاں مسلمان رہائش پذیر نہ تھے لیکن نفسِ قصہ میں ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت کھجوروں کا لین دین کرنے خیبر گئی، تو ممکن ہے کوئی مسلمانوں کا اور گردہ بھی اسی مقصد کیلئے وہاں موجود ہوا گرچہ نفس الامر میں اس طرح نہیں، ہمیں ایک اور طریق میں اس قصہ میں طلبِ بینہ کا شاہد ملا ہے چنانچہ نسائی نے عبداللہ بن احسن عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا کہ ابن محیصہ اصغر خیبر کے دروازوں کے پاس مقتول پائے گئے تو نبی اکرم نے فرمایا قاتل کے خلاف دو گواہ پیش کر دو میں اسے تمہارے حوالے کر دیتا ہوں، انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ میں کہاں سے دو گواہ لاؤں وہ تو ان کے دروازوں پر مقتول پائے گئے ہیں تو فرمایا: (فتحلف خمسين قسامة) (یعنی پھر بطورِ قسامت پچاس قسمیں اٹھاؤ) کہنے لگے جس بات کو میں جانتا نہیں اس پر کیسے قسمیں اٹھاؤں؟ فرمایا پھر ان کے پچاس آدمیوں میں سے قسمیں اٹھوا لو، کہا یہ کیونکر ہو؟ وہ تو یہودی ہیں، اس کی سند حسن صحیح ہے یہ اس حمل پر نص ہے جو میں نے پہلے ذکر کیا لہذا اسی کی طرف مصیر متعین ہے

ابو داؤد نے عبایہ بن رفاعہ عن جدہ رافع بن خدیج سے بھی اس قصہ کو نقل کیا اس میں ہے کہ ایک انصاری خیبر میں مقتول پایا گیا تو اس کے ورثاء نبی اکرم کے پاس آئے تو فرمایا دو گواہ جو اس قتل بارے گواہی دیں، کہنے لگے وہاں تو مسلمان موجود ہی نہیں وہ تو یہود ہیں اور اس سے بھی بڑے اقدام پر جرات کر سکتے ہیں۔

(فوداه مائة) کشمیہنی کے ہاں (مائة) ہے ابو لیلی کی روایت میں ہے: (فوداه من عنده) یحی کی روایت میں ہے: (فعقله النبی ﷺ من عنده) یعنی دیت ادا کر دی، حماد بن زید کی روایت میں: (من قبله) ہے، لیث کی روایت میں ہے یہ معاملہ دیکھ کر آپ نے ان کی دیت ادا کر دی۔ (من إبل الصدقة) بعض نے دعوی کیا ہے کہ یہ سعید بن عبید کی غلطی ہے کیونکہ یحی کے ہاں (من عنده) کی تصریح ہے، بعض نے دونوں روایتوں کے مابین تطبیق دی کہ احتمال ہے آپ نے ان اونٹوں کو اپنے ذاتی مال کے ساتھ صدقہ اونٹوں میں سے خریدا ہو یا (من عنده) سے مراد بیت المال ہو جو اہلِ اسلام کی مصالح کیلئے مرصد تھا، اس پر صدقہ اس اعتبار سے بولا کہ مجازاً اس سے انتفاع اٹھایا گیا اس طور کہ تنازع کا خاتمہ ہوا اور اصلاح ذات البین ہو، بعض نے اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا چنانچہ عیاض نے بعض علماء سے مصالحِ عامہ میں زکاۃ صرف کرنے کا جواز نقل کیا ہے، اس حدیث وغیرہ سے استدلال کیا بقولِ ابن حجر اس بارے کچھ بحث کتاب الزکاۃ میں ابو لاس کی حدیث پر کلام کے اثناء گزری جس میں ان کا بیان مذکور تھا کہ نبی اکرم نے حج کرنے کیلئے ہمیں صدقہ کے اونٹوں میں سے کچھ دئے، اس پر عندیت سے مراد ان کا آپ کے تحت الامر ہونا اور آپ کے حکم سے نافذ العمل ہونا اور یہود وغیرہم پر ان کی دیت کے عائد کرنے سے احتراز کرنے کیلئے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں نبی اکرم کا فعل آپ کے کرم کے مقتضا کے موافق اور آپ کی حسنِ سیاست کا غماز تھا نیز اس میں جلبِ مصلحت اور علی سبیل التألف درءِ مفسدت تھی اور بالخصوص جب

استیفائے حق ایک امرِ متعذر تھا، بعض نے قرار دیا کہ (من عنده) کی روایت (من إبل الصدقة) کی روایت سے اصح ہے جبکہ بعض نے اسے غلط قرار دیا مگر اولی یہی ہے کہ ہر ممکن حد تک راوی کی تغلیط سے پرہیز کیا جائے تو کئی اوجہ کو یہ محتمل ہے تو بعض ان کا ذکر کیا جن کا بیان گزر چکا اور مزید یہ کہ صدقہ کے اونٹوں سے اس شرط پر لئے ہوں گے تا کہ بعد میں مالِ فئ آئے تو انہیں واپس کر دیں یا پھر مقتول کے ورثہ صدقات کے مستحق تھے تو انہیں (بطور صدقہ) عطا کیا یا مؤلفة القلوب کے حصہ سے ان کی تالیفِ قلبی کرتے ہوئے یہ اونٹ دئے

ابولیلی نے اپنی روایت میں یہ اضافہ کیا: (قال سهل فد ركضتني ناقة) حماد بن زید عن یحی کی روایت میں ہے: (أدركته ناقة من تلك الإبل فدخلت مربدا لهم فركضتني برجلها) شیبان بن بلال کی روایت میں ہے: (لقد ركضتني ناقة من تلك الفرائض بالمربد) ابن محمد اسحاق کی روایت میں ہے بخدا میں اس جوان اونٹنی کو نہیں بھول سکتا جس نے مجھے مارا جبکہ میں اسے ٹہلا رہا تھا، اس حدیث سے کئی مسائل وفوائد ثابت ہوتے ہیں مثلاً قسامت کی مشروعیت، قاضی عیاض لکھتے ہیں یہ حدیث اصولِ شرع میں سے ایک اصل اور قواعدِ احکام میں سے ایک قاعدہ اور مصالحِ عامہ کے ارکان میں سے ایک رکن ہے اسی کا تمام ائمہ اور سلف صحابہؓ و تابعین، علمائے امت اور حجازی، شامی اور کوفی فقہائے امصار نے اخذ کیا اگر چہ صورتِ اخذ میں ان کا باہم اختلاف ہے، ایک گروہ سے اس کے ساتھ اخذ بارے توقف بھی مروی ہے جو قسامت کے قائل نہیں اور نہ حکمِ شرعی کے بطور اس کا اثبات کرتے ہیں، یہ حکم بن عتیبہ، ابوقلابہ، سالم بن عبداللہ، سلیمان بن یسر، قتادہ، مسلم بن خالد اور ابراہیم بن علیہ کا موقف تھا، بخاری بھی اسی طرف میلان رکھتے ہیں عمر بن عبد العزیز سے بھی باختلافِ روایات یہی منقول ہے! بقول ابن حجر یہ اس کلام کے منافی نہیں جس کے ساتھ باب کے شروع میں آغاز کیا کہ تمام ائمہ اسکے آخذ ہیں، بعض ان سے منقول گزرا جو اس کی عدم مشروعیت کے قائل ہیں اور کوئی ایسے بھی ہیں جن کا قاضی نے ذکر نہیں کیا، لکھتے ہیں قتلِ خطا میں مشروعیتِ قسامت بارے مالک کا قول مختلف ہوا ہے جبکہ قتلِ عمد میں اسکے قائلین نے یہ اختلاف کیا ہے کہ آیا اسکے ساتھ قصاص واجب ہوگا یا دیت؟ تو اکثر حجازیوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس کی شروط مکمل ہوں تو قصاص واجب ہوگا، یہی زہری، ربیعہ، ابوزناد، مالک، لیث، اوزاعی اور شافعی کا دو میں سے ایک قول ہے احمد، اسحاق، ابوثور اور داؤد بھی یہی رائے رکھتے ہیں بعض صحابہ مثلاً ابن زبیرؓ سے بھی یہی منقول ہے عمر بن عبد العزیز سے اس بابت اختلافِ روایات ہے ، ابوزناد کہتے ہیں ہم نے قسامت کی بنیاد پر (قصاصا) لوگ قتل کئے اور ابھی بے شمار صحابہ حیات تھے، میرا خیال ہے ہزار تو ہوں گے مگر دو صحابی بھی اس ضمن میں باہم مختلف نہ ہوئے

بقول ابن حجر ابوزناد نے یہ خارجہ بن زید سے نقل کیا جیسا کہ سعید بن منصور نے اور بیہقی نے عبدالرحمٰن بن زناد عن ابیہ سے نقل کیا اور ثابت نہیں کہ ابوزناد نے بیس صحابہ کو دیکھا ہو چہ جائے کہ ہزار صحابہ کرامؓ! پھر قاضی نے لکھا ان کی حجت حدیثِ باب ہے یعنی یحی بن سعید کی روایت سے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا، کہتے ہیں اس کا صحیح طرق سے وارد ہونا مدفوع نہیں، اس سے مدعی فریق کا حق ثابت ہوا کہ وہ اپنی براءت کا ثبوت دیں، اگر وہ اس کا انکار کریں تو مدعی علیہ فریق کی طرف اس کا لوٹانا ثابت ہوا، ان کا احتجاج اس حدیثِ ابوہریرہؓ سے ہے: (البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه إلا القسامة) (یعنی ثبوت لانا مدعی کے ذمہ ہے اور قسم کا اٹھانا مدعیٰ علیہ کے ذمے مگر قسامت میں) اور مالک کے اس قول سے بھی کہ امت کا قدیم وحدیث میں اس امر پر اجماع ہے

کہ قسامت میں مدعی سے ابتدا کی جائے گی اور یہ کہ اگر گواہی یا شبہ کی بنیاد پر مدعی کا پلڑا بھاری ہو تو یمین اس کے لئے ہوتی ہے اور یہاں شبہ قوی ہے اور کہا یہ اس کے مقابلہ میں سنت ہے جبکہ لوگوں کی حیات محفوظ رکھنے اور زیادتی کرنے والوں کے ردع میں اصل بذاتہ قائم ہے اور مالی دعووں کے یہ مخالف ہے تو یہ اس تفصیل کے مطابق ہے جو وارد ہوئی اور ہر اصل ہی متبَع و مستعمَل ہے اور کوئی سنت کسی اور سنت کیلئے مطروح نہ کی جائے، سعید بن عبید کی روایت کا محدثین کے قول کے ساتھ جواب دیا کہ یہ وہم ہے اس روایت سے جس کے سیاق سے مدعی کا تبرءَ ساقط کر دیا کیونکہ اس میں ردِ یمین مذکور نہیں جبکہ یحی بن سعید کی روایت ثقہ حافظ کی طرف سے زیادت پر مشتمل ہے لہذا اس کا قبول کرنا واجب ہے، بقول ابن حجر اسکی مزید بحث آگے آئے گی

قرطبی لکھتے ہیں دعاوی میں اصل یہ ہے کہ قسم مدعیٰ علیہ کے ذمہ ہوتی ہے اور حکمِ قسامت بنفسہ اصل ہے کہ عموما اس میں قتل پر ثبوت پیش کرنا متعذر رہوتا ہے کیونکہ قاتل عموما اکیلی جگہ اور گھات لگا کر قتل کرتا ہے اس کے ساتھ متفق علیہ صحیح روایت متائید ہے اور ما سوائے قسامت جو ہے وہ اصل پر باقی ہے پھر یہ اصل سے کلی طور پر خروج نہیں بلکہ اس لئے کہ مدعی علیہ کا قول ہی مقبول ہے کہ اس کی جانب قوی ہے اصل کی اس کے لئے براءت کی گواہی کے ساتھ اس دعوی سے جو اس کے خلاف کیا گیا اور یہ قسامت میں جانبِ مدعی میں موجود ہے اس کے ملوث ہونے کے شبہ کی تقویت کے سبب جو اس کے دعوی کو قوی کر رہی ہے، عیاض کہتے ہیں دیت کے قائلین قسم میں مدعی علیہم کی تقدیم کی رائے رکھتے ہیں مگر شافعی اور احمد کہ انہوں نے جمہور کا قول اختیار کیا کہ مدعی فریق کی قسموں سے ابتدا کرنا ہوگی اور اگر وہ انکار کریں تب مدعی علیہم پر لوٹائی جائیں گی، اہلِ کوفہ اور کثیر اہلِ بصرہ نے اسکے برعکس کہا اسی طرح بعض اہلِ مدینہ اور اوزاعی نے بھی جو کہتے ہیں کہ اس علاقہ وبستی کے پچاس افراد سے اس بات پر گواہی لی جائے گی (اگر دیں) کہ نہ ہم نے قتل کیا اور نہ ہمیں کچھ علم ہے، اگر قسمیں اٹھا لیں تو بری ہیں اور اگر مطلوبہ تعداد (یعنی پچاس افراد) نہ مل سکیں یا وہ پیچھے ہٹ جائیں تو مدعی حضرات کسی ایک کے بارہ میں قسمیں اٹھا کر (اگر وہ ایسا کرنا چاہیں) اس سے قصاص کے حقدار ہو جائیں گے، اگر ان کی قسامت بھی تعداد کے لحاظ سے کم ہوئی تو دیت کے حقدار ہوں گے، فقہائے بصرہ کے عثمان بتی کہتے ہیں پھر مدعی علیہم سے قسموں کی ابتدا کی جائے گی اگر اٹھا لیں تب ان پر کچھ واجب نہیں، کوفی کہتے ہیں اگر وہ قسمیں اٹھا لیں (یعنی مدعی حضرات) تو ان پر دیت واجب ہوگی حضرت عمرؓ سے یہ منقول ہے، کہتے ہیں سب متفق ہیں کہ یہ (یعنی دیت) مجرد مقتول کے ورثاء کے دعوی سے واجب نہ ہوگی حتی کہ اس کے ساتھ شبہ مقترن ہو جس کے ساتھ فیصلہ کرنا ظن پر غالب ہو، تصویرِ شبہ (یعنی اس کی تعریف وتحدید) بارے اختلاف ہے

سات اوجہ بیان کی گئی ہیں جنہیں ذکر کیا ان کا ملخص حسبِ ذیل ہے، اول کہ دمِ مرگ مضروب کہے کہ فلاں میرا قاتل ہے یا اس سے مشابہ کلام (یعنی بیانِ نزعی) اگر اس پر کوئی اثر یا زخم نہ ہو تو یہ مالک اور لیث کے نزدیک قسامت کا موجب ہوگا کسی اور نے یہ بات نہیں کہی، بعض مالکیہ نے کسی نشان یا زخم کی موجودی کی شرط لگائی ہے، مالک کیلئے بنی اسرائیل کے گائے کے قصہ سے حجت لی گئی ہے، کہتے ہیں اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ آدمی زندہ ہوا اور اس نے اپنے قاتل کی خبر دی، خفائے دلالت کے ساتھ تعاقب کیا گیا، ابن حزم نے مدوشد سے اس کا رد کیا، اس امر سے احتجاج کیا کہ عام طور سے قاتل لوگوں کی غفلت کا وقت منتخب کرتا ہے لہذا کوئی ثبوت پیش کرنا دشوار ہے تو اگر مضروب کے قول کو معتبر نہ مانا جائے تو یہ اس کے خون کے اِہدار کا باعث بنے گا کیونکہ ایسی حالت میں انسان عموما

سچ بیانی ہی سے کام لیتا ہے اور بر وتقوی کو زادِ راہ پکڑتا ہے اس قول کا اعتبار صرف عالمِ نزع میں صادر ہونے کی صورت میں ہوگا، دوم یہ کہ ایسا گواہ ہو جس کی گواہی کے ساتھ نصاب کامل نہ ہو مثلا ایک گواہ ہو یا ہوں تو متعدد مگر غیر عادل، مذکورین نے یہ بات کہی اور شافعی اوران کے اتباع نے اس کی موافقت کی، سوم کہ دو عادل گواہ اسے زدوکوب کرنے کی گواہی دیں پھر اس کے بعد کئی ایام وہ زندہ رہا پھر بغیر افاقہ ہوئے انہی زخموں سے انتقال کر جائے تو مذکورین کے مطابق اس میں قسامت واجب ہوگی جبکہ شافعی کی رائے ہے کہ اس شہادت کی بنیاد پر قصاص واجب ہوا، چہارم یہ کہ ایک مقتول پایا گیا اور اس کے پاس یا اس کے قریب ہی ایک شخص پایا گیا جس کے ہاتھ میں آلہِ قتل تھا جس پر مثلاً خون بھی لگا تھا اور اس کے سوا کوئی اور وہاں موجود نہ تھا تو مالک اور شافعی کے نزدیک اس صورت میں قسامت واجب ہوگی، اسی کے ساتھ ملتحق ہے کہ مقتول کے پاس سے ایک جماعت جاتی نظر آئی

پنجم یہ کہ دو گروہوں کی لڑائی ہوئی اور اس دوران ایک شخص قتل ہو گیا تو جمہور کے نزدیک اس میں قسامت ہے، مالک سے ایک روایت ہے کہ قسامت اس گروہ سے مختص ہوگی جس سے اس مقتول کا تعلق نہ تھا الا یہ کہ اس کا تعلق ان میں سے کسی گروہ سے نہ ہو تب دونوں گروہوں پر قسامت عائد ہوگی، ششم کہ کوئی ازدحام میں مارا جائے، اس بارے اختلاف کا ذکر ایک علیحدہ باب میں گزرا ہے، ہفتم یہ کہ کسی محلّہ یا قبیلہ میں کوئی مقتول پایا جائے تو ثوری، اوزاعی، ابوحنیفہ اور ان کے اتباع کے نزدیک یہ موجبِ قسامت ہے ان کے ہاں ماسوائے اس صورت کے قسامت واجب نہیں، سوائے حنفیہ کے اسکی ان کے ہاں شرط یہ ہے کہ مقتول میں اثر ظاہر ہو، داود کہتے ہیں کسی شہر یا بڑی بستی والوں پر قسامت کا اجراء صرف قتلِ عمد ہی میں ہوگا جبکہ (ثابت ہو کہ) وہ مقتول کے دشمن تھے ! جمہور کی رائے میں اس صورت میں قسامت نہیں بلکہ یہ ہدر ہے کیونکہ عین ممکن ہے کسی نے کہیں قتل کر کے اسکی لاش یہاں پھینکوادی ہو تا کہ الزام ان پر آئے، یہی شافعی نے کہا احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے الا یہ کہ اس قصہ کے مثل میں جو حدیثِ باب میں مذکور ہے تب وجودِ عداوت کے مدنظر قسامت کا اجراء ہوگا

حنفیہ اور ان کے موافقین نے ماسوائے اس صورت کے کہ انہیں (کسی پہ) اشتباہ نہیں جو موجبِ قسامت ہو، جمہور کی حجت اس واقعہ پر قیاس ہے جامع یہ کہ دعوی کے ساتھ کوئی شئ مقترن ہو جو مدعی کے صدق پر دال ہو تو وہ اس کے ساتھ قسم اٹھا کر قصاص کا حقدار ہو جائے گا، ابن قدامہ کہتے ہیں حنفیہ کا موقف ہے کہ اگر کسی جگہ کوئی مقتول پایا گیا اور اس کا ولی اس جگہ کے پچاس افراد پر دعوی کرے تو وہ پچاس قسمیں اٹھائیں کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ اسکے قاتل کو جانتے ہیں اگر پچاس افراد نہ ہوں تو موجودین ہی قسم کا تکرار کریں گے (یعنی پچاس قسموں کو اپنے اوپر تقسیم کر لیں گے) اور بقیہ اہل علاقہ پر دیت واجب ہوگی، مدعی علیہم میں سے جو قسم نہ اٹھائے اسے محبوس کیا جائے گا حتی کہ قسم کھائے یا اقرار کرے، حضرت عمرؓ کے اثر سے استدلال کیا کہ انہوں نے پچاس افراد سے پچاس قسمیں اٹھوائیں تھیں اور پھر دیت ان پر عائد کی تھی، تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے اقرار خطا کا اور انکار قتلِ عمد کا کیا ہو اور یہ کہ حنفیہ تو خبرِ واحد کے عامل نہیں ہیں جب وہ اصول کی مخالف ہو اگرچہ مرفوعاً ہو تو کیسے انہوں نے اصول کی مخالف موقوف خبرِ واحد کے ساتھ احتجاج کیا؟ اور غیر مدعی علیہ پر قسم واجب کی، اس کے ساتھ قسامت کے نتیجہ میں قصاص کے وجود پر بھی استدلال کیا گیا کیونکہ آپ نے فرمایا تھا: (فتستحقون قاتلکم) دوسری روایت میں (دم صاحبکم) ہے، ابن دقیق العید لکھتے ہیں اس روایت کے ساتھ استدلال جس

میں (فیدفع برمتہ) ہے (دم صاحبکم) سے استدلال کی نسبت اقوی ہے، کیونکہ آپ کا قول (یدفع برمتہ) قاتل کو ورثاء کے حوالے کر دینے میں استعمال کیا جاتا تھا تا کہ اسے قتل کر دیں اگر واجب دیت ہوتی تو اس ترکیب کا استعمال بعید تھا جو قاتل کو ان کے حوالے کرنے بارے استعمال میں اظہر ہے اور (دم صاحبکم) کے ساتھ استدلال (قاتلکم) یا (صاحبکم) سے استدلال سے اظہر ہے کیونکہ اس لفظ میں تقدیرِ اضمار ضروری ہے تو محتمل ہے کہ یہ (دیۃ صاحبکم) ہو، یہی ظاہر احتمال ہے لیکن تصریح بالدیت کے بعد لفظ کی با ضمارِ تاویل کی ضرورت ہے بجائے (دم صاحبکم) کے اور اضمار خلافِ اصل ہے اگر اضمار کی ضرورت ہو تو اسے اراقتِ دم (یعنی خون بہانے) کے مقتضی پر محمول کرنا اقرب ہو گا

جن حضرات نے کہا محتمل ہے کہ قولہ (دم صاحبکم) سے مراد قتیل ہو نہ کہ قاتل تو (دم صاحبکم أو قاتلکم) کی عبارت اس کا رد کرتی ہے! تعاقب کیا گیا کہ یہ ایک ہی قصہ ہے اور اس کے رواۃ کے الفاظ باہم مختلف ہوئے ہیں جیسا کہ اس کا بیان گزرا لہذا ان میں سے کسی ایک لفظ کے ساتھ استدلال مستقیم نہیں کہ محقق نہیں کہ فی الحقیقت یہی لفظ نبی اکرم نے استعمال کیا ہو! قصاص کے قائلین کا استدلال مسلم اور نسائی کی زہری عن سلیمان بن یسار وابوسلمہ بن عبد الرحمٰن عن اناس من اصحاب رسول اللہ کی روایت سے بھی ہے، اس میں ہے کہ قسامت جاہلیت کے زمانہ میں بھی روبہ عمل تھی نبی اکرم نے اسے جاری رکھا اور انصار کے کچھ لوگوں کیلئے اس کے ساتھ فیصلہ دیا جن کا اپنے مقتول کے خون کا خیبر کے یہودیوں پر دعوی تھا، یہ اس امر پر متوقف ہے کہ ثابت ہو کہ عرب جاہلیت میں قسامت کی بنیاد پر قتل کیا کرتے تھے، ابو داود کے ہاں عبد الرحمٰن بن بُجید سے روایت میں ہے کہتے ہیں کہ سہل یعنی ابن ابوحثمہ کو حدیث میں وہم ہوا کہ نبی اکرم نے یہود کو لکھا کہ تمہارے درمیان ایک مقتول پایا گیا ہے لہذا اس کی دیت دو، تو انہوں نے جواب میں لکھا ہم حلف اٹھاتے ہیں کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ قاتل کو جانتے ہیں، کہتے ہیں تو آپ نے اپنے پاس سے دیت چکا دی، اسے شافعی نے یہ کہہ کر رد کیا کہ یہ مرسل ہے اور اسکے معارض ہے وہ روایت جسے ابن مندہ نے الصحابہ میں مکحول (حدثنی عمرو بن أبی خزاعة) سے نقل کیا کہ عہد نبوی میں ان کے ہاں مقتول پایا گیا تو آپ نے خزاعہ پر قسامت واجب کی کہ اللہ کے نام کی قسمیں اٹھائیں کہ نہ ہم نے قتل کیا اور نہ قاتل کو جانتے ہیں تو ان کے ہر فرد نے اپنی ذات کی طرف سے قسم اٹھائی اور دیت عائد کی گئی، عمرو کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے، ابن ابوشیبہ نے ابراہیم نخعی تک جید سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں جاہلیت میں قسامت یہ تھی کہ اگر کسی علاقہ میں کوئی مقتول پایا جائے تو اہلِ علاقہ میں سے سے پچاس افراد پچاس قسمیں اٹھائیں کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ قاتل کو جانتے ہیں اگر اس سے عاجز رہے تو ان (یعنی مدعی) پر یہ لوٹائی جائیں گی (یعنی مدعی فریق اگر چاہے گا تو ان کے خلاف پچاس قسمیں اٹھائے گا) تب پھر ان سے قصاص لینا ہو گا

ان حضرات کا جو قائل ہیں اس میں صرف دیت واجب ہے، تمسک ثوری کی اپنی جامع میں، ابن ابوشیبہ اور سعید بن منصور کی شعبی تک صحیح سند کے ساتھ روایت سے ہے کہتے ہیں عربوں کے دو قبیلوں کے درمیان مقتول پایا گیا تو حضرت عمرؓ نے کہا دونوں کی مسافت ماپو جسے اس جگہ سے قریب پاؤ ان سے پچاس قسمیں اٹھواؤ اور انہیں دیت کا پابند کرو، شافعی نے اسے سفیان بن عیینہ عن منصور عن شعبی سے نقل کیا کہ حضرت عمرؓ نے ایک قتیل کے بارہ میں لکھا جو خیران اور وادعہ کے درمیان پایا گیا کہ دونوں بستیوں کا فاصلہ ماپا

جائے جس سے وہ جگہ قریب ہوا تو ان کے پچاس افراد کو نکالو حتی کہ ان سے مکہ آ کر ملیں (یعنی حج کے موسم میں) تو انہیں حطیم میں داخل کیا اور ان سے قسمیں اٹھوائیں پھر ان کے ذمہ دیت عائد کی اور کہا تمہاری قسموں نے تمہاری جانیں بچالی ہیں کسی مسلمان کا خون رائیگاں نہیں جا سکتا، شافعی کہتے ہیں شعبی نے اس کا اخذ حارث اعور سے کیا ہے اور وہ غیر مقبول ہیں، اس کے لئے احمد کے ہاں حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث سے مرفوع شاہد بھی ہے کہ دو قبیلوں کے مابین ایک مقتول پایا گیا تو نبی اکرم نے حکم دیا کہ اس جگہ سے دونوں کے علاقوں کا فاصلہ ماپا جائے تو جو اقرب تھا اسکے ذمہ دیت عائد کر دی، لیکن اسکی سند ضعیف ہے، عبدالرزاق اپنی مصنف میں لکھتے ہیں میں نے عبید اللہ بن عمر عمری سے کہا کیا آپ جانتے ہیں کہ نبی اکرم نے قسامت کی بنیاد پر قصاص لیا؟ کہنے لگے نہیں، پوچھا ابو بکرؓ نے؟ کہا نہیں، کہا تو عمرؓ نے؟ کہا نہیں میں نے کہا پھر آپ حضرات اس پر جرات کرتے ہیں، اس پر وہ خاموش ہو گئے! بیہقی نے قاسم بن عبد الرحمٰن سے نقل کیا کہ حضرت عمرؓ نے کہا قسامت موجبِ قصاص ہے اور خون کو ساقط نہیں کرتی

حنفیہ نے اس سے غیر معین کے خلاف دعوائے قتل کی سماعت پر استدلال کیا ہے کیونکہ انصارؓ نے (معین کئے بغیر) یہود کے خلاف نبی اکرم کے ہاں مقدمہ پیش کیا کہ انہوں نے ان کے ساتھی کو قتل کیا ہے اور نبی اکرم نے ان کے دعوی کی سماعت فرمائی، اس کا یہ کہہ کر رد کیا گیا کہ اولاً انصار نے آپ کے سامنے جو ذکر کیا وہ صورتِ دعوی نہ تھی دو فریقوں کے درمیان کیونکہ اس کی شروط میں سے ہے کہ مدعی علیہ حاضر ہو الا یہ کہ اس کی حاضری متعذر ہو، ہمیں یہ تسلیم لیکن نبی اکرم نے ان کیلئے بیان کر دیا تھا کہ دعوی کسی ایک کے خلاف ہوتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا: (تقسمون علی رجل منهم فيد فع إليكم برمته) آپ کے قول (علی رجل منهم) کے ساتھ استدلال کیا گیا کہ قسامت صرف ایک آدمی کے خلاف ہوتی ہے، یہ احمد کا اور مالک کا مشہور قول ہے، جمہور نے کہا مشترط ہے کہ معین پر ہو، چاہے ایک ہو یا اکثر، اس امر میں اختلاف ہے کہ قتل کرنا ایک کے ساتھ مختص ہے یا سب کو قتل کیا جائیگا؟ اس بابت بحث گزر چکی

اشہب کہتے ہیں انہیں حق ہے کہ جماعت پر حلف لیں اور قتل کیلئے کسی ایک کو اختیار کریں جبکہ باقیوں کو ایک سال قید کیا جائے اور انہیں سو سو (کوڑے) مارے جائیں بقول ابن حجر یہ ایسا قول ہے جو ان میں حلفِ قاتل کے ساتھ جزم کے ساتھ ہی ہوگا اور اسکا طریق مشاہدہ اور باوثوق ذریعہ کا اِخبار اور اس پر دال قرینہ ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ جس کے ذمہ قسم عائد کی گئی مگر اس نے اس سے پہلوتہی کی تو اسکے خلاف فیصلہ نہ دیا جائے گا حتی کہ دوسرے پر قسم لوٹائی جائے، جمہور کے ہاں یہی مشہور ہے، احمد اور حنفیہ کے نزدیک بغیر کسی اور پر قسم لوٹائے اسی کے برخلاف فیصلہ سنا دیا جائے گا، یہ بھی ثابت ہوا کہ قسامت میں پچاس قسمیں ہیں قسم اٹھانے والوں کی تعداد بارے اختلاف ہے تو شافعی نے کہا حق واجب نہ ہوگا جب تک ورثاء پچاس قسمیں نہ اٹھائیں چاہے وہ قلیل ہوں یا کثیر، اگر پچاس افراد ہیں تو ہر کوئی ایک قسم اٹھائے گا اور اگر کم ہیں یا بعض نے پہلوتہی کی تو باقی لوگ قسموں کی تعداد پوری کریں گے، اگر ایک ہی فرد ہے تب وہی پچاس قسمیں اٹھائیگا اور مستحق ہوگا حتی کہ اگر وہ ایسا تھا کہ وارث بالفرض اور بالتعصیب اور بالنسب اور بالولاء ہو تو قسم اٹھا کر وہ حقدار بن جائے گا، بقول مالک اگر ولی الدم ایک ہے تو عصبہ میں سے ایک اور اس کے ساتھ ملایا جائے گا، کسی اور سے استعانت حاصل نہ کی جائے، اگر ورثاء کی تعداد کثیر ہے تو ان میں سے پچاس لوگ قسمیں اٹھائیں گے، لیث کہتے ہیں میں نے کسی کو نہیں سنا جو کہتا ہو کہ یہ (یعنی قسامت) تین افراد سے بھی کرائی جائے گی زہری سعید بن مسیب سے ناقل ہیں کہ اولین شخص جنہوں نے قسامت کو پچاس

لوگوں سے کم میں کیا معاویہؓ ہیں بقول زہری عبد الملک نے بھی یہی کیا تھا پھر عمر بن عبدالعزیز (جب خلیفہ بنے تو انہوں) نے اسے پہلے کی طرح کر دیا

اس سے کسی امرِ مہم میں سن رسیدہ کی تقدیم پر استدلال کیا گیا اگر اس میں اہلیت ہے اسی پر حدیثِ باب میں تقدیمِ اکبر کے فرمانِ نبوی کو محمول کیا جائے گا یا تو اس وجہ سے کہ ولی الدم (جو یہاں مقتول کے بھائی تھے) اس کے (یعنی مقدمہ پیش کرنے کے) اہل نہ تھے تو حاکم نے دعوی میں ان کے کسی قریبی کو ان کا قائمقام کر دیا یا کوئی اور وجہ ہوگی، اس میں مقتول کے ورثاء کے لئے تانیس و تسلیہ بھی ہے، یہ نہیں کہ آپ نے غائبین کے برخلاف فیصلہ دیا ہو کیونکہ غائب فریق کے خلاف صورتِ دعوی پیش نہیں ہوئی تھی انہوں نے صرف امرِ واقع کی اطلاع دی تھی تو آپ نے دونوں تقدیروں پر انہیں فیصلہ سے آگاہ فرمایا اسی لئے یہ باتیں ہو جانے کے بعد یہودیوں کو خط لکھا، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ مجرد دعوی دائر کرنا مدعی علیہ کے احضار کا موجب نہیں کیونکہ (بلاوجہ) اس کے احضار میں اسے اس کے مشاغل سے روکنا اور اس کے مال کی تضییع ہے بغیر کسی اس کے لئے موجبِ ثابت کے! ہاں اگر دعوی کی تقویت و تائید میں کوئی ظاہری شبہ موجود ہو تو آیا فریق کا طلب کرنا سائغ ہوگا یا نہیں؟ یہ محلِ نظر ہے راجح یہ ہے کہ قرب و بعد اور ضرب کی شدت اور اس کی خفت کے لحاظ سے معاملہ مختلف ہوتا ہے، اس سے اکتفاء بالمکاتبت اور امکانِ مشابہت کے باوجود خبرِ واحد پر اکتفاء کا بھی ثبوت ملا، یہ بھی کہ حاکم کی ہدایت سے قبل قسم کا کوئی اثر نہیں کیونکہ (نبی اکرم کو معاملہ کی خبر دینے سے قبل) جب یہود سے بات کی تو انہوں نے قسم کھا کر کہا تھا کہ بخدا ہم نے قتل نہیں کیا اور ان کے قول (لا نرضى بأيمان اليهود) میں یہود کے صدق کا استبعاد ہے کیونکہ ان کے کذب بیانی کے خوگر ہونے اور جھوٹی قسموں پر ان کی جرات سے واقف تھے، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ قسامت کے دعوی کے اجراء کے لئے ضروری ہے کہ فریقین کے مابین عداوت ولوث ہو

اس دعوی کے سماع کے قابل ہونے میں اختلاف ہے اگرچہ موجبِ قسامت نہ ہو تو احمد سے اس ضمن میں دو روایتیں ہیں، شافعی نے حدیث (اليمين على المدعى عليه) کے عموم کے مدنظر قابلِ سماع ہونے کی رائے دی، آپ کے اس قول کے بعد: (لو يعطى الناس بدعواهم لادَّعىٰ قومٌ دِماءَ رجالٍ و أموالَهُمْ) (یعنی اگر لوگوں کے دعووں کے مطابق فیصلے کرنا شروع کر دیں تو کئی لوگ اپنے [جھوٹے] دعووں سے کئی ایک کی جان و مال کے مدعی بن جائیں) اور اس لئے کہ یہ حقِ آدمی میں دعوی ہے تو سنا جائے گا اور استحلاف بھی ہوگا کبھی اقرار کر سکتا ہے تب مدعی کا حق ثابت ہوا پھر اس سے اس کا رجوع قبول نہ کیا جائے گا، اگر اس نے پہلوتہی کی تو اسے مدعی پر لوٹا دیا جائے گا اور عمد میں وہ قصاص لینے اور خطاً میں دیت لینے کا حقدار بنے گا، حنفیہ سے منقول ہے کہ قسم کو لوٹایا نہ جائے گا احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے، اس سے استدلال کیا گیا کہ مدعی اور مدعی علیہم نے اگر قسمیں اٹھانے سے پہلوتہی کی تو بیت المال سے دیت کی ادائیگی واجب ہو جائے گی، اس میں جو (تکلف) ہے اس کا بیان گزرا، اس امر پر بھی اس کے ساتھ استدلال ہوا ہے کہ قسامت میں قسم اٹھانے کیلئے مرد ہونا یا بالغ ہونا لازم نہیں کیونکہ مطلقا کہا: (خمسين منكم) یہی ربیعہ، ثوری، لیث، اوزاعی اور احمد کا قول ہے مالک کہتے ہیں قسامت میں عورتوں کا کوئی مدخل نہیں کیونکہ اس میں مطلوب قتل ہے اور عورتوں سے یہ سنا نہ جائے گا، شافعی لکھتے ہیں قسامت میں صرف بالغ وارث ہی قسم اٹھائیں گے کیونکہ یہ حکمی دعوی میں قسم ہے تو یہ دیگر قسموں کی مثل ہی ہے اس میں مرد

وعورت کی تفریق نہیں، قسامت کے ضمن میں یہ اختلاف بھی ہے کہ کیا یہ معقولۃ المعنی ہے تو اس پر قیاس کیا جائے یا نہیں؟ بالتحقیق یہ معقولۃ المعنی ہے لیکن مخفی تو اسکے باوصف اس پر قیاس نہ کیا جائے گا کیونکہ احکام میں اس کی کوئی نظیر نہیں، اگر کہیں اس میں مبدأ مدعی کی قسم ہے تو یہ سننِ قیاس سے خارج ہے اور شرطِ قیاس یہ ہے کہ اس کے ساتھ سننِ قیاس سے عدول نہ ہو جیسے حضرت خزیمہ کی گواہی

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن منیر نے حاشیہ میں بخاری کے اس باب میں تحلیفِ مدعی پر دال طریق کے عدم ایراد میں نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ یہ ان امور میں سے ہے جن میں قسامت نے بقیہ حقوق کی مخالفت کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں بخاری کا مذہب قسامت کی تضعیف ہے اسی لئے بابِ ہذا کا آغاز ان احادیث سے کیا جو اس امر پر دال ہیں کہ قسم مدعی علیہ کے ذمہ ہے، سعید بن عبید کا طریق وارد کیا جو قواعد پر جاری ہے اور مدعی کو ثبوت پیش کرنے کا پابند کرنا قسامت کی خصوصیت سے نہیں پھر وہ حدیثِ قسامت نقل کی جو اس کے قواعد سے خروج پر دال ہے، بطریق العرض کتاب الموادعۃ والجزیۃ میں یہاں ذکر کرنے سے فرار چاہتے ہوئے تو اس کے ساتھ اعتقادِ بخاری پر استدلال غلط ہو جائے، کہتے ہیں صحتِ قصد کے ساتھ یہ اخفاء کتمانِ علم کی قبیل سے نہیں بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ بخاری قسامت کی بطور قسامت کے تضعیف نہیں کر رہے بلکہ شافعی کی موافقت کر رہے ہیں اس امر میں کہ اس میں قصاص نہیں، اس بات میں ان کی مخالفت کی ہے کہ اس میں مدعی قسم اٹھائے گا بلکہ ان کی رائے ہے کہ انصار اور یہودِ خیبر کے قصہ میں روایات اس بابت باہم مختلف ہیں تو وہ مختلف کو اس متفق علیہ کی طرف لوٹا رہے ہیں کہ قسم مدعی علیہ پر عائد ہے اسی لئے سعید بن عبید کی روایت باب (القسامۃ) میں اور یحیی بن سعید کے طریق کو ایک اور باب میں تخریج کیا ہے، اس سب میں قسامت کی تضعیف والی کوئی بات نہیں، بعض نے دعوی کیا کہ قولہ (تحلفون و تستحقون) استفہامِ انکاری اور جمع بین امرین کا استعظام ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے تو طلبِ یمین کے ساتھ ابتداہی نہیں کی حتی کہ ان پر انکار کرنا صحیح ہو بلکہ یہ استفہام تقریر وتشریع ہے۔

- 6899حدَّثنا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثنا أَبُو بِشْرٍ إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الأَسَدِيُّ حَدَّثنا الْحَجَّاجُ بْنُ أَبِي عُثْمَانَ حَدَّثَنِي أَبُو رَجَاءٍ مِنْ آلِ أَبِي قِلاَبَةَ حَدَّثَنِي أَبُو قِلاَبَةَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَبْرَزَ سَرِيرَهُ يَوْمًا لِلنَّاسِ ثُمَّ أَذِنَ لَهُمْ فَدَخَلُوا فَقَالَ مَا تَقُولُونَ فِي الْقَسَامَةِ قَالَ نَقُولُ الْقَسَامَةُ الْقَوَدُ بِهَا حَقٌّ وَقَدْ أَقَادَتْ بِهَا الْخُلَفَاءُ قَالَ لِي مَا تَقُولُ يَا أَبَا قِلاَبَةَ وَنَصَبَنِي لِلنَّاسِ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عِنْدَكَ رُءُوسُ الأَجْنَادِ وَأَشْرَافُ الْعَرَبِ أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ خَمْسِينَ مِنْهُمْ شَهِدُوا عَلَى رَجُلٍ مُحْصَنٍ بِدِمَشْقَ أَنَّهُ قَدْ زَنَى لَمْ يَرَوْهُ أَكُنْتَ تَرْجُمُهُ قَالَ لاَ قُلْتُ أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ خَمْسِينَ مِنْهُمْ شَهِدُوا عَلَى رَجُلٍ بِحِمْصَ أَنَّهُ سَرَقَ أَكُنْتَ تَقْطَعُهُ وَلَمْ يَرَوْهُ قَالَ لاَ قُلْتُ فَوَاللَّهِ مَا قَتَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَطُّ إِلاَّ فِي إِحْدَى ثَلاَثِ خِصَالٍ: رَجُلٌ قَتَلَ بِجَرِيرَةِ نَفْسِهِ فَقُتِلَ أَوْ رَجُلٌ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانٍ أَوْ رَجُلٌ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَارْتَدَّ عَنِ الإِسْلاَمِ، فَقَالَ الْقَوْمُ أَوَلَيْسَ قَدْ حَدَّثَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

ﷺ قَطَعَ فِى السَّرَقِ وَسَمَرَ الأَعْيُنَ ثُمَّ نَبَذَهُمْ فِى الشَّمْسِ فَقُلْتُ أَنَا أُحَدِّثُكُمْ حَدِيثَ أَنَسٍ حَدَّثَنِى أَنَسٌ أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكْلٍ ثَمَانِيَةً قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَبَايَعُوهُ عَلَى الإِسْلاَمِ فَاسْتَوْخَمُوا الأَرْضَ فَسَقِمَتْ أَجْسَامُهُمْ فَشَكَوْا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَفَلاَ تَخْرُجُونَ مَعَ رَاعِينَا فِى إِبِلِهِ فَتُصِيبُونَ مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا قَالُوا بَلَى فَخَرَجُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَصَحُّوا فَقَتَلُوا رَاعِىَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَطْرَدُوا النَّعَمَ فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَرْسَلَ فِى آثَارِهِمْ فَأُدْرِكُوا فَجِىءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقُطِّعَتْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ ثُمَّ نَبَذَهُمْ فِى الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا قُلْتُ وَأَىُّ شَىْءٍ أَشَدُّ مِمَّا صَنَعَ هَؤُلاَءِ ارْتَدُّوا عَنِ الإِسْلاَمِ وَقَتَلُوا وَسَرَقُوا فَقَالَ عَنْبَسَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَاللَّهِ إِنْ سَمِعْتُ كَالْيَوْمِ قَطُّ فَقُلْتُ أَتَرُدُّ عَلَىَّ حَدِيثِى يَا عَنْبَسَةُ؟ قَالَ لاَ وَلَكِنْ جِئْتَ بِالْحَدِيثِ عَلَى وَجْهِهِ وَاللَّهِ لاَ يَزَالُ هَذَا الْجُنْدُ بِخَيْرٍ مَا عَاشَ هَذَا الشَّيْخُ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ قُلْتُ وَقَدْ كَانَ فِى هَذَا سُنَّةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهِ نَفَرٌ مِنَ الأَنْصَارِ فَتَحَدَّثُوا عِنْدَهُ فَخَرَجَ رَجُلٌ مِنْهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ فَقُتِلَ فَخَرَجُوا بَعْدَهُ فَإِذَا هُمْ بِصَاحِبِهِمْ يَتَشَحَّطُ فِى الدَّمِ فَرَجَعُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ صَاحِبُنَا كَانَ تَحَدَّثَ مَعَنَا فَخَرَجَ بَيْنَ أَيْدِينَا فَإِذَا نَحْنُ بِهِ يَتَشَحَّطُ فِى الدَّمِ .فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ بِمَنْ تَظُنُّونَ أَوْ تَرَوْنَ قَتَلَهُ قَالُوا نَرَى أَنَّ الْيَهُودَ قَتَلَتْهُ فَأَرْسَلَ إِلَى الْيَهُودِ فَدَعَاهُمْ

فَقَالَ آنْتُمْ قَتَلْتُمْ هَذَا ؟ قَالُوا لاَ قَالَ أَتَرْضَوْنَ نَفَلَ خَمْسِينَ مِنَ الْيَهُودِ مَا قَتَلُوهُ فَقَالُوا مَا يُبَالُونَ أَنْ يَقْتُلُونَا أَجْمَعِينَ ثُمَّ يَنْتَفِلُونَ قَالَ أَفَتَسْتَحِقُّونَ الدِّيَةَ بِأَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْكُمْ . قَالُوا مَا كُنَّا لِنَحْلِفَ فَوَدَاهُ مِنْ عِنْدِهِ قُلْتُ وَقَدْ كَانَتْ هُذَيْلٌ خَلَعُوا خَلِيعًا لَهُمْ فِى الْجَاهِلِيَّةِ فَطَرَقَ أَهْلَ بَيْتٍ مِنَ الْيَمَنِ بِالْبَطْحَاءِ فَانْتَبَهَ لَهُ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَحَذَفَهُ بِالسَّيْفِ فَقَتَلَهُ فَجَاءَتْ هُذَيْلٌ فَأَخَذُوا الْيَمَانِىَ فَرَفَعُوهُ إِلَى عُمَرَ بِالْمَوْسِمِ وَقَالُوا قَتَلَ صَاحِبَنَا فَقَالَ إِنَّهُمْ قَدْ خَلَعُوهُ فَقَالَ يُقْسِمُ خَمْسُونَ مِنْ هُذَيْلٍ مَا خَلَعُوهُ قَالَ فَأَقْسَمَ مِنْهُمْ تِسْعَةٌ وَأَرْبَعُونَ رَجُلاً وَقَدِمَ رَجُلٌ مِنْهُمْ مِنَ الشَّأْمِ فَسَأَلُوهُ أَنْ يُقْسِمَ فَافْتَدَى يَمِينَهُ مِنْهُمْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فَأَدْخَلُوا مَكَانَهُ رَجُلاً آخَرَ فَدَفَعَهُ إِلَى أَخِى الْمَقْتُولِ فَقُرِنَتْ يَدُهُ بِيَدِهِ قَالُوا فَانْطَلَقَا وَالْخَمْسُونَ الَّذِينَ أَقْسَمُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا بِنَخْلَةَ أَخَذَتْهُمُ السَّمَاءُ فَدَخَلُوا فِى غَارٍ فِى

الْجَبَلِ فَانْهَجَمَ الْغَارُ عَلَى الْخَمْسِينَ الَّذِينَ أَقْسَمُوا فَمَاتُوا جَمِيعًا وَأُفْلِتَ الْقَرِينَانِ وَاتَّبَعَهُمَا حَجَرٌ فَكَسَرَ رِجْلَ أَخِي الْمَقْتُولِ فَعَاشَ حَوْلاً ثُمَّ مَاتَ قُلْتُ وَقَدْ كَانَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَرْوَانَ أَقَادَ رَجُلاً بِالْقَسَامَةِ ثُمَّ نَدِمَ بَعْدَ مَا صَنَعَ فَأَمَرَ بِالْخَمْسِينَ الَّذِينَ أَقْسَمُوا فَمُحُوا مِنَ الدِّيوَانِ وَسَيَّرَهُمْ إِلَى الشَّأْمِ

أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5686، 5727، 6802، 6803، 6804، - 6805 (اس حدیث کے متفرق حصوں کا ترجمہ جلد۲، ص:۴۲۳ ، اور جلد۶ ص:۲۲۶ میں اور اسی کے سابقہ نمبر پر گزرا)

(أبو بشر إسماعيل الخ) جو ابن علیہ کی کنیت مشہور تھے ان کے دادا کا نام مقسم ہے مشہور ثقہ ہیں بنی اسد بن خزیمہ کی طرف منسوب ہیں کیونکہ اصل میں موالی میں سے تھے، حجاج بن ابو عثمان صواف کے لقب سے معروف تھے، ابن عثمان کا نام میسرہ تھا بعض نے سالم کہا، حجاج کی کنیت ابو صلت تھی بعض نے کوئی اور کہی، یہ بھی بصری ہیں بنی کندہ کے مولی تھے، ابو جابر کا نام سلیمان اور وہ ابو قلابہ عبداللہ بن زید جرمی کے موالی تھے یہاں (من آل أبي قلابة) واقع ہوا اور اس میں تجوز ہے اور یہ دراصل ولاء کے اعتبار سے ان میں سے تھے نہ کہ اصالۃً، احمد نے اسے تخریج کرتے ہوئے (حدثنا إسماعيل بن إبراهيم حدثنا حجاج عن أبي رجاء مولى أبي قلابة) ذکر کیا یہی مسلم کے ہاں ابو بکر بن ابو شیبہ اور محمد بن صباح سے ہے، اسماعیلی نے بھی ابو بکر اور عثمان ابنا ابو شیبہ کلھم عن اسماعیل سے یہی نقل کیا۔

(أبرز سريرته) یہ شام میں ان کے زمانۂ خلافت کی بات ہے، سریر سے مراد جو خلفاء کی عادتِ جاریہ تھی کہ اس پر تخت نشین ہوتے تھے (اور خاص حواریوں کے جھرمٹ میں) تو وہ اسے گھر کے صحن میں نکال لائے، باہر شارع کی طرف اخراج مراد نہیں، اسی لئے کہا: (أذن للناس) مسلم کے ہاں عبداللہ بن عون عن ابو رجاء عن ابو قلابہ کے طریق سے ہے کہ میں عمر بن عبدالعزیز کے پیچھے بیٹھا تھا۔ (ما تقولون في القسامة) احمد بن حرب نے اسماعیل بن علیہ سے مستخرج ابو نعیم میں نقل کیا کہ اس پر لوگوں نے چپ سادھ لی، اس کے الفاظ ہیں: (فأضب الناس) ای (أسكتوا مطر قين) (یعنی چپ ہو کر سر جھکا لئے) اضب کا اصل ہے: (أضمرَ ما في قلبه) دل کی بات چھپائے رکھنا، کہا جاتا ہے: (أضب على الشيء) ای لزمہ (یعنی اس پہ جما رہا) اسم ضب ہے جیسے مشہور حیوان بھی ہے (یعنی گوہ) یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ وہ چونکہ انکارِ قسامت بارے عمر بن عبدالعزیز کی رائے سے واقف تھے تو جب اس بابت ان سے سوال کیا تو ان کی مخالفت کا اظہار کرتے ہوئے چپ رہے پھر بعض نے اپنی رائے کا اظہار کیا جیسا کہ اس روایت میں واقع ہوا۔

(وقد أقادت بها الخلفاء) اس سے ان کا اشارہ حضرت معاویہؓ اور حضرت ابن زبیرؓ کی طرف ہے عبدالملک بن مروان کی نسبت بھی منقول ہے مگر وہ بعد ازاں نادم ہوئے تھے جیسا کہ اس روایت میں ابو قلابہ نے ذکر کیا۔ (ونصبني للناس) یعنی ان سے مناظرہ کے لئے مجھے ظاہر کیا یا چونکہ ان کے تخت کے پیچھے تھے تو سامنے آنے کا حکم دیا، ابو عوانہ کی روایت میں ہے: (وأبو قلابة خلف السرير قاعدا فالنفت إليه فقال ماتقول يا أبا قلابة؟)۔

(عندك رؤوس الأجناد) جند کی جمع، اصل میں اس کا معنی انصار واعوان ہیں پھر مقاتلت میں اس لفظ کا استعمال مشتہر ہوا ،حضرت عمرؓ نے حضرت ابوعبیدہ اور حضرت معاذ کی وفات کے بعد شام کو چار امراء میں تقسیم کر دیا تھا ہر امیر کے ساتھ ایک جند (لشکر) تھا تو فلسطین، دمشق، حمص اور قنسرین میں سے ہر ایک جند کہلاتا تھا اس جند (یعنی لشکر) کے نام پر جو وہاں اترا ہوا تھا، بعض کے مطابق چوتھا جند اردن کا علاقہ تھا قنسرین کو اس کے بعد الگ کیا گیا، اس بابت کچھ تفصیل کتاب الطب کی حدیثِ طاعون کی شرح کے اثناء گزری جس میں یہ عبارت تھی: (لما خرج عمر إلى الشام فلقيه أمراء الأجناد) ابن ماجہ کی۔ ابن خزیمہ نے حکمِ صحت لگایا۔ ابو صالح اشعری عن ابو عبداللہ اشعری کے طریق سے غسل الاعقاب میں ہے کہ ابو صالح کہتے ہیں میں نے ابو عبداللہ سے پوچھا کس نے آپ کو اس کی تحدیث کی ؟ کہا: (أمراء الأجناد خالدبن الوليد و يزيد بن أبي سفيان و شرحبيل بن حسنة و عمرو بن العاص)۔

(وأشراف العرب) احمد بن حرب کی روایت میں ہے:(وأشراف الناس)۔ (أرأيت لو أن الخ) حماد کی روایت میں ہے: (شهد عندك أربعة من أهل حمص على رجل من أهل دمشق) ، (أكنت تقطعه) کے بعد یہ عبارت مزاد کی: (قال لا قال يا أمير المؤمنين هذا أعظم من ذلك) - (فوالله ما قتل رسول الله الخ) حماد کی روایت میں ہے: (لا والله لا أعلم رسول اللهﷺ قتل أحداً من أهل الصلاة) یہ الدیات کے شروع میں گزری، ابن مسعودؓ کی حدیث کی موافق ہے جس میں تھا: (لا يحلُّ دمُ امريءٍ مسلم)۔ (في إحدى) احمد بن حرب کی روایت میں ہے: (إلا بإحدى) - (فقال القوم أو ليس الخ) مسلم کی ابن عون کے طریق سے روایت میں ہے: (فقال عتبة قد حدثنا أنس بكذا) حماد کی مذکورہ روایت میں ہے: (قال عنبسة بن سعيد فأين حديث أنس بن مالك في العكليين) روایتِ ہذا میں بھی یہی ہے الطہارۃ وغیرہ میں (العرنيين) کا لفظ تھا وہاں واضح کر دیا تھا کہ کچھ لوگ عکل اور کچھ عرینہ کے تھے کثیر طرق میں اسی طرح ثابت ہے، عنبسہ مذکور اموی ہیں عمرو بن سعید المعروف باشدق کے بھائی تھے ان کے دادا کا نام عاص بن سعید بن عاص بن امیہ تھا، عنبسہ اس خاندان کے خیار لوگوں میں سے تھے عبدالملک بن مروان ان کے بھائی عمرو بن سعید کو قتل کرنے کے بعد ان کا اکرام کیا کرتا تھا، صاحبِ روایت ہیں حجاج بن یوسف کے ساتھ ان کے کئی واقعات ہیں، ابن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے۔

(أنا أحدثكم الخ) احمد بن حرب کی روایت میں ہے: (فإياي حديث أنس)۔ (من ألبانها الخ) احمد بن حرب کی روایت میں:(من رسلها) ہے یہ راء کی زیر اور سین کے ساتھ دودھ اور دونوں کی زبر کے ساتھ ابل وغنم کو کہتے ہیں، بعض نے ابل کے ساتھ خاص کیا جب پانی پینے کے لئے انہیں روانہ کیا جائے تو رسل کہلاتے ہیں۔ (إنْ سمعت كاليوم قط) ان ما نافیہ کے معنی میں ہے (سمعت) کا مفعول محذوف ہے جس کی تقدیر یہ ہے: (ما سمعت قبل اليوم مثل ما سمعت منك اليوم) حماد کی روایت میں ہے: (فقال عنبسة يا قوم ما رأيت كاليوم قَطُّ) ابن عون کی روایت میں ہے ابوقلابہ کہتے ہیں میں جب بات کر کے فارغ ہوا تو عنبسہ نے کہا: (سبحان الله! أتردُّ علَيَّ حديثي الخ) ابن عون کی روایت میں ہے:(فقلت أتَتَّهِمُنِي يا عنبسة) (یعنی اے عنبسہ کیا مجھ پہ شک کرتے ہو؟) یہی حماد کی روایت میں ہے گویا ابوقلابہ عنبسہ کی کلام سے سمجھے کہ وہ ان کی بیان کردہ حدیث کا انکار کرتے ہیں۔

(لا ولكن جئت الخ) ابن عون کی روایت میں ہے: (قال لا هكذا حدثنا أنس) یہ دال ہے کہ عتبہ نے حدیثِ عکلیین حضرت انسؓ سے سماع کی ہوئی تھی، اس میں اشعار ہے کہ وہ حضرت انسؓ کی تحدیث پر ان کیلئے ضابط نہ تھے تو گمان کرتے تھے کہ اس میں معصیت کی پاداش میں قتل کرنے کے جواز پر دلالت نہیں ہے اگر کفر واقع نہ ہوا ہو، تو ابوقلابہ کے حفظ وضبط کا اعتراف کیا اور ان کی تعریف کی۔ (هذا الجند بخير الخ) جند سے مراد اہلِ شام ہیں ابن عون کی روایت میں ہے: (يا أهل الشام لا تزالون بخير ما دام فيكم هذا أو مثل هذا) حماد کی روایت میں ہے: (والله لا يزال هذا الجند بخير ما أبقاك الله بين أظهرهم)۔ (دخل عليه نضر الخ) ابوقلابہ نے اس قصہ کو اسی طرح مرسلا ذکر کیا، ظنِ غالب یہ ہے کہ یہ عبداللہ بن سہلؓ اور محیصہؓ کا قصہ ہے اگر ایسا ہے تو شائد عبداللہ بن سہل اور ان کے رفقاء نے خیبر جانے سے قبل نبی اکرم کے پاس یہ باتیں کیں پھر روانہ ہوئے تو وہاں عبداللہ بن سہل قتل ہو گئے جیسا کہ گزرا اور یہاں ان کے قول: (فخرج رجل منهم بين أيديهم فقتل) سے یہی مراد ہے۔ (فخرج رسول الخ) شائد جب وہ آئے نبی اکرم گھر میں یا مسجد میں تھے بات کی تو باہر آ کر ان سے یہ مکالمہ کیا۔

(قالوا نرى أن اليهود الخ) اکثر کے ہاں فعل ماضی مفرد مذکر کا صیغہ ہی ہے مستملی کے نسخہ میں: (قتلته) ہے یہ مسند الی الجمع لفظِ یہود سے مستفاد ہے کیونکہ مراد (قتلوه) ہے، اس حدیث کی شرح کے اثناء اس کے اختلافِ الفاظ کا ذکر کر چکا ہوں۔ (كانت هذيل) یعنی مشہور قبیلہ! یہ ہذیل بن مدرکہ بن الیاس بن مضر کی طرف منسوب ہیں، یہ ابوقلابہ کے قول سے ہے، یہ ابوقلابہ تک اسی سندِ مذکور سے موصول ہے۔ (خلعوا خليعا) کشمیہنی کے نسخہ میں (حليفا) ہے، خلیع فعیل بمعنی مفعول ہے، کہا جاتا ہے: (تخالع القوم) جب حلف توڑ دیں، اگر ایسا کریں تو جنایت کے ساتھ مطالب نہ ہوں گے تو گویا انہوں نے اس قسم کا خلع کر دیا جو اس (یعنی حلف) کے ساتھ ملائی تھی، اسی سے امیر کو جب معزول کر دیا جائے تو اسے خلیع اور مخلوع کہتے ہیں، ابوموسی نے المعین میں کہا: (خلعه قومه) یعنی حکم لگایا کہ وہ مفسد ہے تو اس سے تبرؤ اختیار کیا، جاہلیت میں یہ حلیف کے ساتھ ہی مختص نہ تھا بلکہ کئی دفعہ کسی کا قبیلہ سے خلع (یعنی اخراج) کر دیتے اگرچہ وہ خالص قبیلہ سے ہوتا جب اس سے کوئی ایسی لغزش سرزد ہوتی جو اس کی مقتضی ہوتی، اسلام نے اسے حکم الجاہلیت کہہ کر باطل کر دیا اسی لئے حدیث میں اسے (في الجاهلية) کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اس خلیعِ مذکور یا اس قصہ میں مذکور کسی شخص کے نام سے واقف نہ ہو سکا۔

(فطرق أهل بيت) مجہول کے صیغہ کے ساتھ یعنی رات کو چوری کی نیت سے خفیہ ان پر دھاوا بولا گیا، اسکا حاصل یہ ہے کہ قاتل نے دعوی کیا کہ مقتول چور تھا اور اس کی قوم نے اس کا اخراج کر دیا تھا، انہوں نے اس کا انکار کیا اور جھوٹی قسمیں کھائیں تو اللہ نے اس حنثِ قسامت (یعنی قسامت میں کھائی جھوٹی قسم) کے سبب انہیں ہلاک کر دیا اور اکیلے مظلوم نے نجات پائی۔ (بنخلة) نخیل کا واحد، یہ مکہ سے ایک رات کی مسافت پر تھا۔ (وأفلت) اول کی پیش اور فائے ساکن کے ساتھ، قرینین سے مراد مقتول کا بھائی اور وہ شخص جس کے ساتھ پچاس کا عدد مکمل ہوا۔ (واتبعهما حجر) غار سے نکل آنے کے بعد ان پر ایک پتھر آن گرا۔

(وقد كان عبد الملك الخ) یہ ابوقلابہ کا مقول ہے اسی سند سے متصل اور موصول ہے کہ ابوقلابہ ان کے مدرک ہیں۔ (أقاد رجلا) اس کا نام معلوم نہیں۔ (ما صنع) گویا کرہ کے معنی کو متضمن ہے، احمد بن حرب کی روایت میں ہے: (على الذي

صنع)۔ (فأمر بالخمسين) جنہوں نے حلف اٹھایا تھا احمد کی روایت میں: (الذين أقسموا) بھی ہے۔ (إلى الشام) یعنی جلاوطن کر دیا، احمد بن حرب کی روایت میں: (من الشام) ہے، یہ اولیٰ ہے کیونکہ عبد الملک کی اقامت شام میں تھی البتہ محتمل ہے کہ یہ واقعہ تب پیش آیا ہو جب وہ مصعب بن زبیر سے لڑنے عراق آیا ہوا تھا اور یہ لوگ اہلِ عراق میں سے ہوں جنہیں شام کی طرف جلا وطن کر دیا، مہلب کہتے ہیں جیسا کہ ابن بطال نے نقل کیا ابو قلابہ نے جو قصہِ عرینین کے ساتھ اعتراض کیا وہ ترکِ قسامت کیلئے ان کی مراد میں مقید نہیں قیامِ بینہ کے جواز اور ان دلائل کے مدنظر جو عرینین کے حق میں تحقیقِ جنایت پر دافع نہیں تو ان کے اس واقعہ کا قسامت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ یہ تب بروئے کار لائی جاتی ہے جب کوئی بے نشان قتل ہو، نہ کوئی ثبوت ہو اور نہ دلیل! عرنیین کا معاملہ تو ظاہر و مکشوف تھا کیونکہ قطعِ سبیل کیا اور مسلمانوں پر خروج کیا تو ان کا معاملہ اس کے معاملہ سے دیگر ہے جو ایسے قتل کا مدعی ہو جہاں کوئی ثبوت نہ ہو، کہتے ہیں یہاں جو ان پر غار کے انہدام کا ذکر کیا اس کے معارض ہے جو سنت سے گزرا بقول ان کے ابو قلابہ کی رائے حجت نہیں اور اس کے ساتھ سنن کا رد نہ کیا جائے گا اسی طرح عبد الملک کے دیوان سے ان قسم اٹھانے والوں کے اسماء محو کر دینا

بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ ابو قلابہ کے عرنیین کے واقعہ کے ذکر سے مقصد وہ نہیں جو مہلب سمجھے ہیں کہ ان کے اس واقعہ میں قسامت ممکن تھی مگر نبی اکرم نے ایسا نہ کیا، انہوں نے تو اس کے ساتھ اس استدلال کا ارادہ کیا جو دعوی کیا کہ نبی اکرم نے کسی کو ما سوائے ان تین اسباب کے قتل نہیں کیا تو قصہِ عرنیین کے ساتھ ان کا معارضہ کیا گیا اور معترض نے ایک چوتھے سبب کا اثبات کرنا چاہا تو ابو قلابہ نے اس کا رد کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ قتل کے مستوجب اس لئے ہوئے کہ راعی کو قتل کیا اور دین سے ارتداد کیا اور یہ بین ہے جس میں کوئی خفاء نہیں، یہود کے ہاں پائے جانے والے مقتول کے قصہ کے ساتھ قسامت کے ذریعہ ترکِ قصاص پر استدلال کیا کیونکہ اس میں اس قسم کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اصلِ قصہ میں جو عمدۃ الباب ہے، تصریح بالقصاص ہی نہیں جیسا کہ اس کی تبیین کروں گا پھر میں نے حاشیہ ابن منیر میں اپنے اس جواب وتوجیہہ کا نحو دیکھا اور اس کا حاصل مہلب کا یہ توہم ہے، ابو قلابہ نے حدیثِ قسامت کا حدیثِ عرنیین کے ساتھ معارضہ کیا تو اس پر انکار کیا اور وہم کا شکار بنے، ابو قلابہ نے تو قسامت پر اس حدیث کے ساتھ اعتراض کیا تھا جو تین اشیاء میں حصرِ قتل پر دال ہے تو ان کے معارض نے خیال کیا کہ قصہِ عرنیین میں ان کے قتل کے جواز میں حجت ہے جو اس حدیث میں مذکور نہیں، حجاج بھی اس کے ساتھ تمسک کیا کرتا تھا ان لوگوں کے قتل کے جواز میں جن پر ان تینوں میں سے کوئی شیَ ثابت نہ ہو سکے گویا عنبسہ نے اس سے اس کا تلقف واخذ کیا کہ وہ ان کا دوست تھا، پھر وہ (یعنی عرنیین) اسلام سے مرتد بھی ہوئے! یہ جواب ظاہر ہے

تو ابو قلابہ نے عرنیین کے قصہ کا ذکر ترکِ قسامت پر استدلال کرنے کیلئے نہیں کیا تھا بلکہ ان حضرات کے رد کیلئے جو اس سے قسامت کے ساتھ قصاص کیلئے تمسک کریں اور جو قصہِ غار ہے تو اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ عام طور پر قسامت میں بغیر علم کے (یعنی جھوٹی) قسمیں اٹھانے والے ہلاک ہو جاتے تھے جیسے ابن عباسؓ نے زمانہِ جاہلیت کے ایک قتیل کا قصہ بیان کیا تھا جو قبل ازیں کتاب المبعث میں گزرا، جس کے سبب قسامت واقع ہوئی تھی اس میں ذکر ہوا کہ سال گزرنے سے پہلے پہلے اڑتالیس افراد ہلاکت کا شکار بن گئے، ابن عباسؓ سے اس ضمن میں ایک اور روایت بھی ہے جسے طبرانی نے ابو بکر بن ابو جہم عن عبید اللہ بن عبد اللہ عنہ کے طریق سے نقل

کیا کہتے ہیں کہ جاہلیت میں قسامت لوگوں کے لئے (خفیہ طور سے قتل کرنے میں) رکاوٹ تھی تو جو اس میں جھوٹی قسم اٹھاتا وہ جلد اللہ کی طرف سے عذاب دیکھ لیتا اور حرام پر اس جرات کے سبب اس کا شکار ربنتا لہذا وہ س ضمن کی قسموں سے حتی الامکان بچنے کی کوشش کیا کرتے اور ڈرتے تھے تو اللہ نے جب حضرت محمد کو مبعوث کیا تو اہلِ اسلام ان سے زیادہ ڈرنے لگے پھر ان ہذلیین کے قصہ کے سیاق میں حضرت عمرؓ کی صنیع کی تصریح مذکور نہیں کہ آیا قسامت کی بنیاد پر قصاص لیا یا دیت کا فیصلہ دیا تھا تو مہلب کا سابق الذکر قول (من السنة) سے اگر ان کا اشارہ حضرت عمرؓ کی صنیع کی طرف ہے تب تو واضح نہیں، جہاں تک ان کا یہ کہنا کہ ابو قلابہ کی رائے ہو یا عبدالملک کا دیوان سے نام مٹا دینا تو اس کے ساتھ سنن کا رد نہیں کیا جا سکتا تو یہ مقبول ہے لیکن وہ کون سی سنت ہے جو اسکے ساتھ وارد ہوئی ہے؟ ہاں میرے لئے قصاص بالقسامت کے رد کیلئے ابو قلابہ کی وجہِ استدلال ظاہر نہیں اس حدیث سے کہ قتل مشروع نہیں مگر تین قسم کی اشیاء میں، حالانکہ یہ انہی تین میں شامل ہے یعنی کسی کا ناحق قتل! نزاع صرف اس امر کے اثبات کے طریق بارے ہے۔

- 23 باب مَنِ اطَّلَعَ فِي بَيْتِ قَوْمٍ فَفَقَئُوا عَيْنَهُ فَلاَ دِيَةَ لَهُ

(کسی کے گھر تانک جھانک کرنے پر اگر آنکھ پھوڑ دی تو کوئی دیت نہیں)

نفیِ دیت کے ساتھ جزم کیا، نقل کردہ روایت میں اسکی تصریح نہیں لیکن حسبِ عادت اسکے بعض طرق میں مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے۔

- 6900حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ فِي بَعْضِ حُجَرِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَامَ إِلَيْهِ بِمِشْقَصٍ أَوْ بِمَشَاقِصَ وَجَعَلَ يَخْتِلُهُ لِيَطْعُنَهُ .

طرفاه 6242، - 6889 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

(اطلع) اس کے نام سے صریحاً میں واقف نہیں البتہ ابن بشکوال نے ابو الحسن بن غیث سے نقل کیا ہے کہ وہ مروان کے والد حکم بن ابو عاص تھے لیکن اپنی اس بات کا مستند ذکر نہیں کیا فاکہی نے کتابِ مکہ میں ابو سفیان عن زہری وعطاء خراسانی سے نقل کیا کہ صحابہ کرامؓ (ایک مرتبہ) نبی اکرم کے پاس آئے تو آپ حکم بن ابو عاص پر لعنت کر رہے تھے اور فرما رہے تھے میں اپنی فلاں زوجہ کے ساتھ تھا کہ مجھ پر تانک جھانک کی، یہ یہاں کے مقصود میں صریح نہیں، سنن ابو داود میں ہذیل بن شرحبیل سے منقول ہے کہ سعدؓ نبی اکرم کے دروازے پر کھڑے ہوئے اور اندر آنے کی اجازت طلب کرنے لگے، فرمایا نظر پڑنے کی وجہ سے ہی تو استیذان مشروع کیا گیا ہے ابو داود کی اس روایت میں ان سعد کی نسبت ذکر نہیں کی گئی، طبرانی کی روایت میں ہے کہ یہ سعد بن عبادہ تھے۔ (بمشقص أو الخ) یہ راوی کا شک ہے اس کا بیان گزرا کہ عرض کی جانب سے نوک مراد ہے، آمدہ روایت کا لفظ: (مدری) اسکے مخالف ہو سکتا ہے تو اسے تعددِ قصہ پر محمول کرنا ہوگا، یہ بھی محتمل ہے کہ مدری کی نوک محدد (یعنی اس پہ لوہا چڑھا) ہو تو نصل سے مشابہ ہو، مدری کا ضبط کتاب اللباس کے باب (الامتشاط) میں گزرا۔ (یحتله) خَتْل سے، یہ کسی کو غفلت میں جالینا ہے۔

(لیطعنه) عین کی پیش کے ساتھ اس مشہور پر بناء کرتے ہوئے کہ بالفعل طعن (یعنی فعلاً کسی کو زخم لگانا) عین کی پیش کے

ساتھ اور بالقول طعن (یعنی زبان کے ساتھ زخم لگانا یعنی طعن سازی) اسکی زبر کے ساتھ ہے! بعض نے دونوں میں ایک جیسا ضبط کیا، مسلم کے ہاں ابو ربیع زہرانی نے حماد سے یہ زیادت بھی کی: (فذهب أو لحقه فأخطأ) ابو نعیم کی عاصم بن علی عن حماد سے روایت میں ہے: (فما أدرى أذهب أو كيف صنع)۔

- 6901 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ السَّاعِدِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ فِي جُحْرٍ فِي بَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِدْرًى يَحُكُّ بِهِ رَأْسَهُ فَلَمَّا رَآهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَوْ أَعْلَمُ أَنْ تَنْتَظِرُنِي لَطَعَنْتُ بِهِ فِي عَيْنَيْكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا جُعِلَ الإِذْنُ مِنْ قِبَلِ الْبَصَرِ .

طرفاه 5924، - 6241 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۵۹۱)

لیث سے مراد ابن سعد ہیں۔ (فى جحر من باب) کشمیہنی کے نسخہ میں دونوں جگہ (من) ہے۔ (أنك) نسخہِ کشمیہنی میں: (أن) خفیفہ ہے۔ (فى عينيك) مستملی اور سرخسی کے ہاں یہی ہے دیگر کے ہاں: (فى عينك) ہے اس سے تعددِ قصہ کو تقویت ملی کیونکہ حدیثِ انسؓ میں جزم کے ساتھ ہے کہ اس نے جھانکا اور آپ نے اس کے طعن کا ارادہ بنایا، حدیثِ مسہل میں ہے: (علق طعنه على نظره)۔ (البصر) کشمیہنی کے ہاں (النظر)، الاستئذان میں زہری سے ایک اور لفظ تھا۔

- 6902 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ لَوْ أَنَّ امْرَأً اطَّلَعَ عَلَيْكَ بِغَيْرِ إِذْنٍ فَخَذَفْتَهُ بِعَصَاةٍ فَفَقَأْتَ عَيْنَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ جُنَاحٌ .

طرفه - 6888 (اسی میں سابقہ نمبر)

شیخِ بخاری ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (لو أن امرأ) اس کا ضبط چھ ابواب قبل گزرا۔ (لم يكن عليك جناح) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (ما كان عليك من جناح) جناح سے یہاں مراد حرج ہے، اسے ابن ابو عاصم نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عیینہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ما كان عليك من حرج) ابن عجلان عن ابیہ عن زہری عن ابو ہریرہؓ سے یہ الفاظ ہیں: (ما كان عليك من ذلك من شىء) مسلم کی ایک ادر طریق کے ساتھ ابو ہریرہؓ سے یہ الفاظ ہیں: (من اطلع فى بيت قوم بغير إذنهم فقد حَلَّ لهم أن يفقؤوا عينه) (یعنی جس نے کسی کے گھر میں تانک جھانک کی اسے حق ہے کہ اسکی آنکھ پھوڑ دے) اسے انہوں نے ابو صالح عنہ سے نقل کیا اس پر وجوبِ دیت مرتب ہے کیونکہ رفعِ اثم سے اس کا رفع لازم نہیں کیونکہ وجوبِ دیت خطابِ وضع سے ہے! وجہِ دلالت یہ ہے کہ اثباتِ حل ثبوتِ قصاص و دیت کو مانع ہے حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک اور طریق کے ساتھ اس سے اصرح ہے اسے احمد، ابن ابو عاصم اور نسائی نے۔ ابن حبان اور بیہقی نے صحت کا حکم لگایا۔ بشیر بن نہیک عنہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (من اطلع فى بيت قوم بغير إذنهم ففقؤوا عينه فلا دية ولا قصاص) (یعنی اس پہ نہ قصاص ہوگا اور نہ دیت) اسی طریق سے ایک روایت میں (فهو هدر) بھی ہے، ان احادیث کے منجملہ فوائد میں سے سر کے بالوں کا ابقاء و

حفاظت اور کوئی آلہ استعمال کر کے اس سے جوں وغیرہ کا ازالہ کرنا اور میل کچیل اور خشکی دور کرنا ثابت ہوا، اس میں اجازت طلب کرنے کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی اور دروازے کی درزوں سے جھانکنے کا منع بھی، امتشاط (یعنی کنگھی کرنے) کی مشروعیت بھی ثابت ہے، اس ضمن میں کثیر فوائد باب (الاستئذان) میں گزرے اور یہ کہ استئذان غیر محارم کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ ہر اسکے پاس جانے کیلئے جس سے انکشاف (یعنی اس بات کا خدشہ کہ حالتِ عریانی یا نیم عریانی میں نظر پڑنے) کا خدشہ ہو چاہے ماں ہو یا بہن! اس سے تجسس کرنے والے کو رمی (یعنی کوئی پتھر مارنے) کے جواز پر استدلال ہوا، اگر کسی خفیف شیٔ سے وہ باز نہیں آیا تو ثقیل شیٔ کا استعمال بھی جائز ہے اس دوران اس کی جان چلی جائے یا کوئی عضو متاثر ہو تو وہ ہدر ہے

مالکیہ کے نزدیک قصاص ہے اور یہ کہ آنکھ وغیرہ کا قصد (یعنی نشانہ بنانے کیلئے) جائز نہیں اس بات سے استدلال کیا کہ معصیت کا دفع و دفاع معصیت سے نہیں کرنا چاہئے، جمہور نے جواب دیا کہ بشرطِ ثبوتِ اذن کوئی ماذون فیہ امر معصیت نہ ہوگا اگرچہ کوئی ایسا فعل ہو جو اگر اس سبب سے متجرد ہو تو معصیت شمار کیا جائے، حملہ آور سک جوازِ دفع پر اتفاق ہے اگرچہ اس میں اس کی جان ہی چلی جائے اور وہ اس سببِ مذکور کے بغیر معصیت ہے تو یہ اسی کے ساتھ ملحق ہے کیونکہ اس میں نص ثابت ہے، حدیث کا یہ جواب دیا کہ یہ علی سبیل التغلیظ والا رہاب وارد ہے، ان کے ابن نافع نے اس میں جمہور کی موافقت کی ان کے یحی بن عمر کہتے ہیں شائد مالک کو یہ حدیث نہیں پہنچی، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہ نہیں ہوسکتا کہ نبی پاک جس فعل کا ارادہ کریں وہ غیر جائز ہو یا غیر جائز کی طرف مؤدی ہو، رفعِ اثم پر محمول کرنا رفعِ حرج کے ساتھ وجودِ نص کے باوصف تام نہیں اور نص کی موجودی میں قیاس نہیں ہوسکتا، بعض مالکیہ نے اجماع کے ساتھ بھی علت پکڑی اس بات پر کہ جس نے کسی کی عورۃ کی طرف قصدِ نظر کیا تو اسکی آنکھ کا پھوڑ دینا مباح نہیں اور نہ اس سے دیت ساقط ہوگی جس نے آنکھ پھوڑ دی تو اسی طرح ہی اپنے گھر کے اندر دیکھا جا رہا شخص اور اس کی طرف متجسسانہ نظر بازی کرنے والے شخص کا معاملہ ہے، قرطبی نے اس دعوائے اجماع کی منازعت کی اور لکھا حدیث ہر دیکھنے والے کو متناول ہے، کہتے ہیں اگر گھر میں مع المظنہ (یعنی جو بغیر کوئی ہدف مقرر کیئے ادھر ادھر نظریں دوڑا رہا ہے) مطلع کو یہ متناول ہے تو محقق (یعنی جو کسی خاص شیٔ پہ نظریں لگائے ہو) کو اس کا تناول اولیٰ ہے بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ گھر کی اندرونی اشیاء کی طرف تطلع کسی معین شیٔ کی طرف نظر میں منحصر نہیں مثلاً آدمی کی عورۃ بلکہ یہ استکشافِ حریم (یعنی احوالِ زوجیت) کو شامل ہے اور انہیں جنہیں صاحبِ خانہ مخفی رکھنا چاہتا ہے اور نہیں چاہتا کہ کسی کی نظر پڑے اسی لئے تجسس سے نہی ثابت ہے اور اس پر وعید وارد ہے حسمِ مادہ کیلئے اگر بالفرض یہ مدعیٰ اجماع ثابت بھی ہے تو بھی اس حکمِ خاص کے رد کو مستلزم نہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ عاقل پر یہ بات بہت گراں ہوگی کہ کوئی اس کی بیوی یا بیٹی کا چہرہ دیکھے اور اس کا نحو، اسی طرح کون پسند کرے گا کہ اپنے اہل کے ساتھ لاڈ و پیار کی حالت میں کوئی اس پر مطلع ہو یہ تو کسی اجنبی کے اسکا ذکر دیکھ لینے سے بھی اشد ہے قرطبی نے جو لازم کہا وہ اس شخص کے حق میں صحیح ہے جو نظر مسلسل جمائے رکھے تو منظور الیہ کو حق ہے کہ اس کا تدارک کرے! شافعیہ کے ہاں ایک رائے ہے کہ اس صورت میں یہ مشروع نہیں،

کیا رمی سے قبل انذار (یعنی وارننگ) مشترط ہے؟ اس میں دو آراء ہیں بعض نے کہا حملہ آور کے دفاع کی طرح یہ مشترط ہے مگر اصح یہ ہے کہ نہیں کیونکہ حدیث میں مذکور ہوا: (یختله بذلك) (یعنی چپکے سے اسکی طرف آ رہے تھے) دروازے کی درز سے

تانک جھانک کرنے والے کے حکم میں ہی کسی سوراخ سے دیکھنے والا اور اسی طرح جو کسی جگہ (مثلا چھت پہ) کھڑے ہو کر کسی کی ماں بہن کو تاڑے یا کسی کے گھر میں نظریں دوڑائے، بعض نے کہا منع مختص ہے اسکے ساتھ جو منظور الیہ کی مِلک میں ہے، کیا استماع (یعنی کان لگانا) بھی نظر کے ساتھ ملحق ہے؟ اس میں دو آراء ہیں اصح اس کی نفی ہے کیونکہ عورۃ پر نظر ڈالنا اس کے ذکر کے استماع سے اشد ہے، قیاس کی شرط مساوات یا مقیس کی اولیت ہے اور یہاں بالعکس ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ ایسے شخص کو ایسی کنکری کے ساتھ مارا جائے گا جسے دو انگلیوں میں لے کر پھینکا جانا ممکن ہو اور اتنی دور سے جہاں تک انگلیوں سے وہ پہنچ پائے، اس بارے کتاب الحج میں بیان گزرا ہے اور یہ اس حدیث میں آپ کے استعمال کردہ لفظ: (فخذفته) کے پیشِ نظر

تو اگر کوئی ایسے شخص کو سیدھا پتھر دے مارے یا مثلا تیر سے نشانہ بنا دے جس سے وہ قتل ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، ایک رائے ہے کہ مطلقا ہی دیت نہیں اگر باز نہ آئے مگر اسکے ساتھ تو جائز ہے، اس سے مستثنیٰ ہے وہ جس کی بیوی، محرم یا کوئی سامان اس گھر میں ہے تو اسکا اس پر نظر ڈالنا بظاہر اس کے اپنے امر میں ہے لہذا ایسے کو نشانہ بنانا ٹھیک نہیں بلکہ شبہ کا فائدہ دیا جائے گا، بعض نے عدم تفرقہ کیا بعض نے کہا اس صورت جائز ہوگا اگر گھر میں صرف اسی کا حریم ہے لیکن اگر اس میں دیگر بھی ہیں تب (مارنے سے قبل) انذار کیا جائے اگر باز آ گیا تو ٹھیک وگرنہ جائز ہے، اگر گھر میں صرف ایک آدمی ہے جو اسکا مالک ہے یا اس کا ساکن تو انذار سے قبل رمی جائز نہیں الا یہ کہ وہ مکشوف العورۃ ہو، بعض نے کہا مطلقا جائز ہے کیونکہ کچھ احوال ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر نظر ڈالنا مکرہ ہے جیسا کہ گزرا، اگر صاحبِ خانہ کی تقصیر ہے کہ مثلا بیرونی دروازہ کھلا چھوڑ دیا اور ناظر وہاں سے گزر رہا تھا تو بلا ارادہ نظر ڈال لی تب (اسے مارنا) جائز نہیں لیکن اگر عمدا نظر ڈالی تو اس میں دو قول ہیں اصح عدم جواز ہے، اسی کے ساتھ ملحق ہے جو اپنے گھر کی چھت پر چڑھا اور وہاں سے ادھر ادھر نظریں ڈالیں تو اس میں اختلافِ آراء ہے، اس کے نظائر میں اصحابِ فروع نے توسع کیا ہے بقول ابن دقیق العید ان کے بعض تصرفات اس بارے وارد حدیث کے اطلاق سے ماخوذ ہیں جبکہ بعض فہمِ مقصود کے مقتضا سے، جبکہ بعض اس پر قیاس کر کے۔

- 24 باب الْعَاقِلَةِ (ادائیگیِ دیت کے ذمہ داران)

کسرِ قاف کے ساتھ عاقل کی جمع، اور یہ دیت کی ادائیگی کرنے والا، دیت کو عقل کا تسمیہ بالمصدر ہے کیونکہ دیت کے اونٹ مقتول کے وارث/ وارثوں کے گھر کے صحن میں باندھے جاتے تھے پھر کثرتِ استعمال سے دیت پر ہی عقل کے لفظ کا اطلاق ہوا چاہے وہ اونٹ نہ بھی ہوں (عاقلة الرجل) والد کی طرف سے رشتہ دار جو اسکا عصبہ ہیں (انہی کے ذمہ دیت کی ادائیگی تھی) جو دیت کے اونٹوں کو مقتول کے وارث کے دروازے پر لا باندھتے تھے، عاقلہ کو دیت کا ذمہ دار بنانا سنت سے ثابت ہے اہلِ علم کا اس پر اجماع ہے اور یہ اس آیت کے ظاہر کا مخالف ہے: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ)[فاطر: ۱۸] لیکن اس کے عموم سے یہ خاص کیا گیا کیونکہ اس میں مصلحت ہے کیونکہ اگر اکیلے قاتل کو ادائیگی دیت کا ذمہ دار بنایا جائے تو ممکن ہے اس کا سارا مال اس میں صرف ہو جائے کیونکہ پیدر پے یہ جرائم ہونا اس سے بے خدشہ نہیں اور اگر اس پر کچھ بار نہ ڈالا جائے تو (یہ بھی درست نہیں کہ اس میں) مقتول کے خون کا ہدر ہے بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس میں سرّ یہ ہو کہ اگر اکیلا وہی ادائیگیِ دیت کا ذمہ دار کیا جائے تو وہ مفتقر ہو جائے اور معاملہ افتقار کے بعد اہدار پر منتج ہو تو

اس کی عاقلہ (یعنی ددھیالی رشتہ داروں) پر (بھی) یہ ذمہ داری ڈالی گئی کیونکہ ایک کے فقر کا احتمال جماعت کے فقر کے احتمال سے زیادہ ہے اوراس لئے بھی کہتا کہ آئیندہ کیلیۓ ان کی ذمہ داری بنے کہ اسے اس طرح کے جرائم کے ارتکاب سے بچائے رکھیں، آدمی کا عاقلہ اس کا عشیرہ (یعنی خاندان) ہےتو اسکے قریبی اقارب سے ابتدا کی جائے گی، یہ صرف بالغ، احرار اور صاحبِ استطاعت مردوں کے ذمہ ہے۔

- 6903حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ قَالَ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جُحَيْفَةَ قَالَ سَأَلْتُ عَلِيًّا هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مَا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ وَقَالَ مَرَّةً مَا لَيْسَ عِنْدَ النَّاسِ فَقَالَ وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ إِلَّا فَهْمًا يُعْطَى رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ قُلْتُ وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ قَالَ الْعَقْلُ وَفِكَاكُ الْأَسِيرِ وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ .

أطرافه 111، 1870، 3047، 3172، 3179، 6755، 6915، 7300 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

(قال مطرف) یہی ابوذر کے ہاں ہے باقیوں کے ہاں (حدثنا مطرف) ہے اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ چھ ابواب کے بعد بعینہ اسی سند کے ساتھ (حدثنا مطرف) آئے گا، یہی حمیدی کی ابن عیینہ سے روایت میں ہے، مطرف ابن طریف ہیں معروف کوفی ثقہ ہیں نسائی کی محمد بن منصور عن ابن عیینہ سے روایت میں والد کی نسبت مذکور ہے۔ (هل عند كم شیء الخ) یعنی جو آپ لوگوں نے نبی اکرم سے لکھی چاہے حفظ کی ہو یا نہیں، ہر مکتوب اور محفوظ کی تعمیم مراد نہیں کیونکہ حضرت علیؓ کی روایت سے نبی اکرم سے کثیر مرویات ثابت ہیں وہ جو اس صحیفہ میں مذکور نہیں، مراد جو وہ لفظِ قرآن کے فحویٰ سے سمجھے اور اس کے باطن معانی پر اس کے ساتھ استدلال کرتے ہوں، حضرت علیؓ کے قول کی مراد یہ تھی کہ جو کچھ ان کے پاس زائد علی القرآن ہے وہ جو آپ سے لکھے اس صحیفہ میں ہے نیز جو قرآن سے ان کا استنباط ہے گویا وہ اس ضمن میں جو ان کیلئے واقع ہوا اسے لکھ لیتے تھے تاکہ بھول نہ جائیں، قولہ: (إلا فهما يعطى الخ) حمیدی کی مذکورہ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إلا أن يعطى الله عبداً فهماً فى كتابه) یہی نسائی کی روایت میں ہے ، کتاب الجہاد میں ایک اور طریق کے ساتھ مطرف سے یہ الفاظ گزرے: (إلا فهما يُعْطِيه الله رجلا فى القرآن)۔

- 25 باب جَنِينِ الْمَرْأَةِ (پیٹ کے بچے کی دیت)

جنین عظیم کے بروزن، عورت کا حمل جب تک اس کے بطن میں ہے، اس کے استتار (یعنی چھپے ہونے) کی وجہ سے یہ نام پڑا اگر زندہ حالت میں نکلے تو ولد وگرنہ سقط کہلاتا ہے، اس پر بھی جنین کا اطلاق ہے، باجی شرحِ رجالِ موطا میں لکھتے ہیں جنین جس کا عورت القاء کرے اس میں سے جسے وہ جانتی ہے کہ بچہ ہے چاہے مذکر ہو یا مؤنث جب تک وہ بآوازِ بلند چیختا نہیں، یہی کہا۔

- 6904حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ امْرَأَتَيْنِ مِنْ هُذَيْلٍ رَمَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى فَطَرَحَتْ جَنِينَهَا فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيهَا بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ

أطرافه 5758، 5759، 5760، 6740، 6909، - 6910 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۹،ص:۳۹۷)

اسماعیل سے مراد ابن ابواویس ہیں۔ (عن ابن شهاب الخ) عبداللہ بن یوسف نے مالک سے یہی ذکر کیا، لیث سے جیسا کہ اگلے باب میں ہے، یہ ذکر کیا: (عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب) دونوں قول درست ہیں البتہ مالک زہری عن سعید سے مرسلا اور ابوسلمہ سے موصولا یہ حدیث ذکر کرتے تھے، الطب میں قتیبہ عن مالک سے دونوں طرح گزری، یہ لیث کے ہاں ابوسلمہ سے بھی ہے لیکن واسطہ کے ساتھ جیسا کہ الطب میں سعید بن عفیر عن لیث عن عبدالرحمٰن بن خالد عن ابن شہاب گزری، اسے یونس بن یزید نے بھی زہری کے حوالے سے ان دونوں سے اکٹھے نقل کیا، یہ بھی آمدہ باب میں آتی ہے، معمر نے زہری عن ابوسلمہ وحدہ سے نقل کیا، اسے مسلم نے تخریج کیا، اسے ابوداؤد اور ترمذی نے محمد بن عمرو عن ابوسلمہ سے تخریج کیا اس میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی حدیث: (أن امرأتين من هذيل الخ) یونس کی روایت میں ہے کہ ہذیل کی دو عورتوں کی لڑائی ہوئی۔

(فرمت الخ) حمل کی روایت جس کا ذکر آئے گا، میں ہے کہ ان میں سے ایک لحیانیہ تھی، لحیان ہذیل کی ایک شاخ تھی یہ دونوں ایک دوسری کی سوتنیں تھیں اور حمل بن نابغہ ہذیلی کی گھر والیاں تھیں، ابوداود کی ابن جریج عن عمرو بن دینار عن طاوس عن ابن عباس عن عمر سے روایت میں ہے کہ انہوں نے (اس بابت) نبی اکرم کے فیصلہ کے بارہ میں استفسار کیا تو حمل بن مالک بن نابغہ کھڑے ہوئے اور بتلایا کہ میری دو گھر والیوں میں سے ایک نے دوسری کو مارا، اسی طرح موصولا روایت کیا، اسے شافعی نے ابن عیینہ عن عمرؓ سے نقل کیا اور سند میں ابن عباسؓ کا حوالہ ذکر نہیں کیا اس کے الفاظ ہیں کہ حضرت عمرؓ نے کہا: (أذكر الله امرأ سَمِعَ من النبی ﷺ فی الجنين شيئا) یہی عبدالرزاق نے معمر عن ابن طاوس عن ابیہ سے نقل کیا، طبرانی نے ابوالملیح بن اسامہ بن عمیر ہذلی عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں ہمارے ہاں ایک شخص تھے جنہیں حمل بن مالک کہتے تھے ان کی دو بیویاں تھیں ایک ہذلیہ اور دوسری عامریہ تو ہذلیہ نے عامریہ کے پیٹ میں مارا، اسے حارث نے ابوالملیح سے مرسلا نقل کیا ہے بغیر (عن أبيه) کے واسطہ کے، اس میں ہے کہ حمل بن نابغہ کی دو بیویاں تھیں ایک کا نام ملیکہ اور دوسری کا ام عفیف تھا، طبرانی نے عون بن عویم سے نقل کیا کہتے ہیں میری بہن ملیکہ اور ام عفیف بنت مسروح نام کی ایک خاتون حمل بن نابغہ کے گھر والیاں تھیں تو ام عفیف نے ملیکہ کو مارا، عکرمہ عن ابن عباسؓ کی روایت میں اس قصہ کے آخر میں ہے ابن عباسؓ نے کہا ان میں سے ایک مَلیکہ اور دوسری ام عفیف تھی، اسے ابوداود نے نقل کیا، یہ ہے میرے مطالعہ کا ماحصل

خطیب نے مبہمات میں اس آخری پر جزم کیا ہے بعض شراحِ عمدہ نے مزید لکھا کہ ام مکلّف اور ام ملیکہ بھی کہا گیا، جہاں تک قولہ: (رمت) ہے تو یونس اور عبدالرحمٰن بن خالد کی روایتوں میں ہے کہ ایک نے دوسری کے پتھر کھینچ مارا، عبدالرحمٰن نے زیادت کی کہ جو اس کے پیٹ میں جا لگا اور وہ حاملہ تھی، یہی ابوملیح کی حارث کے ہاں روایت میں ہے لیکن کہا: (فخذفت) اور (فأصاب قبلها) ابوداود کی حمل بن مالک سے مذکورہ روایت میں ہے: (فضربت إحداهما الأخرى بمسطح) مسلم کے ہاں عبید بن نضیلہ عن مغیرہ بن شعبہ سے روایت میں ہے کہ عورت نے اپنی سوتن کو خیمہ کی چوب کے ساتھ مارا جو حاملہ تھی تو اسے قتل کر دیا، ابوالملیح بن اسامہ عن ابیہ سے روایت میں ہے: (بعمود فسطاط أو خباء) حدیثِ عویم میں ہے: (ضربتها بمسطح بيتها وهی

حامل) یہی ابوداود کے ہاں حمل بن مالک سے روایت میں ہے۔ (فطرحت جنينها) عبدالرحمان کی روایت میں ہے تو اسکے بطن میں بچہ مار ڈالا، یونس کی روایت میں ہے اسے بھی اور اسکے پیٹ میں بچہ کو بھی مار ڈالا، حمل بن مالک کی روایت کے الفاظ ہیں: (فقتلتها وجنينها) اسکا نحو عویم کی روایت میں اور یہی ابوالملیح عن ابیہ کی روایت میں ہے۔

(بغرة عبد أو أمة) ابن خالد اور یونس کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس معاملہ لے کر گئے تو فیصلہ دیا کہ اسکے بطن میں جو تھا اس کی دیت (غرة عبد أو أمة) ہے، اسکا نحو یونس کی روایت میں ہے لیکن کہا: (أوْ وليدة) معمر کی ابوسلمہ کے طریق سے روایت میں ہے کہ ایک قائل نے کہا: (كيف يعقل) مسلم اور ابوداود کی یونس سے روایت میں ہے: (و ورثها ولدها ومن معهم فقال حمل بن النابغة) ابن خلد کی الطب میں گزری روایت میں تھا کہ عورت کے ولی نے کہا: (كيف أغرم يا رسول الله من لا شرب ولا أكل ولانطق ولا استهل فمثل ذلك يُطَلُّ) اس پر نبی اکرم نے کہا یہ کہان کے اخوان میں سے ہے، مالک کے ہاں مرسلِ سعید بن میبّب میں ہے: (قضى في الجنين يقتل في بطن أمه بغرة عبد أو وليدة) لیث عن سعید کی ترمذی کے ہاں روایت میں بھی یہی ہے لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (إن هذا ليقول بقول شاعر بل فيه غرة) اس میں ہے کہ پھر وہ عورت جس کے ذمہ دیت ڈالی تھی وفات پا گئی تو نبی اکرم نے فیصلہ دیا کہ اسکی میراث اسکے بیٹوں اور اسکے خاوند کیلئے ہے اور دیت اس (یعنی قاتلہ) کے عصبہ رشتہ داروں کے ذمہ ہے، عکرمہ عن ابن عباسؓ سے روایت میں ہے: (فقال عمها إنها قد سقطت غلاما قد نبت شعره فقال أبو القاتلة إنه كاذب إنه والله ما استهل ولا شرب و لاأكل فمثله يطل) تو نبی اکرم نے کہا: (أ سَجُعٌ كسجع الجاهلية و كهانتها) عبید بن نضیلہ کی مغیرہؓ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عصبہ پر عائد کی تو قاتلہ کے عصبہ میں سے کسی نے کہا۔۔۔الخ اس کے آخر میں ہے: (أسجع كسجع الأعراب)

طبرانی کی حدیثِ عویم میں ہے کہ اس کے بھائی علاء بن مسروح نے یہ کلام کہی تھی، اس کا نحو ابویعلی کی حدیثِ جابر میں ہے لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (فقالت عاقلة القاتلة) بیہقی کی اسامہ بن عمیرہ سے روایت میں ہے کہ اس کے والد نے کہا اس کے بیٹے اس کی دیت دیں تو نبی اکرم کے پاس تصفیہ کیلئے گئے، آپ نے فرمایا دیت عصبہ کے ذمہ ہے اور جنین میں غرہ ہے تو کہا: (ما وضع فحل ولا صاح فاستهل فأبطله فمثله يطل) اور اس کے ساتھ اختلافِ (روایات) کی تطبیق ممکن ہے تو اسکے والد، بھائی اور شوہر میں سے ہر ایک نے یہ بات کہی کیونکہ یہ سب قاتلہ کے عصبہ تھے بخلاف مقتولہ کے کہ اسامہ بن عمیر کی حدیث میں ہے کہ مقتولہ عامری اور قاتلہ ہذلی تھی، اسامہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (دَعْنِيُ مِنْ أراجيز الأعراب) ایک جگہ ہے: (أسجاعة بك) آخر میں ہے: (أسجع كسجع الجاهلية) تو کہا گیا یا رسول اللہ یہ شاعر ہے، ایک روایت میں ہے: (لسنا من أساجيع الجاهلية في شيء) اس میں ہے کہ کہنے لگا اس کے بیٹے قبیلہ کے سرداران ہیں وہ زیادہ حقدار ہیں کہ اپنی والدہ کی دیت چکائیں تو فرمایا بلکہ تم زیادہ حقدار ہو بنسبت اس کی اولاد کے کہ اپنی بہن کی دیت چکاؤ تو کہا میرے پاس تو کچھ نہیں، حمل نے کہا اور یہ ان دنوں ہذیل کے صدقات کے عامل تھے اور اس خاتون کے شوہر بھی اور اس جنین کے والد بھی: (اقبض من صدقات هذيل) اسے بیہقی نے نقل کیا، ابن ابوعاصم کی روایت میں ہے کہ نہ اسکے پاس غلام ہیں اور نہ لونڈی، کہا دس اونٹ؟ کہا اس کے پاس

تو کچھ نہیں الا یہ کہ بنی لحیان کی زکات میں سے اس سے تعاون کریں تو ایسا ہی کیا، حمل نے اس پر کوشش کی حتی کہ تعداد پوری کی، حارث بن ابواسامہ کے ہاں اسی حدیث میں ہے کہ فیصلہ دیا کہ دیت قاتلہ کی عاقلہ کے ذمہ ہے اور جنین کی دیت ایک صحیح وتندرست غلام یا لونڈی مع دس اونٹ یا سو بکریوں کے، محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: (قضى رسول الله ﷺ في الجنين بغرة عبد أو أمة أو فرس أو بغل) یہی عبدالرزاق کے ہاں ابن طاوس عن ابیہ عن عمرؓ سے مرسل روایت میں، بیہقی نے اشارہ دیا کہ مرفوعا ذکرِ فرس وہم ہے اور یہ اسکے بعض رواۃ کا ادراج ہے جو غرۃ کی تفسیر میں کہا اور ذکر کیا کہ حماد بن زید کی عمرو بن دینار عن طاوس سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فقضى أن في الجنين غرةً قال طاؤس الفرس غرة)

بقول ابن حجر یہی اسماعیلی نے حماد بن زید عن ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کرتے ہوئے کہا: (الفرس غرة) گویا ان کی رائے میں آدمی کی نسبت غرۃ کے لفظ کے اطلاق کا گھوڑا زیادہ حقدار ہے (تو اسکے ساتھ مفسر کر دیا) ابن منذر اور خطابی نے طاوس، مجاہد اور عروہ بن زبیر سے: (الغرة عبد أو أمة أو فرس) ذکر کیا، داؤد اور ان کے اتباع ظاہریہ نے توسع اختیار کیا اور کہا ہر وہ مجزیٔ ہوگا جس پر غرۃ کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے، غرۃ اصل میں گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں آدمی کیلئے بھی الوضوء میں گزری حدیث میں استعمال ہوا، اسکے الفاظ تھے: (إن امتي يدعون يوم القيامة غراً) اس کا اطلاق نفیس شئ پر ہوتا ہے آدمی ہو یا اس کا غیر مذکر ہو یا مونث! بعض نے کہا آدمی پر غرۃ کا اطلاق اسلئے کہ وہ اشرف المخلوقات ہے کیونکہ غرۃ کا محل چہرہ ہے اور چہرہ اشرف الاعضاء ہے، (غرة عبد الخ) کی بابت اسماعیلی لکھتے ہیں عامہ نے اسے اضافت اور دیگر نے تنوین کے ساتھ پڑھا ہے، قاضی عیاض نے اس بابت اختلاف نقل کیا اور لکھا تنوین اوجہ ہے اسلئے کہ یہ غرہ کا بیان ہے کہ یہ کیا ہے، دوسرے کی توجیہہ یہ ہے کہ شئ کبھی خود اپنی طرف مضاف ہوتی ہے لیکن یہ نادر الوقوع ہے، باجی کے بقول محتمل ہے کہ (أو) راوی کی طرف سے شک ہو اس مخصوص واقعہ میں، اس کا برائے تنویع ہونا بھی محتمل ہے اور یہ اظہر ہے، بعض نے کہا مرفوع لفظ (بغرة) ہے جہاں تک اس میں مذکور: (عبد أو أمة) تو یہ راوی کا اس کی مراد بارے شک ہے، کہتے ہیں مالک کا قول ہے کہ حمران (یعنی سفید وسرخ فام) سودان (سیاہ فاموں) سے اس ضمن میں اولیٰ ہیں

ابوعمرو بن علاء سے منقول ہے کہ غرۃ سفید غلام یا لونڈی ہے، کہتے ہیں جنین کی دیت میں سیاہ غلام ولونڈی مجزیٔ نہ ہونگے کہ اگر غرۃ کے لفظ کے استعمال میں کوئی معنائے زائد نہ ہوتا تو اسے ذکر ہی نہ کرتے اور صرف (عبد أو أمة) کہتے، کہا گیا ہے کہ وہ یہ بات کہنے میں منفرد ہیں اور باقی سب فقہاء اِجزاء کے قائل ہیں اگر کوئی سیاہ رنگ کی لونڈی یا غلام آزاد کر دیا، انہوں نے (معنائے زائد والی بات کا) جواب دیا کہ معنائے زائد یہی ہے کہ وہ نفیس ہو اسی لئے اسے عبد یا امۃ کے ساتھ مفسر کیا کیونکہ آدمی اشرف المخلوقات ہے اس پر جو محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہؓ کی اس روایت میں فرس کا ذکر ہے وہ وہم (ثابت ہوتا) ہے، اس میں فرس کے ساتھ ساتھ (أو بغل) بھی ہے، اگر محفوظ ہے تو ممکن ہے اس وجہ سے کہ فرس ہی اصل فی الغرۃ ہے جیسا کہ گزرا، جمہور کے قول کے مطابق غلام و لونڈی سے اقل مجزیٔ وہ جو عیوب (یعنی کسی قسم کی معذوری) سے سالم ہوں ایسی معذوری جو اگر ہو تو بیع میں رد وفسخ کرنا ثابت و جائز ہوتا ہے کیونکہ معیب خیار سے نہیں، شافعی نے اس سے استنباط کیا کہ قابلِ انتفاع ہو تو انہوں نے شرط لگائی کہ سات برس سے کم کا ہو کیونکہ جو بالغ نہیں وہ عموما مستقل بالذات نہیں ہوتا، بعض نے غلام کے لفظ سے اخذ کیا کہ پندرہ سال سے زائد عمر کا نہ ہو اور لونڈی بیس

سے زیادہ کی نہ ہو، بعض نے عمر کی حد بیس اور ستائیس کے مابین رکھی، راجح جیسا کہ ابن دقیق نے کہا کہ ساٹھ برس یا زائد کا بھی ہو تو مجزیٰ ہے ہاں اتنا بوڑھا نہ ہو کہ چلنے پھرنے سے عاجز ہو، اس سے قتل بالمثقل (یعنی کسی ایسی چیز سے قتل کرنا جو عموماً قتل کرنے کیلئے استعمال نہیں کی جاتی مثلاً بھاری پتھر یا لاٹھی وغیرہ) میں عدم وجوبِ قصاص پر بھی استدلال کیا گیا ہے کیونکہ اس واقعہ میں آپ نے قصاص کا حکم نہ دیا بلکہ دیت کا دیا، قائلین نے اس کا جواب یہ دیا چوب خیمہ کبر وصغر کے اعتبار سے مختلف ہے اس طور کہ بعض تو عموماً مہلک ثابت ہوتی ہے اور بعض عموماً نہیں بقول ابن حجر یہ جواب محلِ نظر ہے بظاہر آپ نے اس لئے قصاص واجب نہیں کیا، کہ اس نے اس کے قتل کا قصد نہ کیا تھا (یعنی قتلِ عمد نہ تھا) اور قصاص کی شرط عمد ہے، یہ دراصل شبہِ عمد تھا تو اس میں قتل بالمثقل کیلئے اور نہ اسکے عکس کے لئے حجت نہیں۔

- 6905 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ اسْتَشَارَهُمْ فِي إِمْلَاصِ الْمَرْأَةِ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ قَضَى النَّبِيُّ ﷺ بِالْغُرَّةِ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ .

أطرافه 6907، 6908م ، - 7317

ترجمہ: حضرت مغیرہ کہتے ہیں حضرت عمر نے ایک خاتون کا حمل گرا دینے کی بابت مشورہ کیا تو مغیرہ نے کہا نبی پاک نے اس میں ایک غلام یا کنیز دینے کا فیصلہ دیا تھا۔

- 6906 فَقَالَ ائْتِ مَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ فَشَهِدَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ أَنَّهُ شَهِدَ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى بِهِ .طرفاه 6908، - 7318

ترجمہ: یہ سن کر کہا اس پر کوئی گواہ لاؤ! تو محمد بن مسلمہ نے گواہی دی کہ میں بھی اس موقع پہ حاضر تھا۔

وہیب سے مراد ابن خالد ہیں ابو داؤد کی انہی شیخِ بخاری سے روایت میں نسبت مذکور ہے، ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں اسماعیلی کی روایت میں تصریح ہے۔ (عن أبيه عن المغيرة) اسماعیلی کی ابن جریج سے روایت میں ہشام اور مابعد کے سلسلہ میں تحدیث کے صیغے ہیں، ابو داود وہیب کی روایت کے عقب میں لکھتے ہیں اسے حماد بن زید اور حماد بن سلمہ نے (هشام عن أبيه أن عمر) کے الفاظ سے نقل کیا گویا حضرت مغیرہؓ کا واسطہ ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر یہ عبید اللہ بن موسیٰ کی روایت ہے جو حدیثِ باب سے بعد والی ہے، اسماعیلی نے اسے حماد بن زید، ابن مبارک اور عبیدہ کلہم عن ہشام نحوہ سے روایت کیا، وکیع نے سب کی مخالفت کی اور کہا: (عن هشام عن أبيه عن المسور بن مخرمة أن عمر استشار الناس فى إملاص المرأة فقال المغيرة ……الخ) اسے مسلم نے نقل کیا۔ (عن عمر) اسماعیلی کی سفیان بن عیینہ عن ہشام سے روایت میں: (عن أبيه عن المغيرة أن عمر) ہے۔

(فى إملاص المرأة) بخاری کی الاعتصام میں ابو معاویہ عن ہشام عن ابیہ عن مغیرہ سے روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے املاصِ مراۃ بارے لوگوں سے پوچھا: (أيُّكُمْ سمع من النبى ﷺ شيئا) اس میں املاص کی تشریح بھی ان الفاظ سے مذکور ہے: (وهى التى تضرب بطنها فتلقى جنينها) یہ اہلِ لغت کے اس قول سے اخص ہے کہ املاص: (أن تزلقه المرأة قبل الولادة) یعنی وقتِ ولادت سے قبل عورت اسے نکال دے، سنن میں ابو داود نے ابو عبید سے یہی نقل کیا، ان کی الغریب میں بھی یہی

ہے خلیل لکھتے ہیں: (أمْلَصتِ المرأۃُ والناقۃ إذا رَمَتْ ولدَھا) (یعنی عورت یا ناقہ جب اپنے [حمل کے] بچے کو پھینک دے یعنی ضائع ہوجائے) بقول ابن قطاع (أملصت الحامل ألقَتْ ولدھا) (یعنی وضعِ حمل) بعض روایات میں (ملاص) ہے گویا اسم فعل الولد ہے تو مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کا قائمقام کر دیا یا، یہ اس (نوع کی) ولادت کا اسم ہے جیسے (خداج) کا لفظ ہے، اسماعیلی کے ہاں ابن جریج عن ہشام کی مشار الیہ روایت میں ہے: (قال ھشام الملاص للجنین) یہ بھی حذف پر متخرج ہے، صاحب البارع کہتے ہیں: (الإملاص الإسقاط) جب کسی شئ کو قبضہ میں لو تو تمہارے ہاتھ سے وہ گر پڑے تو کہو گے: (أملص من یدی إملاصا و ملص ملصاً) عبیداللہ بن موسی کی آمدہ روایت میں (السقط) کا لفظ ہے۔

(فقال المغیرۃ) عبیداللہ کی روایت میں یہی ہے ابن عیینہ کی روایت میں ہے تو مغیرہ کھڑے ہوئے اور کہا: (بلی أنا یا أمیر المؤمنین) اس میں تجرید کا اسلوب ہے سیاق مقتضی تھا کہ (فقلت) کہتے ہیں ابو معاویہ کی مذکورہ روایت میں ہے: (فقلت أنا)۔ (بالغرۃ) عفان عن وہیب کی روایت میں یہی لام کے ساتھ ہے یہ تنوین کی روایت کا موید ہے، دیگر سب روایات میں (بِغُرَّۃٍ) ہے ابومعاویہ کے الفاظ ہیں: (سمعت النبی ﷺ یقول فیھا بغرۃ عبد أو أمۃ) ۔

(فشھد محمد الخ) روایتِ وہیب میں اسی طرح بالاختصار ہے، ابن عیینہ کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا: (من یشھد معك؟ فقام محمد فشھد بذلك) وکیع کی روایت میں ہے کہ کہا کوئی گواہ لاؤ تو محمد بن مسلمہ آئے اور گواہی دی، ابومعاویہ کی روایت میں ہے: (فقال لا تبرح حتی تجیء بالمخرج مما قلت) کہتے ہیں میں نکلا تو محمد بن مسلمہ ملے انہیں اپنے ہمراہ لایا اور انہوں نے گواہی دی کہ نبی اکرم کو سنا یہی فیصلہ دیا۔

اسے ابوداؤد نے بھی (الدیات) میں نقل کیا۔

- 6907 حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ أَنْ عُمَرَ نَشَدَ النَّاسَ مَنْ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى فِي السِّقْطِ وَقَالَ الْمُغِيرَةُ أَنَا سَمِعْتُهُ قَضَى فِيهِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ .

أطرافه 6905، 6908م، 7317 (سابقہ)

- 6908 قَالَ ائْتِ مَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ عَلَى هَذَا فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ أَنَا أَشْهَدُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِمِثْلِ هَذَا .

طرفاہ 6906، 7318 (ایضاً)

یہ روایت ثلاثیات کے حکم میں ہے کیونکہ ہشام تابعی ہیں جیسا کہ اس کی تقریر عبیداللہ بن موسی کی اعمش سے الدیات کے شروع کی روایت میں گزری۔ (عن أبیه أن عمر) یہ صورۃً مرسل ہے لیکن سابقہ اور لاحقہ روایتوں سے متبین ہے کہ عروہ نے حضرت مغیرہؓ سے اس کا اخذ وحمل کیا اگرچہ اس روایت میں اس کی تصریح نہیں، بخاری کے وکیع کی روایت سے عدول میں (عن عروۃ عن المغیرۃ) ذکر کرنے والوں کی روایت کی ترجیح کی طرف اشارہ ہے اور یہ اکثر ہیں۔ (فقال المغیرۃ) ابوذر کے ہاں یہی اور یہی اوجہ ہے! دیگر نے واو کے ساتھ ذکر کیا۔ (ائت بمن یشھد) اکثر کے ہاں یہی فعلِ امر کے ساتھ ہے، بعض کے ہاں (بمن)

سے باء محذوف ہے ابو ذر کی غیر کشمیہنی سے روایت میں الف ممدود پھر نون پھر تاء کے ساتھ ہے یعنی مخاطب کے استفہام کا صیغہ ارادۂ استثبات پر ای (أنت تشهد) پھر دوبارہ استفہام کیا: (من يشهد معك) ۔

6908م -حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَابِقٍ حَدَّثَنَا زَائِدَةُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ يُحَدِّثُ عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ اسْتَشَارَهُمْ فِي إِمْلاَصِ الْمَرْأَةِ بِمِثْلِهِ .

أطرافه 6905، 6907، - 7317 (ایضاً)

شیخِ بخاری محمد بن یحی بن عبداللہ ذہلی ہیں جو یہاں داد کی طرف منسوب ہیں ابو نعیم نے مستخرج میں اسے ابن خزیمہ عن محمد بن یحی عن محمد بن سابق سے تخریج کیا اسماعیلی کی کلام مشعر ہے کہ بخاری نے اسے خود محمد بن سابق سے بلاواسطہ نقل کیا ہے۔ (مثلہ) یعنی وہیب کی روایت کے مثل، ابن دقیق العید لکھتے ہیں حدیث اصل میں جنین کی دیت کے اثبات میں ہے اور یہ کہ اس میں واجب غرہ ہے، یا غلام یا لونڈی اور یہ تب جب جنایت کے نتیجہ میں مردہ بچہ جنے، فقہاء نے غرہ کی عمر کے ضمن میں تقیید کے ساتھ تصرف کیا لیکن مقتضائے حدیث سے یہ ثابت نہیں، حضرت عمرؓ کی اس بارے لوگوں سے مشاورت امام کے رعایا سے کسی حکم بارے سوال میں اصل ہے اگر وہ نہیں جانتا یا اسے کوئی شک لاحق ہے یا استثبات کا ارادہ کیا ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ کبھی اکابر پر واقعات مخفی رہ سکتے ہیں اور ان سے رتبہ میں سوا لوگ اسے جانتے ہوتے ہیں، اس میں ردِ مقلد (وتقلید) بھی ہے جب اس کے خلاف کسی حدیث کے ساتھ استدلال کیا جائے جس کی وہ مخالفت کرتا ہے تو وہ جواب دے کہ اگر یہ حدیث صحیح ہے تو فلاں (یعنی ہمارے امام) اس سے واقف ہوتے تو اگر حضرت عمرؓ جیسے صحابی سے بعض احادیث مخفی رہ جانا جائز ہے تو بعد والوں سے تو اجوز ہوا، حضرت عمرؓ کے قول کہ تم گواہ لاؤ، سے ان حضرات نے تمسک کیا جو روایت میں تعداد کا اعتبار کرتے ہیں (یعنی خبرِ واحد کا اخذ نہیں کرتے) اور شرط لگاتے ہیں کہ کم از کم دو سے کم کی روایت قبول نہ کی جائے جیسا کہ اکثر گواہیوں میں مشروع ہے، یہ رائے ضعیف ہے جیسا کہ ابن دقیق العید نے لکھا کئی مواطن میں خبرِ واحد کا قبول کرنا ثابت ہے کسی جزوی صورت میں تعدد کی طلب ہر واقع میں اس کے معتبر ہونے پر دال نہیں کہ ممکن ہے اس صورت کے ساتھ کوئی خاص مانع ہو یا کوئی ایسا سبب ہو جو تثبت اور زیادتِ استظہار کو مقتضی ہے بالخصوص جب قرینہ قائم ہے اسی سے قریب حضرت عمر کا ابو موسی اشعریؓ کے ساتھ قصہ جو الاستئذان میں گزرا، بقول ابن حجر وہیں اس کی تفصیلی بحث گزری ہے آگے کتاب الاحکام کے باب (إجازة خبر الواحد) میں یہ قصہ منقول ہوگا ان کے واقعہ میں حضرت عمرؓ نے تصریح کی تھی کہ ان کا ارادہ استثبات کا تھا

قولہ (فی إملاص المرأة) مردہ وجودِ انفصال میں اصرح ہے بنسبت حدیثِ ابو ہریرہؓ میں مذکور اس قول کے: (قضى فی الجنين) ، فقہاء نے وجودِ غرة میں بسببِ جنایت جنین کے مردہ حالت میں الگ ہونے کی شرط لگائی ہے، اگر زندہ حالت میں الگ ہوا پھر مر گیا تو اس میں قصاص یا پھر کامل دیت واجب ہوگی، اگر والدہ مر گئی اور جنین الگ نہ ہوا تو شافعیہ کے نزدیک کوئی شیٔ واجب نہیں کیونکہ جنین کا وجود یقینی نہیں، اس پر کیا معتبر نفسِ انفصال (یعنی الگ ہونا) ہے یا حصولِ جنین کا تحقق؟ دو وجہیں ہیں اصح ثانی ہے اس کا اثر اس صورت ظاہر ہوگا اگر دو حصوں میں کاٹ دیا یا اس کا پیٹ چاک کر دیا تو جنین کا مشاہدہ کر لیا لیکن اگر مثلاً ضرب کے

بعد جنین کا سر نکلا پھر والدہ مرگئی اور وہ منفصل نہ ہوا (فتح میں اس جملہ کا تکملہ مذکور نہیں ، آگے ہے) ابن دقیق العید کہتے ہیں اس کے قائلین کو روایت کی تاویل کرنے کی ضرورت ہے اور اسے اس امر پر محمول کرنے کی کہ منفصل ہوا اگرچہ عبارت میں اس پر دال کوئی شئ نہیں! بقول ابن حجر ابو داؤد کی حدیثِ ابن عباسؓ میں ہے: (فأسقطت غلاما قد نبت شعره میتا) (یعنی ایک مردہ لڑکے کا اسقاط کیا جس کے بال اگ چکے تھے) تو یہ انفصال میں صریح ہے، اس کا مجموع زہری کی حدیث میں واقع ہوا چنانچہ عبدالرحمٰن بن خالد بن مسافر کی الطب میں گزری روایت میں تھا: (فأصاب بطنها وهی حامل فقتل ولدها فی بطنها) مالک کی اس باب کی روایت میں ہے: (فطرحت جنينها) اس سے استدلال ہوا کہ حکمِ مذکور ولدِ حرہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اسی بارے قصہِ ہذا واقع ہوا، قولہ (فی إملاص) المرأة) میں اگرچہ عموم ہے لیکن راوی نے ذکر کیا کہ وہ اس مخصوص واقعہ کا شاہد ہے، فقہاء نے اس میں تصرف کیا ہے چنانچہ شوافع نے کہا لونڈی کے جنین (کی دیت) میں اس کی والدہ کی قیمت کا عشر واجب ہوگا جیسے آزاد عورت کے جنین میں اس کی دیت کا عشر واجب ہے اور اس امر پر کہ حکمِ مذکور خاص ہے ان کے ساتھ جن کے اسلام کا حکم لگایا جائے

اس جنین کے لئے تعرض نہیں کیا جس کے تہود یا تنصر کا حکم لگایا گیا ہو، بعض فقہاء نے تبعاً محکوم باسلام جنین پر اسے قیاس کیا مگر حدیث میں یہ مذکور نہیں، اس سے ثابت ہوا کہ قتلِ مذکور عمد کے حکم میں نہ تھا، اس سے مسجع کلام کرنے کی ذم پر بھی استدلال کیا گیا محلِ کراہت (جیسا کہ مفصلا کئی مقامات پر گزرا) تب اگر بتکلف ہو اسی طرح اگر منسجم (یعنی بغیر تکلف وقصد کے مرتب کلام) تو ہو مگر حق کے ابطال یا باطل کے احقاق میں لیکن اگر منسجم کلام حق میں یا مباح میں ہو تب کراہت نہیں (جیسے تقاریر اور دعاؤں کی عبارات ہوتی ہیں) بلکہ بعض دفعہ اس ضمن کی بعض کلام تو مستحب کے درجہ میں ہوگی مثلا اس میں مخالف للطاعت کا اذعان ہو جیسے قاضی فاضل (ایک مشہور ادیب) کے بعض خطوط ورسائل کی عبارات ہیں یا معصیت سے اقلاع ہو جیسے ابن جوزی کے بعض مواعظ کی عبارت (یہ اپنے زمانہ کے بغداد کے خطیبِ اعظم تھے) اسی پر محمول کیا جائے گا جو نبی اکرم سے اور کئی دیگر سلف صالح سے منقولات ہیں! میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ نبی اکرم سے اس قسم کی عبارات سجع کے قصد وارادہ سے صادر نہیں ہوئیں بلکہ آپ کے عظمِ بلاغت کے بنظر اتفاقاً، بعد والوں سے دونوں احتمال ہیں اس میں ان کے مراتب نہایت متفاوت ہیں۔

- 26 باب جَنِينِ الْمَرْأَةِ وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى الْوَالِدِ وَعَصَبَةِ الْوَالِدِ لاَ عَلَى الْوَلَدِ

(قاتل عورت کی دیت اسکے والد اور ددھیالی اقارب کے ذمہ ہے نہ کہ اسکی اولاد کے ذمہ)

اس کے تحت دو طرق سے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نقل کی جو سابقہ باب میں مذکور گزری، اسماعیلی لکھتے ہیں اسی طرح ترجمہ کا عنوان لکھا کہ دیت ولد اور والد کے عصبہ کے ذمہ ہے جب کہ نقل کردہ روایت میں والد پر ایجابِ دیت والی کوئی بات نہیں تو اگر مراد ان کی والدہ ہے جو جانیہ ہے تو اس کے خلاف حکم ہوسکتا ہے تو جب یہ فوت ہو جائے یا زندہ رہے تو دیت اس کے عصبہ پر عائد ہے اور معتمد وہی جو ابن بطال نے کہا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ مقتول خاتون کی دیت قاتلہ کے والد اور اس کے عصبہ کے ذمہ ہے! بقول ابن حجر اس کا والد اور والد کا عصبہ خاتون کا عصبہ ہیں تو یہ باب کی اول حدیث کے لفظ کے مطابق ہے جس میں ہے کہ دیت اسکے عصبہ کے ذمہ ہے، دوسری

حدیث کے الفاظ نے بھی اسکی تبیین کی جس میں ہے کہ فیصلہ دیا کہ خاتون کی دیت اس (یعنی قاتلہ) کی عاقلہ کے ذمہ ہے، بلفظ الوالد اس کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ دینے کے لئے ذکر کیا، قولہ: (لاعلى الولد) کی بابت ابن بطال لکھتے ہیں مراد یہ کہ خاتون کی اولاد جب اس کے عصبہ میں شمار نہیں تو ان پر دیت کی ادائیگی عائد نہیں کیونکہ اس کا ذمہ عصبہ پر ہے نہ کہ ذوی الارحام پر اسی لئے والدہ کی طرف سے بھائی دیت چکانے کے سزاوار نہیں، کہتے ہیں حدیث کا مقتضایہ ہے کہ جو اس کا وارث بنتا وہ اس کی دیت کی ادائیگی کا ذمہ دار نہیں جب اس کے عصبہ میں سے نہیں، اس پر علماء کا اتفاق ہے جیسا کہ ابن منذر نے لکھا، بقول ابن حجر قبل ازیں لکھ چکا ہوں کہ اسامہ بن عمیر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فقال أبو ها إنما يعقلها بنوها فقال النبى ﷺ الدية على العصبة)۔

- 6909حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِى جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِى لِحْيَانَ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِى قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا

.أطرافه 5758، 5759، 5760، 6740، 6904، - 6910 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

- 6910حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ وَأَبِى سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ اقْتَتَلَتِ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى بِحَجَرٍ قَتَلَتْهَا وَمَا فِى بَطْنِهَا فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَضَى أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ وَلِيدَةٌ وَقَضَى دِيَةَ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا .

أطرافه 5758، 5759، 5760، 6740، 6904، 6909 (سابقہ)

- 27 باب مَنِ اسْتَعَانَ عَبْدًا أَوْ صَبِيًّا (کسی کے غلام یا بچے سے اپنا کام کرانا)

وَيُذْكَرُ أَنَّ أُمَّ سُلَيْمٍ بَعَثَتْ إِلَى مُعَلِّمِ الْكُتَّابِ ابْعَثْ إِلَىَّ غِلْمَانًا يَنْفُشُونَ صُوفًا ، وَلاَ تَبْعَثْ إِلَىَّ حُرًّا (بیان کیا جاتا ہے کہ ام سلیمؓ نے مدرسہ کے معلم کو کہلا بھیجا کہ میری طرف اون صاف کرنے کیلئے کچھ غلام لڑکے بھیج دو، آزاد مت بھیجنا)

اکثر کے ہاں نون کے ساتھ ہے، نسفی اور اسماعیلی نے (استعار) ذکر کیا، کرمانی کہتے ہیں باب ہذا کی کتاب الحدود کے ساتھ مناسبت یہ ہے اگر وہ ہلاک ہوگیا تو غلام کی قیمت ادا کرنا یا آزاد (اگر تھا تو اس) کی دیت چکانا واجب ہوگا۔ (و يذكر أن أم سلمة الخ) نسفی کے ہاں (معلم كتاب) ہے۔ (إلى حرا) جمہور کے ہاں یہی ہے ابن بطال نے (إلا) ذکر کیا اور اسی کے مطابق شرح لکھی، یہ جماعت کی روایت کے معنی کا عکس ہوگا، اس اثر کو ثوری نے اپنی جامع میں اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں عنہ عن محمد بن منکدر عن ام سلمہ نقل کیا گویا یہ ابن منکدر اور ام سلمہ کے درمیان منقطع ہے اسی لئے اس کے ساتھ جزم نہیں کیا۔

- 6911 حَدَّثَنِى عَمْرُو بْنُ زُرَارَةَ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ

قَالَ لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ أَخَذَ أَبُو طَلْحَةَ بِيَدِى فَانْطَلَقَ بِى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَنَسًا غُلَامٌ كَيِّسٌ فَلْيَخْدُمْكَ قَالَ فَخَدَمْتُهُ فِى الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ فَوَاللَّهِ مَا قَالَ لِى لِشَىْءٍ صَنَعْتُهُ لِمَ صَنَعْتَ هَذَا هَكَذَا وَلاَ لِشَىْءٍ لَمْ أَصْنَعْهُ لِمَ لَمْ تَصْنَعْ هَذَا هَكَذَا

طرفاه 2768، - 6038 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۲۷۰)

ابوطلحہ نبی اکرم سے ملتمس ہوئے کہ حضرت انس کو بطورِ خادم قبول کر لیں اور آپ نے قبول کیا، ابوطلحہ انس کی والدہ ام سلیم کے شوہر تھے انہی کی رائے سے یہ کیا تھا، کتاب الوصایا کے شروع میں اس کی تبیین کی تھی، ابن بطال کہتے ہیں ام سلمہؓ نے حر کی شرط اس لئے لگائی کیونکہ جمہور علماء کا کہنا ہے کہ جس نے نابالغ آزاد لڑکے کو یا غلام کو اس کے مالک کی اذن کے بغیر اپنے کسی کام پر لگایا پھر اس کام کے دوران ان کی جان ضائع ہوگئی تو وہ غلام کی قیمت دینے کا ضامن ہے البتہ آزاد کی دیت ہوگی جو اس کے عاقلہ کے ذمہ ہوگی، بقول ابن حجر تفرقہ کی یہ تعلیل محلِ نظر ہے، ابن تین نے ابن بطال کی یہ کلام نقل کی پھر داؤدی سے نقل کیا کہ ام سلمہ کا فعل اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ ان کی حیثیت ان کی والدہ کی سی ہے (یعنی ام المومنین) لہذا اس پر حر و عبد کے مابین کوئی فرق نہیں، ان کے غیر سے منقول ہے کہ انہوں نے اس لئے یہ شرط لگائی کہ وہ حر نہ ہو کیونکہ وہ ہمارے لئے ماں ہیں پس ہمارا مال ان کے مال کی طرح اور ہمارے عبید ان کے عبید کی طرح ہیں، جہاں تک ہماری اولاد تو ان سے اپنی خدمت لینا انہیں ناگوار لگا بقول کرمانی شائد آزاد بھیجنے سے منع کرنے سے غرض اکرامِ حر اور ایصالِ عوض تھا کیونکہ بالفرض اگر اس دوران اس کی جان کا اتلاف ہو جائے تو وہ اس کی ضامن نہ بنتیں بخلاف عبید کے کہ اس صورت میں ان کے ذمہ ضمان ہوتی، اس میں احرار اور پڑوسیوں کی اولاد کے جوازِ استخدام پر دلیل ہے ایسے کاموں میں جن میں زیادہ مشقت نہ ہو اور جن میں جانی اتلاف کا اندیشہ بھی نہ ہو جیسے حدیثِ باب میں ہے، اواخر الوصایا میں اس طرف اشارہ گزرا۔

(عن عبدالعزیز) یہ ابن صہیب ہیں، کتاب الوصایا کی اسی حدیث میں منسوباً مذکور ہیں، ام سلمہؓ کے اثر کی قصہِ انسؓ کے لئے مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں ولی کی اجازت سے استخدامِ صغیر ہے، یہ اس بابت موجود عرف پر منحصر ہے، ام سلمہؓ نے اس کے ساتھ عبید کو اس لئے خاص کیا کیونکہ (اس زمانہ کے) عرف میں چھوٹے چھوٹے کام کاج میں غلاموں کو استعمال کر لینے پر ان کے آقاؤں کی رضا حاصل تھی بخلاف احرار کے تو ان میں تصرف کر لینا عادتِ جاریہ نہ تھا جیسے غلاموں میں تصرف ہو سکتا ہے! جہاں تک قصہِ انسؓ تو وہ اپنی والدہ کی کفالت میں تھے تو ان کی مصلحت ورائے بنی کہ وہ نبی اکرم کے خادم بنیں اس لئے کہ اس میں عاجل و آجل نفع کی تحصیل تھی تو دراصل وہی انہیں اپنے شوہر کے ہمراہ آپ کی خدمت میں لے کر آئی تھیں تو کبھی ان کی اور کبھی ان کے شوہر کی طرف اِحضار کی نسبت کی گئی، یہ ہجرت کے فوری بعد کا واقعہ ہے جیسا کہ کتاب الادب کے باب (حسن الخلق) میں واضحاً گزرا، حضرت ابوطلحہؓ کا حضرت انسؓ کو خدمتِ نبوی میں پیش کرنے کا ایک قصہ اور بھی ہے یہ تب جب نبی اکرم نے خیبر کی طرف نکلنے کا ارادہ بنایا تھا، وہیں اسکی تفصیل گزری، المغازی میں گزرا کہ آپ نے حضرت ابوطلحہؓ سے فرمایا کہ کوئی لڑکا تلاش کرو جو میرے ہمراہ جائے تو انہوں نے حضرت انس کو پیش کیا، کرمانی کہتے ہیں حدیث کی ترجمہ کے لئے مناسبت یہ ہے کہ خدمت اعانت کو مستلزم ہے آخرِ حدیث میں قولہ: (فما قال

لی لشیء الخ) اثبات ونفی میں اسی صیغۂ افراد کے ساتھ ہے، یہ اثبات میں تو واضح ہے جہاں تک نفی کا تعلق ہے تو بقول ابن تین ان کی مراد یہ ہے کہ شقِ اول میں ان کے کسی فعل پر انہیں کبھی ملامت نہ کی اور یہ آپ کا تجوز اور حلم تھا، شقِ ثانی میں بھی ان سے کسی چیز کے ترک پر ملامت نہ کی اس خدشہ کے مدنظر کہ اگر کرتے تو غلطی کا ارتکاب کرتے! اسی طرف اپنے قول (ھذا ھکذا) کے ساتھ اشارہ کیا کیونکہ آپ جس طرح ان کے ناقص فعل پر ان سے درگزر کیا کرتے تھے اسی طرح ان کے عدم فعل پر بھی درگزر کرتے تھے ان سے وقوعِ خطا کے اندیشہ سے اھ، بقول ابن حجر اس توجیہہ کا تکلف مخفی نہیں اسے اسماعیلی نے ابن جریج کے حوالے سے اسماعیل بن ابراہیم المعروف بابن علیہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ولا لشیء لمِ أفعله لِمَ لَمْ تفعله) یہ اکابر کی اصاغر سے روایت میں سے ہے کہ ابن علیہ ابن جریج سے روایت میں مشہور ہیں تو یہاں ابن جریج ان کے شاگرد سے راوی ہیں۔

- 28 باب الْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَالْبِئْرُ جُبَارٌ (کان یا کنویں میں دب کر کوئی مرجائے تو اسکی دیت نہیں)

حدیث کے بعض الفاظ پر مشتمل ترجمہ قائم کیا اس کے بعد اس کا بعض مفرد کیا، الزکاۃ میں اس کے باقی الفاظ پر ترجمہ قائم کیا تھا، کتاب الشرب میں ابو صالح عن ابو ہریرہؓ سے یہ بتمامہٖ گزری ہے اس میں معدن کے ذکر سے ابتدا تھی پھر بئر کا ذکر تھا۔

- 6912حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَأَبِى سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الْعَجْمَاءُ جُرْحُهَا جُبَارٌ وَالْبِئْرُ جُبَارٌ وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَفِى الرِّكَازِ الْخُمُسُ

.أطرافه 1499، 2355، - 6913 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص:۴۲۰)

(حدثنا ابن شھاب) یہ ان روایات میں سے ہے جو لیث نے بلاواسطہ زہری سے سماع کیں وہ ان سے واسطہ کے ساتھ کثیر الروایت ہیں اور بلاواسطہ بھی۔ (وأبی سلمۃ) لیث نے دونوں کا جمع کیا اکثر نے ان کی موافقت کی ہے بعض نے ابو سلمہؓ پر اقتصار کیا، الزکاۃ میں یہ مالک عن زہری سے گزری جنہوں نے (عن سعید بن المسیب وعن أبی سلمۃ بن عبدالرحمن) ذکر کیا، اس کی بابت گمان ہوسکتا ہے کہ سعید سے مرسلا اور ابو سلمہ سے موصولا ہے اسے مسلم اور نسائی نے یونس بن یزید عن زہری عن سعید بن میسّب وعبداللہ بن عبداللہ عن ابو ہریرہؓ سے تخریج کیا، بقول دارقطنی ابن شہاب سے محفوظ سعید و ابو سلمہ سے اس کا ہونا ہے، یونس کا قول (بھی) مرفوع نہیں، بقول ابن حجر اوزاعی زہری سے (عن عبد اللہ) کہنے میں ان کے متابع ہیں لیکن انہوں نے بجائے ابو ہریرہؓ کے (عن ابن عباس) کہا یہ ان سے راوی یوسف بن خالد کا وہم ہے جیسا کہ ابن عدی نے اس پر توجہ دلائی، سفیان بن حسین نے زہری عن سعید وحدہ عن ابی ہریرہؓ سے اس کا کچھ حصہ نقل کیا ہے، بعض ضعفاء نے عبدالرزاق عن معمر عن زہری عن انسؓ سے اسکا بعض نقل کیا، اسے ابن عدی نے ذکر کیا، یہ بھی غلط ہے، مسلم نے بتمامہ یہ حدیث اسود بن علاء عن ابو سلمہ سے تخریج کی، اسے ابو ہریرہؓ سے ان مذکورین کے علاوہ بھی ایک جماعت نے نقل کیا ہے ان میں محمد بن زیاد ہیں، اگلے باب میں ان کی روایت آئے گی اور ہمام بن منبہ ہیں ان کی روایت احمد، ابو داؤد اور نسائی نے تخریج کی۔

(العجماء) اعجم کی تانیث جو بہیمہ ہے (یعنی چوپایہ) سوائے انسان کے سب حیوانات پر بھی اس کا اطلاق ہے، بعض نے کہا: (لمن لا يفصح) (یعنی جو صاف طرح سے نہیں بولتا) یہاں مراد اول ہے۔ (جبار) یعنی ہدر جس میں کوئی دیت وتاوان نہیں ہوتا، ابن وہب نے زہری سے یہی مسند کیا، مالک سے (ما لا دية فيه) منقول ہے، اسے ترمذی نے نقل کیا، اس کی اصل یہ ہے کہ عرب سیلاب کو جبار کہتے تھے یعنی (لا شيء فيه) ترمذی کہتے ہیں بعض اہلِ علم نے اس کی تفسیر میں لکھا: (العجماء الدابة المنفلتة من صاحبها) (یعنی عجماء ایسی سواری جو اپنے سوار کے کنٹرول سے باہر ہوئی) تو اس دوران جسے وہ اپنے زد میں لے اور جو نقصان پہنچائے تو مالک پر کوئی تاوان نہیں ابوداؤد اس کی تصریح کے بعد لکھتے ہیں عجماء (وہ جانور) جو منفلتة ہو اور اس کے ساتھ کوئی نہ ہو، کبھی یہ دن کو ہوگا اور رات کو نہیں! ابن ماجہ کے ہاں عبادہ بن صامت کی حدیث کے آخر میں ہے: (والعجماء البهيمة من الأنعام وغيرها الجبار هو الهدر الذى لا يغرم) یہ تفسیر یونہی مدرجاً واقع ہوئی گویا یہ موسیٰ بن عقبہ کی روایت سے ہے، ابن عربی نے ذکر کیا کہ ج ب ر کی بناء للرفع اور اہدار بابِ سلب سے ہے اور وہ کثیراً اسم فعل اور فاعل (کے بطور) آتا ہے سلبِ معنی کے لئے جیسا کہ اثباتِ معنی کے لئے بھی آتا ہے! ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں تعقب کرتے ہوئے لکھا یہ للرفع علی بابہ ہے اس لئے کہ آدمی کے اتلافات قابلِ ضمان ہیں اور متلف ادائیگیِ ضمان پر مقصور ہے اور یہ اتلاف کبھی اس امر سے مرتفع ہوسکتا ہے کہ کوئی ایک اس کے ساتھ مواخذ ہو، عجماء سے متعلق باقی تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔

(والبئر جبار) مسلم کی اسود بن علاء سے روایت میں ہے: (والبئر جرحها جبار) بئر کی یاء ساکن مہموز ہے اس کی تسہیل بھی جائز ہے، یہ مونث ہے کبھی قلیب اور طوی کے معنی میں مذکراً بھی مستعمل ہوتی ہے، جمع ابور اور آبار ہے، ابوعبید کہتے ہیں یہاں بئر سے مراد کوئی عادی قدیمی کنواں جس کے مالک کا حال معلوم نہیں، شروع سے چلا آرہا ہے تو اگر اس میں کوئی انسان یا جانور گر جائے (اور مر جائے) تو کسی کے ذمہ اس کی دیت وتاوان نہیں اسی طرح اگر کسی نے اپنی ملکیتی یا غیر آباد زمین میں کنواں کھودا بعد اس میں کوئی انسان وغیرہ گر کر تلف ہو گیا تو کوئی دیت وتاوان نہیں کیونکہ اس کی جانب سے اس کا کوئی تسبب نہیں اسی طرح اگر کسی کو اجرت پر لایا کہ اس کے لئے کنواں کھود دے تو کھدائی کے دوران وہ اس پر گر پڑا تو کوئی تاوان نہیں لیکن جس نے مسلمانوں کے راستہ میں بغیر اجازت کسی کی زمین میں کنواں کھودوایا تو کوئی انسان تلف ہو گیا تو اس کی دیت کھودنے والے کی عاقلہ پر اور اس کے مال سے کفارہ ہوگا، اگر کوئی غیرِ آدمی تلف ہوا تو حافر کے مال سے اسکی ضمان واجب ہے، بئر کے ساتھ اس تفصیلِ مذکور پر ہر گڑھا ملتحق ہے، (بجرحها) جیم کی زبر کے ساتھ، کوئی اور حرکت درست نہیں جیسا کہ النہایہ میں زہری سے منقول ہے، وہ جس میں گرنے سے کوئی زخم لگ جائے، صرف زخم ہی مخصوص نہیں بلکہ سبھی اتلافات اسکے ساتھ ملحق ہیں، عیاض اور ایک جماعت کا کہنا ہے کہ جرح کے ساتھ اسلئے تعبیر کیا کہ یہی اغلب واکثر ہے یا بطورِ مثال اس کا ذکر کر کے اس کے ماسوا پر توجہ دلائی، تمام قسم کے نقصانات میں ایک جیسا ہی حکم ہے چاہے جانی ہوں یا مالی، اکثر کی روایت بعض آراء پر اسے متناول ہے لیکن راجح وہ جو اس تقدیر کا محتاج ہو جس میں عموم نہیں، ابن بطال کہتے ہیں حنفیہ نے اس میں مخالفت کی تو حافرِ بئر کے ذمہ تاوان عائد کیا جانور پر سوار پر اسے قیاس کرتے ہوئے لیکن نص کی موجودی میں کوئی قیاس نہیں، ابن عربی کہتے ہیں مشہور روایات تلفظ بالبئر پر متفق ہیں ایک شاذ روایت میں (النار جبار) ہے، ان کے نزدیک اس کا معنی یہ ہے کہ کسی نے جائز طور پر آگ جلائی جو پھیل گئی اور کسی چیز کو تلف کر دیا تو اس کے ذمہ کوئی ضمان نہیں، کہتے ہیں بعض نے کہا کچھ

رواۃ نے اس کی تصحیف کر دی کیونکہ اہلِ یمن نار کو الف کی بجائے یاء کے ساتھ لکھتے ہیں تو بعض نے اسے بئر خیال کر لیا اور اسی طرح روایت کر لیا، بقول ابن حجر ابن عبدالبر وغیرہ نے یہ تاویل نقل کی ہے

یحی بن معین سے انہوں نے جزم کیا کہ معمر نے یہ تصحیف کی تھی جب ہمام عن ابو ہریرہؓ سے اسے روایت کیا بقول ابن عبد البر ابن معین نے اپنی اس بات کی کوئی دلیل ذکر نہیں کی لیکن اس طرح ثقات کی روایات کو رد نہیں کیا جا سکتا، اس کی تائید ابن معین کے اس قول سے ہوتی ہے کہ اصحابِ ابو ہریرہؓ کے حفاظ کا بجائے نار کے ذکرِ بئر پر اتفاق ہے! مسلم نے ذکر کیا کہ محدث کی حدیث میں (موجود) منکر کی علامت یہ ہے کہ وہ کثرتِ حدیث واصحاب کے ساتھ متصف مشہور راوی سے وہ کچھ بیان کرے جو ان مشائخ کے ہاں نہیں، اور یہ اسی قبیل سے ہے، اس کے لئے یہ امر بھی مؤید ہے کہ احمد کی حدیثِ جابرؓ میں ہے: (والجُبُّ جبار) جُبّ کنویں کو کہتے ہیں، حفاظ کا سفیان بن حسین کی تغلیط پر اتفاق ہے جنہوں نے زہری سے اس حدیث میں: (الرِجل جبار) نقل کیا ہے، زہری مکثرِ حدیث و اصحاب ہیں تو سفیان اس لفظ کے نقل میں ان سے منفرد ہیں لہذا یہ منکر ہے (کیونکہ باوجود ان کے کثیر تلامذہ کے کسی اور نے یہ لفظ نقل نہیں کیا) شافعی کہتے ہیں یہ صحیح نہیں، دار قطنی لکھتے ہیں اسے ابو ہریرہؓ سے سعید بن میسّب، ابو سلمہ، عبید اللہ بن عبداللہ، اعرج، ابو صالح، محمد بن زیاد اور محمد بن سیرین نے روایت کیا اور یہ لفظ ذکر نہیں کیا، اسی طرح ہی دیگر سب اصحابِ زہری نے روایت کیا، یہی معروف ہے ہاں وہ حکم جو ابن عربی نے نقل کیا، صحیح ہے اور ممکن ہے کہ من حیث المعنی عجماء کے ساتھ الحاق سے اسے تلقی کیا جا سکے، ہر جماد اسی کے ساتھ ملتحق ہے تو اگر مثلا کوئی شخص گر پڑا اور اس کا سر ایک دیوار سے جا ٹکرایا جس سے اس کی موت واقع ہوگئی تو دیوار کے مالک پر کچھ عائد نہ ہوگا۔

(المعدن جبار) مسلم کی اسود بن علاء سے راویت میں ہے: (و المعدن جرحها جبار) معدن بارے وہی حکم جو بئر کی نسبت ذکر ہوا البتہ بئر مونث جب کہ معدن مذکر ہے گویا اسے مواخات کے لئے یا ارضِ معدن کو پیش نظر رکھتے ہوئے مونث ذکر کیا تو اگر اپنی ملکیتی زمین میں یا موات (یعنی غیر آباد زمین جو کسی کی مِلک میں نہیں) میں کان کھودی جس میں کوئی شخص گر کر مر گیا تو اس کا خون ہدر ہے اسی طرح اگر کان کی کھدائی کے لئے کوئی مزدور اجرت پر لیا اور وہ اس کے نیچے دب کر مر گیا تو اسکا خون بھی ہدر ہے اسی طرح اگر کسی کو مزدوری پر رکھا جو کنویں پر کام کرے تو وہ اس پر گر گیا جس سے اس کی موت واقع ہوگئی تو بھی وہ ہدر ہے کنویں اور کان کے ساتھ اس ضمن میں ہر کام پر رکھا ہوا مزدور ملتحق ہے مثلا کھجوریں اتارنے کے لئے کسی کو اجرت پر مقرر کیا اور وہ درخت پر چڑھتے ہوئے مر گیا۔ (وفی الرکاز الخ) اس کی شرحِ مفصل کتاب الزکاۃ میں گزری۔

- 29 باب الْعَجْمَاءُ جُبَارٌ (چوپایوں کے نقصان کرنے پر بھی کوئی تاوان و دیت نہیں)

وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ كَانُوا لَا يُضَمِّنُونَ مِنَ النَّفْحَةِ وَيُضَمِّنُونَ مِنْ رَدِّ الْعِنَانِ . وَقَالَ حَمَّادٌ لَا تُضْمَنُ النَّفْحَةُ إِلَّا أَنْ يَنْخُسَ إِنْسَانٌ الدَّابَّةَ وَقَالَ شُرَيْحٌ لَا تُضْمَنُ مَا عَاقَبَتْ أَنْ يَضْرِبَهَا فَتَضْرِبَ بِرِجْلِهَا وَقَالَ الْحَكَمُ وَحَمَّادٌ إِذَا سَاقَ الْمُكَارِى حِمَارًا عَلَيْهِ امْرَأَةٌ فَتَخِرُّ لَا شَىْءَ عَلَيْهِ وَقَالَ الشَّعْبِىُّ إِذَا سَاقَ دَابَّةً فَأَتْعَبَهَا فَهُوَ ضَامِنٌ لِمَا أَصَابَتْ ، وَإِنْ كَانَ خَلْفَهَا مُتَرَسِّلًا لَمْ يَضْمَنْ (ابن سیرین کہتے ہیں سلف جانور کے لات مار دینے کا تاوان نہ دلواتے تھے لیکن چابک لگاتے ہوئے کوئی زد میں آ کر زخمی ہو جاتا تو اسکا تاوان دلواتے تھے، حماد کا قول ہے دولتی

مارنے پہ کوئی تاوان نہیں لیکن اگر کسی نے جانور کو اکسایا تھا تب اس شخص پہ تاوان لاگو ہوگا، شریح نے کہا اگر اس نے جانور کو مارا اور اس نے جوابا دولتی جھاڑ دی تو اس میں کوئی تاوان نہیں، حکم اور حماد نے کہا اگر کوئی مزدور کسی گدھے کو ہانک رہا تھا جس پہ عورت سوار تھی اور وہ گر پڑی تو اس کے ذمہ کوئی تاوان نہیں، شعبی نے کہا اگر سواری کو اتنا بھگایا کہ اسے تھکا دیا تو اگر اس کی وجہ سے کوئی زد میں آ گیا تو اسکے ذمہ تاوان ہے لیکن اگر آرام سے ہانک رہا تھا [اور کوئی زد میں آ گیا] تب کوئی شئ نہیں)

اس کے لئے علیحدہ سے ترجمہ قائم کیا کیونکہ اس میں بَر ومعدن سے زائد تفاریع ہیں، اس طرف اشارہ گزرا۔ (وقال ابن سیرین الخ) نفحہ سے مراد ضربة بالرجل (یعنی دولتی مارنا) کہا جاتا ہے: (نفخت الدابة) اور (نفح بالمال) رمیٰ به (یعنی پھینک دیا) اسی طرح: (نفح عن فلان ونافحَ) ای (دفع و دافع) (یعنی ٹکر ماری)۔ (من رد العنان) یعنی جانور پر اگر کوئی سوار ہے اس نے چابک چلا کر اسے چلایا تو اس کے پاؤں تلے کوئی آ گیا تو اسے ہرجانہ دینا پڑے گا ہاں اگر اس کے سوار کا کوئی عمل دخل نہ ہو اور اس کے پاؤں سے کسی کا نقصان ہو گیا تب اس پر ضمان نہیں، اس اثر کو سعید بن منصور نے ہشیم حدثنا ابن عون عن محمد بن سیرین سے موصول کیا، یہ سند صحیح ہے اسے ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق سے بھی ابن سیرین سے اس کا نحو نقل کیا۔ (إنسان الدابة) یہ اس امر سے اعم ہے کہ وہ اس کا مالک ہو یا اجنبی، اس اثر کا بعض حصہ ابن ابوشیبہ نے شعبہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حکم سے اپنے جانور پر سوار کسی آدمی کی بابت پوچھا جس کے پاؤں نے کسی کو زک پہنچائی تو کہا وہ تاوان دے گا، حماد کے بقول نہیں دے گا۔(وقال شریح) ابن حارث، مشہور قاضی۔ (أن یضربها الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے ابن سیرین عن شریح سے نقل کیا کہتے ہیں سائق (یعنی ہانکنے والا، معاصر عربی میں یہ ڈرائیور کیلئے مستعمل ہے) اور سوار ضامن بنیں گے لیکن اگر جانور نے پچھلی جانب سے کسی کو نقصان دیا تب کوئی ضمان نہیں، کہتے ہیں میں نے پوچھا: (ما عاقبت ؟) کہا اپنے پاؤں سے کسی کو مارے، اسے سعید بن منصور نے بھی اسی طریق سے نقل کیا اور یہ زیادت کی: (أو رأسها إلا أن یضربها رجل فتعاقبه فلا ضمان)۔

(وقال الحکم) یعنی ابن عتیبہ، فقہائے کوفہ میں سے ہیں، حماد سے مراد ابن ابی سلیمان ہیں جو بھی یکے از فقہائے کوفہ تھے۔(المکاری) راء کی زیر کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے۔ (وقال الشعبی الخ) اسے سعید بن منصور اور ابن ابوشیبہ نے اسماعیل بن سالم عن شعبی سے موصول کیا، ابن بطال لکھتے ہیں حنفیہ نے سواری کے ہاتھوں سے کسی کو نقصان پہنچنے اور پاؤں سے کسی کو نقصان پہنچنے کے مابین فرق کیا ہے چنانچہ کہتے ہیں اگر اس کے پاؤں اور دُم کے ساتھ مرا چاہے کسی سبب ہو (یعنی سوار اوپر موجود ہو اور اس نے دوڑائی تو پاؤں یا دم کی زد میں کوئی آ گیا) لیکن اگر اس کے ہاتھوں یا منہ کی زد میں کوئی آیا تو تاوان ہے تو بخاری نے ان ائمہِ کوفہ سے منقولات کے ساتھ ان کا رد کیا ہے، طحاوی نے ان کے لئے یہ احتجاج کیا کہ پاؤں اور دُم سے تحفظ ممکن نہیں بخلاف ہاتھ اور منہ کے! سفیان بن حسین کی روایت کے الفاظ (الرِّجل جبار) کے ساتھ بھی احتجاج کیا حالانکہ حفاظ نے سفیان کی (یہ لفظ نقل کرنے پر) تغلیط کی ہے اگر صحیح ہے تو ہاتھ بھی جبار ہونا چاہئے پاؤں پر قیاس کرتے ہوئے، دونوں میں ہر ایک مقید ہے اس امر کے ساتھ کہ اس کے مالک کیلئے اس میں کوئی عمل و دخل نہیں ہے، محتمل ہے کہ کہا جائے کہ حدیث (الرجل جبار) حدیث (العجماء جبار) کا اختصار ہے کیونکہ یہ (یعنی رِجل) عجماء کے اعضاء میں سے ایک عضو ہے، وہ چونکہ مفہوم کے ساتھ تخصیصِ عموم کے قائل نہیں لہذا ان کے لئے اس

میں کوئی حجت نہیں، حدیثِ باب میں زیادت (والرجل جبار) واقع ہے، اسے دار قطنی نے آدم عن شعبہ سے نقل کیا اور کہا اس زیادت کے ساتھ آدم شعبہ سے متفرد ہیں اور یہ وہم ہے، حنفیہ کے ہاں اس کے برخلاف ہے تو ان کے اکثر نے کہا سوار اور ہانکنے/چلانے والا پاؤں اور دم (کی زد میں کسی کے آ جانے کی صورت) میں ضامن نہیں الا یہ کہ اس نے راستہ کے بیچوں بیچ سواری روک لی ہو، جہاں تک سائق ہے تو کہا گیا وہ ضامن ہے اس نقصان کا جو اس کے ہاتھ یا پاؤں سے ہوا کیونکہ نفحہ (یعنی آگے سے ٹکر وغیرہ مارنا) تو اس کی نظر کے سامنے تھا اور اس سے بچانا ممکن تھا، ان کے ہاں راجح یہ ہے کہ نفحہ میں ضمان نہیں چاہے اسے دیکھتا ہو کیونکہ اس کے پاؤں میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے لئے مانع ہو تو اس سے تحرز ممکن نہ تھا بخلاف منہ کے کہ اس نے لگام ڈال رکھی تھی جو اسکے لئے مانع تھی، حنابلہ نے بھی یہی کہا۔

- 6913حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْعَجْمَاءُ عَقْلُهَا جُبَارٌ وَالْبِئْرُ جُبَارٌ وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ

أطرافه 1499، 2355، - 6912 (سابقہ)

شیخ بخاری ابن ابراہیم ہیں، محمد بن زیاد سے مراد جمحی ہیں سند کے سب راوی بصری ہیں۔ (عن أبي هريرة) اسماعیلی کی علی بن جعد عن شعبہ عن محمد بن زیاد سے روایت میں: (سمعت أبا هريرة) ذکر کیا۔ (العجماء عقلها جبار)حامد بلخی کی ابوزید عن شعبہ سے روایت میں ہے: (جرح العجماء جبار) اسے اسماعیلی نے تخریج کیا، مسلم کی اسود بن علاء سے روایت میں ہے: (العجماء جرحها جبار) یہی کثیر بن عبداللہ مزنی کی ابن ماجہ کے ہاں روایت میں ہے، ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں ذکرِ جرح قید نہیں بلکہ اس سے مراد یہ کہ کسی بھی طرح سے کوئی نقصان ہو جائے زخم لگے یا کچھ اور، عقل سے مراد دیت ہے اس اطلاق سے ان حضرات نے استدلال کیا جو کہتے ہیں چوپائے سے پہنچے نقصان میں دیت نہیں چاہے اکیلا ہو یا کوئی اسکے ہمراہ ہو سوار ہو یا اس کا سائق یا اسکا قائد، یہ ظاہریہ کا قول ہے انہوں نے استثناء کیا اس فعل کا جو اس کی طرف منسوب ہو بایں طور کہ اس نے اس پر اکسایا ہو یعنی جانور کے ذریعے عمداً نقصان پہنچایا مثلاً لگام اس طرح سے کھینچی کہ وہ کنٹرول سے باہر ہوا اور اسکی زد میں کوئی آ گیا لیکن جس میں اس کا کوئی عمل و دخل نہیں اس میں اس پر کوئی تاوان و دیت نہیں، شافعیہ کا موقف ہے کہ اگر جانور کے ہمراہ کوئی انسان تھا تب اس پر تاوان ہے اگر اس سے کسی قسم کا نقصان ہو گیا چاہے وہ سائق ہو یا قائد یا سوار پھر چاہے وہ مالک ہو یا مزدور یا اجرت یا کرایہ پر لینے والا یا غاصب اور چاہے جانور کے ہاتھوں سے نقصان پہنچایا پاؤں سے یا دم سے یا سر سے، رات کو پہنچایا یا دن کو! اس میں حجت یہ ہے کہ اتلاف کے ضمن میں عمد وغیرِ عمد کا کوئی فرق نہیں تو جو جانور پر مقرر ہے یہ اس کے ہاتھ میں بمنزلہِ آلہ کے ہے تو اس کا ہر فعل اسی کی طرف منسوب ہو گا چاہے اس نے اس پر اکسایا ہو یا نہیں اور چاہے اس کے علم میں ہو یا نہیں

مالک سے بھی اسی طرح منقول ہے الا یہ کہ اس کے فعل کے بغیر (یعنی خود ہی) جانور نے نقصان پہنچایا ہو، اسے ابن عبد البر نے جمہور سے نقل کیا، احمد اور بزار کی حدیثِ جابرؓ میں یہ الفاظ ہیں: (السائمة جبار) اس میں اشعار ہے کہ عجماء سے مراد جو چارہ چرتا ہے نہ کہ ہر جانور لیکن سائمہ سے یہاں مراد وہ جس کے ہمراہ کوئی نہ تھا کیونکہ سائمہ کا غالب استعمال اسی صورت ہے اس سے وہ

جانور جنہیں گھریلو چارہ نہیں دیا جاتا (یعنی جنگلی) مراد نہیں جو الزکاۃ میں تھا کہ یہ یہاں مقصود نہیں، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ کاشت وغیرہ کیلئے رکھے گئے جانوروں کے اتلاف میں فرق نہیں رات ہو یا دن، یہ حنفیہ اور ظاہریہ کا قول ہے، جمہور کہتے ہیں اگر دن کے وقت کوئی ایسا اتلاف ہوا تب تاوان نہیں جہاں تک رات کا معاملہ ہے تو مالک کو چاہیئے تھا کہ ان کی حفاظت کرتا اگر یہ اتلاف اس کی کوتاہی سے ہوا تب نقصان کی تلافی اسکے ذمہ ہے، اس تخصیص کی دلیل جو شافعی، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے اوزاعی عن زہری عن حرام بن مخیصہ انصاری عن براء بن عازب سے روایت کیا، اسے نسائی اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن عیسی عن زہری الخ اور نسائی نے محمد بن میسرہ اور اسماعیل بن امیہ عن زہری الخ سے بھی تخریج کیا، براء کہتے ہیں ان کی ایک ضاریہ (یعنی لڑنے بھڑنے والی) اونٹنی تھی جو ایک باغ میں داخل ہوئی اور اس میں خرابی کی تو نبی اکرم نے فیصلہ دیا کہ دن کے اوقات میں باغ کی نگہ بانی وحفاظت مالکوں کے ذمہ ہے اور رات کے وقت مویشیوں کی حفاظت ان کے مالکوں کی ذمہ داری ہے تو اگر رات کو ان مویشیوں سے کوئی نقصان ہوا تو اسکا تاوان ان کے مالکوں پر عائد ہے، ابن ماجہ نے لیث عن زہری عن ابن محیصہ سے نقل کیا کہ حضرت براءؓ کی ایک اونٹنی تھی تو یہی بیان کیا البتہ حرام کا نام ذکر نہیں کیا

ابو داؤد نے معمر عن زہری سے اسے روایت کرتے ہوئے ایک مزید واسطہ کا اضافہ کیا چنانچہ کہا: (عن حرام بن محيصة عن أبيه) اسی طرح ہی مالک اور شافعی نے ان سے عن زہری (عن حرام بن سعيد بن محيصة عن أبيه) نقل کیا، مزنی کی المختصر میں اسے شافعی نے عنہ عن سفیان عن زہری سے نقل کیا تو حرام کے ساتھ سعید بن میسّب کا حوالہ مزاد کیا جو کہتے ہیں: (إن ناقةً للبراء) اس میں ایک اختلاف اور بھی ہے اسے بیہقی نے ابن جریج عن زہری کے حوالے سے (عن أبي أمامة بن سهل) نقل کیا تو اس لحاظ سے زہری پر اس میں کئی طرح کا اختلاف ہے ان میں سے مسند حرام عن براءؓ کا طریق ہے، حرام کے بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا ابن محیصہ ہیں یا ابن سعد بن محیصہ؟ بقول ابن حزم اس کے باوصف یہ مجہول ہیں سوائے زہری کے کسی کی ان سے روایت نہیں اور انہوں نے بھی انہیں ثقہ قرار نہیں دیا

بقول ابن حجر ابن سعد اور ابن حبان نے انہیں ثقہ شمار کیا لیکن کہا ہے کہ حضرت براءؓ سے ان کا سماع نہیں، اس پر محتمل ہے کہ جنہوں نے (عن البراء) ذکر کیا ان کی مراد (عن قصة ناقة البراء) ہو، اس سے سب روایات باہم مجتمع ہو جائیں گی، ممتنع نہیں کہ زہری کے اس میں تین مشائخ ہوں، ابن عبد البر کے بقول یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن مشہور ہے ثقات نے اس کی تحدیث کی اور فقہائے حجاز نے اسے تلقی بقبول کیا ہے! جہاں تک طحاوی کا اشارہ کہ یہ حدیثِ باب کے ساتھ منسوخ ہے تو اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا ہے کہ نسخ احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا جبکہ تاریخ مجہول ہو، اس سے اقوی امام شافعی کا یہ قول کہ ہم نے حدیثِ براءؓ کا اخذ اس کے ثبوت اور اس کے رجال کے معروف ہونے کی وجہ سے کیا، حدیث (العجماء جبار) اسکے مخالف نہیں کیونکہ وہ عام مراد بہ الخاص کی قبیل سے ہے تو جب کہا (العجماء جبار) اور عجماء کے خراب کر دینے کی شکل میں فی حالٍ دون حالٍ (یعنی تمام احوال میں نہیں) کوئی تاوان عائد کرنے کا فیصلہ دیا تو اس سے دلالت ملی کہ عجماء سے جو زخم وغیرہ پہنچے وہ ایک حال میں جبار اور ایک حال میں غیر جبار ہیں، پھر حنفیہ کا رد کیا کہ وہ سوار پر تاوان عائد کرنے کے ضمن میں حدیث (الرجل جبار) سے تمسک کرتے ہوئے اس کے راوی کے ضعف کے باوجود جیسا کہ گزرا اس کے عموم کے ساتھ اخذ میں مستمر نہیں رہے، ان کے بعض نے شوافع کا ان کے اس قول کا تعقب یہ کہہ کر کیا کہ

اگر کچھ لوگوں کا معمول ہو کہ وہ رات کے وقت اپنے مویشی کھلے چھوڑتے ہیں اور دن کے وقت باندھتے رکھتے ہیں تو اصح قول کے مطابق حکم منعکس ہو جائے گا، انہوں نے جواب دیا کہ اس ضمن میں اتباعِ معنی کیا ہے، اس کی نظیر بیوی کیلئے واجب تقسیم (یعنی وقت دینا) کی ہے اگر اس کا شوہر رات کو کسبِ معاش کرتا اور دن کو گھر میں رہتا ہے تو اس کے حق میں حکم منعکس ہو جائے گا حالانکہ تقسیمِ اوقات کے ضمن میں عماد رات ہے ہاں اگر بعض بلاد میں عرف و عادت کا اضطراب ہے بایں طور کہ بعض لوگ رات اور بعض دن کو مال مویشی چھوڑتے ہیں تو بظاہر حدیث کے مدلول کے موافق فیصلہ ہوگا۔

- 30 باب إِثْمِ مَنْ قَتَلَ ذِمِّيًّا بِغَيْرِ جُرْمٍ (ناحق ذمی کو قتل کرنے والے کا اثم)

(بغير جرم) جیم کی پیش اور رائے ساکن کے ساتھ، کتاب الجزیہ میں اس قید کی حکمت ذکر کی تھی کہ اگرچہ روایت میں یہ مذکور نہیں لیکن شرع کے قاعدہ سے یہ معروف ہے، اسماعیلی کی ابو معاویہ عن حسن بن عمرو سے روایت میں نصاً بھی یہ وارد ہے (حق) کے لفظ کے ساتھ، بیہقی کی صفوان بن سلیم سے تیس ابنائے صحابہؓ کے حوالے سے ان کے آباء عن رسول اللہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (من قتل معاهدا له ذمة الله ورسوله) ابوداود اور نسائی کی ابوبکرہ سے روایت میں ہے: (من قتل معاهدا فی غير كنهه) ذمی ذمہ کی طرف منسوب ہے جو عہد کو کہتے ہیں (یعنی اہلِ معاہدہ) اسی سے یہ حدیث ہے: (ذمة المسلمين واحدة)۔

- 6914حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ حَدَّثَنَا مُجَاهِدٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا مُعَاهَدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا يُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا

طرفه - 3166 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۶۵۹)

عبدالواحد سے ابن زیاد اور حسن سے ابن عمرو فُقیمی مراد ہیں کتاب الجزیہ میں ان کا تذکرہ گزرا ہے۔ (مجاهد عن عبد الله بن عمرو) سب طرق میں یہاں عنعنہ ہے، مروان بن معاویہ کی حسن بن عمرو عن مجاہد سے روایت میں ان کے اور ابن عمرو کے درمیان جنادہ بن ابوامیہ کا واسطہ موجود ہے، اسے نسائی اور ابن ابو عاصم نے ان کے طریق سے تخریج کیا، ابوبکر برزنجی نے اپنی کتاب میں بیانِ مرسل میں لکھا کہ مجاہد کا ابن عمرو سے سماع ثابت نہیں ہے۔ (من قتل نفسا معاهدا) ترجمہ میں ذمی کا لفظ ذکر کیا جبکہ حدیث میں معاہد ہے، الجزیہ میں (من قتل معاهدا) کے الفاظ سے ترجمہ باندھا تھا جیسے ظاہرِ روایت ہے، مراد جس کیلئے مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ ہو، برابر ہے یہ عقدِ جزیہ کے ساتھ ہو یا سلطان کی طرف سے صلح کا نفاذ ہوا ہو یا کسی مسلمان کی طرف سے دی گئی امان ہو، گویا ترجمہِ ہذا کے ساتھ مروان بن معاویہ کی مذکورہ روایت کی طرف اشارہ کیا جس کے الفاظ ہیں: (من قتل نفسا معاهدا له ذمة الله وذمة رسوله) الجزیہ میں جنادہ کے اسقاط پر عبدالواحد کے متابعین کا ذکر کیا تھا اور نقل کیا تھا کہ دارقطنی نے مروان کی روایت کو راجح قرار دیا ہے کیونکہ اس میں زیادت ہے اور بیان کیا تھا کہ مجاہد مدلس نہیں اور ابن عمرو سے ان کا سماع ثابت ہے لہذا عبد الواحد کی روایت راجح ہے کیونکہ اس کے متابع موجود ہیں، (لم یرح) کی الجزیہ میں تشریح گزری اور اس نفی سے مراد۔ اگرچہ یہ عام

ہے۔ کسی خاص زمانہ کے ساتھ تخصیص ہے کیونکہ نقلی اور عقلی ادلہ متعاضد ہیں کہ جو حالتِ اسلام میں مرا چاہے اہلِ کبائر میں سے تھا تو وہ حکم کے لحاظ سے مسلمان اور جہنم میں غیر مخلَد ہے اور آخر کار جنت کا حقدار بنے گا اگرچہ اس سے قبل معذب ہو۔ (ليوجد) کشمیہنی کے ہاں لام کے حذف کے ساتھ ہے۔

(أربعين عاما) سب کے ہاں یہی واقع ہے، عمرو بن عبد الغفار نے حسن بن عمرو سے اسماعیلی کے ہاں روایت میں ستر سال ذکر کئے اس کا مثل ترمذی کی محمد بن عجلان عن ابیہ عن ابو ہریرہؓ سے روایت جس کے الفاظ ہیں: (وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفا) صفوان بن سلیم کی مشار الیہ روایت بھی اس کا مثل ہے، اس کا نحو احمد کی ہلال بن یساف عن رجل عن النبی ﷺ سے روایت جس میں ہے: (سيكون قوم لهم عهد فمن قتل منهم رجلا لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها لَيُوجَدُ مِن مَسِيرة سبعين عاما) طبرانی کی اوسط میں محمد بن سیرین عن ابو ہریرہؓ سے روایت کے الفاظ ہیں: (من مسيرة مائة عام) طبرانی کی ابو بکرہ سے روایت میں ہے: (خمسمائة عام) موطا کی ایک اور حدیث میں ہے: (ريحها يوجد من مسيرة خمسمائة عام) اسے طبرانی نے معجم صغیر میں ابو ہریرہؓ سے نقل کیا صاحب الفردوس کی ذکر کردہ حدیثِ جابرؓ میں ہے کہ جنت کی خوشبو ہزار سال کی مسافت سے پائی جاتی ہے، یہ شدید اختلافِ الفاظ ہے

ابن بطال نے اس پر کلام کرتے ہوئے لکھا چالیس اشد ہے تو جو اسے پہنچا اس کا عمل و یقین اور ندامت زیادہ ہوئی تو گویا اس نے جنت کی خوشبو پالی جو طاعت پر اسے آمادہ کرے گی، کہتے ہیں ستر کا عدد آخرِ معترک (یعنی ہوش قائم رہنے کی آخری حد) ہے اس کے پاس ندامت آن گھیرتی ہے اور موت کے اچانک چھاپ لینے کا خدشہ ہوتا ہے تو اللہ کی توفیق کے ساتھ طاعت مزداد ہوتی ہے تو اس مدتِ مذکورہ سے وہ خوشبو پالے گا، پانچ سو کے عدد بارے انہوں نے پر تکلف کلام کی جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ہر دو انبیاء کے مابین کی مدتِ فترۃ ہے تو جو اس کے آخر میں آیا اور نبیوں پر ایمان لایا وہ اپنے غیر سے افضل ہے تو وہ جنت کی خوشبو پائے گا، کرمانی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ عدد بطور خاص مقصود نہ ہو بلکہ مقصود مبالغہ فی التکثیر ہے اسی لئے چالیس اور ستر خاص کئے کیونکہ چالیس عدد کی تمام انواع پر مشتمل ہے کہ اس میں آحاد ہیں اس کے آحاد دس اور (مائة) عشرات اور (ألف) مئات ہیں اور سات عددِ کامل کے اوپر ایک عدد ہے اور وہ چھ ہیں کہ اس کے اجزاء اس کے بقدر ہیں اور یہ نصف، ثلث اور سدس ہیں بغیر کمی و بیشی کے! جہاں تک پانچ سو برس کا تعلق ہے تو یہ آسمان اور زمین کی درمیانی مدت ہے، بقول ابن حجر میرے لئے تطبیق کے ضمن میں ظاہر یہ ہے کہ کہا جائے چالیس وہ اقلِ زمن ہے جہاں سے میدانِ حشر میں جنت کی خوشبو محسوس ہوگی، ستر اس سے اوپر ہے یا اس کا ذکر برائے مبالغہ ہوا اور پانچ سو برس پھر ہزار اس سے اکثر ہیں، یہ اشخاص و اعمال کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف ہے تو جس نے اس کی خوشبو بُعدی مسافت سے پالی وہ قریبی مسافت والے سے افضل ہے اسی طرف ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اشارہ کیا اور لکھا ان روایات کے مابین تطبیق یہ ہے کہ یہ منازل و درجات کے تفاوت میں اختلافِ اشخاص کے اعتبار سے مختلف ہے پھر میں نے اس کا نحو ابن عربی کی کلام میں دیکھا جو لکھتے ہیں جنت کی خوشبو طبیعت اور عادت کے مدرَک نہیں اس کا ادراک اللہ کے پیدا کردہ (خاص) ادراک کے ساتھ ہوگا تو کبھی ان حضرات کو جنہیں اللہ چاہے گا اس کا ادراک ستر سال اور کبھی پانچ سو سال کی مسافت پہ ہوگا، ابن بطال نے نقل کیا کہ مہلب نے اس حدیث کے ساتھ اس

امر پر احتجاج کیا ہے کہ مسلمان اگر ذمی یا معاہد کو قتل کرے تو اس کے قصاص میں اسے قتل نہ کیا جائے گا کیونکہ اس کے معاملہ میں صرف اخروی وعید پر اقتصار کیا ہے کوئی دنیوی سزا وغیرہ ذکر نہیں کی، اس بارے آمدہ باب میں بحث آرہی ہے۔

- 31 باب لَا يُقْتَلُ الْمُسْلِمُ بِالْكَافِرِ (کافر کے بدلے مسلمان قتل نہ کیا جائے گا)

سابقہ ترجمہ کے بعد یہ ترجمہ قائم کیا یہ اشارہ دینے کے لئے کہ قتلِ ذمی پر شدید وعید کا ورود مسلمان سے قصاص لئے جانے کو مستلزم نہیں جب اس کا قتلِ عمد کرے اور یہ اشارہ دینے کے لئے کہ اگر مسلمان کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جاتا تو اس کا معنی یہ نہیں کہ وہ ہر کافر کو قتل کر دے بلکہ بغیر استحقاق ذمی یا معاہد کا قتل اس پر حرام ہے۔

- 6915حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ أَنَّ عَامِرًا حَدَّثَهُمْ عَنْ أَبِى جُحَيْفَةَ قَالَ قُلْتُ لِعَلِيٍّ وَحَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ يُحَدِّثُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جُحَيْفَةَ قَالَ سَأَلْتُ عَلِيًّا هَلْ عِنْدَكُمْ شَىْءٌ مِمَّا لَيْسَ فِى الْقُرْآنِ وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ مَرَّةً مَا لَيْسَ عِنْدَ النَّاسِ فَقَالَ وَالَّذِى فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِى الْقُرْآنِ إِلَّا فَهْمًا يُعْطَى رَجُلٌ فِى كِتَابِهِ وَمَا فِى الصَّحِيفَةِ قُلْتُ وَمَا فِى الصَّحِيفَةِ قَالَ الْعَقْلُ وَفِكَاكُ الْأَسِيرِ وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ

.أطرافه 111، 1870، 3047، 3172، 3179، 6755، 6903، - 7300 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

بعض نسخوں میں صرف صدقہ کی سند مذکور ہے، احمد کا طریق الجزیہ میں بھی گزرا۔ (سألت عليا) کتاب العلم میں اس سوال کا سبب بھی مذکور گزرا، یہ سیاق العلم کے سیاق سے اخصر ہے جہاں ایک اور طریق کے ساتھ مطرف سے منقول گزرا، احمد نے سفیان بن عیینہ سے اسی سند کے ساتھ یہ الفاظ نقل کئے: (هل عند كم شيء عن رسول الله ﷺ غير القرآن ؟) انہوں نے بغیر تردد کے جواب دیا اور کہا: (لا والذى فَلَقَ الحَبَّةَ وبرَأَ النسمة إلا فَهْمٌ يُؤتِيه اللهُ رجلا عن القرآن وما في هذه الصحيفة) وہیں حدیث کی مفصل شرح اور حضرت علیؓ سے اس کے ناقلین کے اختلافِ الفاظ کا حال گزرا، جہاں تک کافر کے قتل کے قصاص میں مسلمان کو قتل نہ کرنے کا مسئلہ تو جمہور نے یہی اختیار کیا البتہ مالک کے قاطعِ طریق اور جو اسکے مفہوم میں ہے، کی بابت قول ہے کہ اگر غیلۃً قتل کرے تو قصاص میں اسے بھی قتل کر دیا جائے اگرچہ مقتول ذمی ہو، سے کافر کے بدلہ قتلِ مسلم کی ممانعت کی اس صورت کا استثناء لازم آتا ہے، یہ حقیقت میں مستثنیٰ نہیں کیونکہ اس میں ایک اور سبب بھی ہے یعنی فساد فی الارض! حنفیہ نے مخالفت کی اور کہا مسلمان ذمی کے قصاص میں قتل کیا جائے گا اگر ناحق اسے قتل کیا البتہ مستامن (یعنی جو پناہ کا طالب بن کر آیا) کے بدلے قتل نہ کیا جائے گا، شعبی اور نخعی سے منقول ہے کہ یہودی اور عیسائی کے بدلے قتل کیا جائے گا مجوسی کے بدلے میں نہیں، ابو داود کی حسن عن قیس بن عباد عن علیؓ سے روایت میں واقع ان الفاظ سے احتجاج کیا: (لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعهد في عهده) اسے انہوں نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے بھی نقل کیا

اسے ابن ماجہ نے ابن عباس اور بیہقی نے حضرت عائشہؓ اور معقل بن یسارؓ سے بھی تخریج کیا اس کے سب طرق ضعیف ہیں ما سوائے پہلے اور دوسرے طریق کے کہ دونوں کی سند حسن ہے، بتقدیرِ قبول انہوں نے کہا اس سے وجہِ استدلال یہ ہے کہ اس کی تقدیرِ کلام ہے: (ولا یقتل ذوعهد فی عهده بکافر) بقول ان کے یہ عطفِ عام علی خاص کی قبیل سے ہے تو اس کی تخصیص کو مقتضی ہے کیونکہ کافر جس کے بدلہ میں ذی عہد کو قتل کیا جائے گا وہ حربی ہے نہ کہ اس کا مساوی اور اعلی، تو معاہد کے بدلے میں قتل کیا جانے والا باقی نہ رہا مگر حربی تو واجب ہے کہ کافر جس کے بدلہ میں مسلمان کو قتل نہ کیا جائے وہ حربی ہوتا کہ معطوف اور معطوف علیہ کے مابین تسویہ ہو، طحاوی کہتے ہیں اگر اس میں ذمی کے عوض قتلِ مسلم کی نفی پر دلالت ہوتی تو یہ الفاظ ہونے مناسب تھے: (ولا ذی عهد فی عهده) وگرنہ یہ لحن ہوتا جو نبی اکرم کی شان سے بعید ہے تو جب ایسے نہیں تو ہم نے جانا کہ ذوالعهد ہی معنیً بالقصاص ہے تو تقدیرِ کلام ہوگی: (لایقتل مؤمن ولا ذو عهد فی عهد ہ بکافر) کہتے ہیں اس کا مثل قرآن کی یہ آیت ہے: (وَ الّٰٓـئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَ الّٰٓـئِیْ لَمْ یَحِضْنَ)[الطلاق: ۴] اس میں تقدیرِ کلام یہ ہے: (واللائی یئسن من المحیض واللائی لم یحضن) تعاقب کیا گیا کہ اصل عدمِ تقدیر ہے اور کلام اس کے بغیر مستقیم ہے اگر ہم جملہ کو مستانفہ باور کریں، اس کی تائید حدیثِ صحیح کے جملہ اولی پر اقتصار سے ہوتی ہے، اگر تسلیم کیا جائے کہ یہ برائے عطف ہے تو مشارکت اصلِ نفی میں ہے نہ کہ ہر جہت سے، یہ قائل کے اس قول کی مانند ہے: (مررت بزیدٍ منطلقا وعمرٍو) تو یہ اس امر کا موجب نہیں کہ عمرو سے بھی (منطلقا) گزرا بلکہ مشارکت اصلِ مرور میں ہے

طحاوی نے یہ بھی کہا کہ جملہ مستانفہ پر اسے محمول کرنا صحیح نہیں کیونکہ سیاقِ حدیث متعلق بالدماء سے متعلق بارے ہے جس کا بعض بعض کے ساتھ ساقط ہے کیونکہ اس کے بعضِ طرق میں ہے: (المسلمون تتکافأ دماؤهم) تعقب کیا گیا کہ یہ حصر مردود ہے، حدیثِ ہذا میں اس کے علاوہ بھی کثیر احکام ہیں، شافعی نے اس کے لئے ایک مناسبت بیان کی چنانچہ لکھا عین ممکن ہے جب آپ نے صحابہؓ کرام کو اعلام کیا کہ ان کے اور کفار کے مابین قصاص نہیں تو یہ اس امر کا اعلام ہو کہ اہلِ ذمہ وعہد کے خون ان پر محرم ہیں مگر حق کے ساتھ تو کہا: (لا یقتل مسلم بکافر الخ) یعنی قصاصاً مسلم کافر کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے گا اور نہ وہ ذی عہد قتل کیا جائے جس کے معاہدہ کی مدت ابھی باقی ہے، بقول ابن سمعانی ان کا حدیث کو مستامن پر محمول کرنا درست نہیں کیونکہ عمومِ لفظ کا اعتبار ہوتا ہے حتی کہ تخصیص پر کوئی دلیل قائم ہو! معنوی لحاظ سے وہ حکم جو شرع میں اسلام اور کفر پر مبنی ہوتا ہے وہ دراصل شرفِ اسلام یا نقصِ کفر کیلئے ہے یا دونوں مقاصد کیلئے کہ بے شک اسلام ینبوعِ کرامت اور کفر ینبوعِ ذلت ہے پھر یہ بھی کہ ذمی کے خون کی اباحت شبہِ قائمہ ہے اس وجودِ کفر کیلئے جو مبیح للدم ہے، ذمہ تو ایک عارضی عہد ہے جو بقائے علت کے ساتھ مانعِ قتل ہے تو وفائے عہد سے ہے کہ مسلم ذمی کو قتل نہ کرے لیکن اگر اتفاق سے ہو جائے تو قول بالقصاص متجہ نہ ہوگا کیونکہ اسکے قتل کیلئے مبیح شبہ موجود ہے اور جہاں شبہ ہو وہاں قصاص متجہ نہیں ہوتا، بقول ابن حجر ابو عبید نے بسندِ صحیح زفر کی بابت نقل کیا کہ انہوں نے اپنے اصحاب کے قول سے رجوع کر لیا تھا چنانچہ عبدالواحد بن زیاد سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے زفر سے کہا آپ لوگ (یعنی احناف) کہتے ہو شبہات کے باعث حدود مندرئ ہو جاتی ہیں (یعنی قابلِ نفاذ نہیں رہتیں) لیکن دوسری طرف آپ اعظم الشبہات پر آئے اور فتوی دیا کہ مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل کر دیا جائے، یہ

سن کر کہنے لگے گواہ ہو جاؤ کہ میں نے اس قول سے رجوع کرلیا

ابن عربی نے ذکر کیا ہے کہ بعض حنفیہ نے شاشی سے کافر کے بدلے میں قتلِ مسلم کے ترک کی دلیل پوچھی تو انہوں نے عموم سے استدلال کر کے چاہا کہ کہیں میں اسے حربی کے ساتھ خاص کرتا ہوں لیکن شاشی نے اس سے عدول کیا اور کہا میری وجہِ دلیل سنت اور تعلیل ہے اسلئے کہ حکم میں ذکرِ صفت تعلیل کا مقتضی ہوتا ہے تو (لایقتل المسلم بالکافر) کا معنی مسلمان کی بوجہِ اسلام تفصیل (کا بیان) ہے تو انہیں چپ کرادیا، حنفیہ نے دار قطنی کی عمار بن مطر عن ابراہیم بن ابو یحی عن ربیعہ عن ابن بیلمانی عن ابن عمرؓ سے نقل کردہ روایت سے بھی احتجاج کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک کافر کے قصاص میں ایک مسلم کو قتل کیا اور فرمایا: (أنا أَوْلَى مَنْ وَفَى بِذِمَّتِهِ) (یعنی عہد پورا کرنے میں مجھ پہ سب سے بڑھ کر ذمہ داری ہے) بقول دار قطنی ابراہیم ضعیف ہیں کسی اور نے اسے موصولاً روایت نہیں کیا، ابن بیلمانی سے مشہور اس کا ارسال ہے بیہقی کہتے ہیں اس کے راوی عمار بن مطر نے ابراہیم پر اس کی سند میں غلطی کی ہے در اصل وہ اسے محمد بن منکدر عن عبد الرحمٰن بن بیلمانی سے روایت کرتے ہیں، یہی اس باب میں اصل ہے اس کا حال یہ ہے کہ منقطع ہے اور اسکا راوی غیر ثقہ ہے! شافعی اور ابو عبید دونوں نے اسی طرح ابراہیم بن محمد بن ابو یحی سے اس کی تخریج کی ہے بقول ابن حجر ابراہیم اسکے ساتھ منفرد نہیں، جیسے ان کی کلام سے وہم ہوتا ہے چنانچہ ابو داود نے مراسیل میں اور طحاوی نے سلیمان بن بلال عن ربیعہ عن ابن بیلمانی سے روایت کیا اور ابن بیلمانی کو ایک جماعت نے ضعیف جبکہ ایک جماعت نے ثقہ قرار دیا ہے تو جب وہ منفرد ہو کر موصولا کوئی روایت نقل کریں تو وہ قابلِ احتجاج نہ ہوگی تو یہاں تو انہوں نے ارسال کیا ہے پھر مخالفت کی ہے، یہ بات دار قطنی نے کہی

ابو عبید نے ابراہیم سے اس کی تحدیث کرنے کے بعد کہا ابراہیم نے کہا ہے کہ میں نے ربیعہ کو ابن منکدر عن ابن بیلمانی سے اسکی تحدیث کی ہے اس پر اس حدیث کا مرجع ابراہیم ہیں اور وہ نہایت ضعیف ہیں، ابو عبید کہتے ہیں اس قسم کی سند کے ساتھ مسلمانوں کا خون نہیں بہایا جاسکتا بقول ابن حجر ظاہر ہوا کہ عمار بن مطر نے اس کی سند میں خبط کیا ہے، شافعی نے الام میں اس پر کلام کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابن بیلمانی کی حدیث میں کہ یہ اس مستامن کے قصہ میں ہے جسے عمر بن امیہ نے قتل کیا تھا، کہتے ہیں اس پر اگر یہ ثابت ہے تو منسوخ ہے کیونکہ حدیث (لایقتل مسلم بکافر) کو نبی اکرم نے خطبہ حجۃ الوداع میں بیان کیا تھا جیسا کہ عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے اور عمرو کا واقعہ اس سے ایک مدت قبل تھا بقول ابن حجر اس تاویل کی حجت متجہ ہے جو شافعی کے حوالے سے گزری تو فتح کے روز کا خطبہ اس قتیل کے سبب تھا جسے خزاعہ نے قتل کر دیا تھا اور اسکے لئے عہد تھا تو نبی اکرم نے خطبہ دیا جس میں تھا اگر میں کسی مومن کو کافر کے بدلے قتل کرتا تو اسے کرتا اور فرمایا کوئی مومن کسی کافر کے بدلے قتل نہ کیا جائے اور نہ ذی عہد کو اس کے عہد میں (یعنی جب تک معاہدہ قائم ہے) تو اول کے حکم کی طرف اشارہ کیا یعنی خزاعی سے معاہد مقتول کے ترکِ قصاص کا اور حکمِ ثانی کے ساتھ اس کے اس اقدامِ مذکور سے نہی بارے اشارہ کیا، ان کی حجج میں سے ذمی کے مال کی چوری کے عوض مسلمان کا ہاتھ قطع کرنا بھی ہے! کہتے ہیں نفس کی حرمت تو اس سے کہیں زیادہ ہے، ابن بطال نے جواباً لکھا یہ قیاس تو خوب تھا اگر نص کا وجود نہ ہوتا، ان کے غیر نے جواب دیا کہ قطع حق اللہ ہے اسی لئے اگر بعینہا اسی چوری کا اعادہ کیا تو حد ساقط نہ ہوگی چاہے وہ معاف ہی کر دے اور قتل اس کے برخلاف ہے اور یہ بھی کہ قصاص مساوات کا مشعر ہے جبکہ کافر اور مسلم کی کوئی باہمی مساوات نہیں اور قطع میں مساوات مشترط نہیں۔

- 32 باب إِذَا لَطَمَ الْمُسْلِمُ يَهُودِيًّا عِنْدَ الْغَضَبِ (غصہ میں غیر مسلم کوتھپڑ مار دینا)

رَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (اسے ابو ہریرہ نے نبی پاک سے روایت کیا)

یعنی اس پر قصاص واجب نہ ہوگا جیسا کہ نہ ہوتا اگر اہلِ ذمہ میں سے ہے گویا اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ مخالفین کی رائے میں لطمہ میں بھی قصاص ہے تو جب نبی اکرم نے ذمی کیلئے مسلمان سے قصاص نہیں دیا تو یہ دال ہے کہ قصاص جاری نہیں لیکن سب کوفی لطمہ میں قصاص کی رائے نہیں رکھتے تو یہ اعتراض انہی پر وارد ہوگا جو یہ رائے رکھتے ہیں: (رواه أبو هريرة الخ) یہ مع الشرح احادیث الانبیاء کے قصہِ موسی میں گزرا اسکے بعض طرق میں جیسا کہ وہاں بیان کیا تھا، ہے: (فقال اليهودى إن لى ذمةً وعهداً)۔

- 6916حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ تُخَيِّرُوا بَيْنَ الأَنْبِيَاءِ

أطرافه 2412، 3398، 4638، 6917، - 7427.

ترجمہ: فرمایا انبیاء کا ایک دوسرے سے موازنہ نہ کرو۔

- 6917حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَدْ لُطِمَ وَجْهُهُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِكَ مِنَ الأَنْصَارِ لَطَمَ فِي وَجْهِي قَالَ ادْعُوهُ . فَدَعَوْهُ قَالَ لِمَ لَطَمْتَ وَجْهَهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي مَرَرْتُ بِالْيَهُودِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْبَشَرِ قَالَ قُلْتُ وَعَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ قَالَ فَأَخَذَتْنِي غَضْبَةٌ فَلَطَمْتُهُ قَالَ لاَ تُخَيِّرُونِي مِنْ بَيْنِ الأَنْبِيَاءِ فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ فَلاَ أَدْرِي أَفَاقَ قَبْلِي أَمْ جُزِيَ بِصَعْقَةِ الطُّورِ

أطرافه 2412، 3398، 4638، 6916، - 7427 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۶۰۲)۔

پہلی سند میں بعض المتن پر اقتصار کیا اور ثانی سند کے ساتھ تاماً نقل کیا سفیان جو کہ ثوری ہیں کبھی تاماً اور کبھی مختصراً اس کی تحدیث کرتے تھے، اسماعیلی نے اسے عبدالرحمٰن بن مہدی عن سفیان سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (لا تخيروا بين الأنبياء) اور یہ زیادت بھی کی: (فإن الله بعثهم كما بعثنى) بقول اسماعیلی اس سے زائد نہ کہا، یحی قطان نے سفیان سے اسے تاماً نقل کیا ہے بقول ابن حجر ان کی روایت میں یہ جملہ نہیں: (فإن الله بعثهم كما بعثنى)۔ (جاء رجل الخ) اس واقعہ کے کرداروں کے اسماء قصہِ موسی میں ذکر کئے تھے۔(فقال أ لطمت الخ) نسخہِ کشمیہنی میں ہے: (لم لطمت؟)۔ (أم جوزى) کشمیہنی کے نسخہ میں (جزى) ہے، اول اولیٰ ہے، حدیث سے ذمی کے مسلمان کے خلاف دعوی کرنے اور حاکم کی طرف اسے اٹھانے کا جواز وثبوت ملا اور اس کے اس کی سماعت کرنے اور غیرِ عارف کے اس سے اپنے لئے مخفی حکم جاننے کا بھی اور مسلمان کے حق میں اسی پر اکتفاء کا، اس سے ثابت ہوا کہ اگر کسی ذمی سے کوئی ناروا بات کا صدور ہو تو معروف بالعلم مسلمان کو حق حاصل ہے کہ اسے کوئی تعزیری سزا دے، بقیہ فوائد قصہِ موسی میں مذکور ہوئے۔

خاتمہ

کتاب الدیات (54) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے، معلقات اور جوان کے معنی میں متابعات ہیں، کی تعداد سات ہے، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (40) ہے، سوائے چھ کے باقی متفق علیہ ہیں، اس میں (28) آثارِ صحابہؓ وتابعین بھی مذکور ہیں بعض موصول اور اکثر معلق ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

88 - **كتاب استتابة المرتدين** (مرتدین کوتوبہ کا موقع دینا)

فربری کے ہاں یہی ہے مستملی کے نسخہ میں کتاب کا لفظ ساقط ہے جبکہ نسفی کے ہاں عنوان: (كتاب المرتدين) ہے، اس کے بعد بسملہ پھر کہا: (باب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم وإثم من أشرك الخ) جرجانی کے نسخہِ بخاری میں معاندین کی بجائے (المعاهدين) ہے اول اصوب ہے۔

1 بابٌ إِثْمِ مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَعُقُوبَتِهِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ (مشرک کی دنیا وآخرت میں سزا)

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (اللہ کا فرمان: بے شک شرک کرنا ظلمِ عظیم ہے اور فرمایا: اگر شرک کیا تم سب عمل اکارت اور سخت گھاٹے میں ہوگا)

ابن بطال کہتے ہیں پہلی آیت اس امر پر دال ہے کہ کوئی اثم ایسا نہیں جو شرک سے اعظم ہو، اصلِ ظلم (وضع الشیء فی غیر موضعه) (یعنی شئ کو اس کیلئے غیر موزوں جگہ میں رکھنا) ہے تو مشرک ایسا کرنے والوں کا اصل ہے کیونکہ اس نے اس ذات کیلئے جو اسے عدم سے وجود میں لائی، غیر کو اس کے مساوی ٹھہرایا تو نعمت کو اس کے غیر منعم کی طرف منسوب کیا، دوسری آیت میں خطاب نبی پاک سے اور مراد آپ کا غیر ہے، احباطِ مذکور شرک پر موت کے ساتھ مقید ہے کیونکہ اللہ تعالی نے کہا: (فبعث وهو كافر) تو ایسوں کے اعمال حبط ہوئے۔

6918 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ شَقَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالُوا أَيُّنَا لَمْ يَلْبِسْ إِيمَانَهُ بِظُلْمٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّهُ لَيْسَ بِذَاكَ أَلاَ تَسْمَعُونَ إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾

أطرافه 32، 3360، 3428، 3429، 4629، 4776، - 6937 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ٦٠).

اس کی شرح کتاب الایمان میں گزری، وہاں حفص بن غیاث عن اعمش کے طریق سے اسی سند و متن کے ساتھ احادیث الانبیاء کے قصہِ حضرت ابراہیمؑ میں منقول روایت کی طرف اشارہ کیا تھا جس کے آخر میں ہے: (ليس كما يقولون، لم يلبسوا إيمانهم بظلم ، بِشِرْكٍ) اس تفسیرِ مذکور کو اس کے بعض رواۃ نے مرسلاً نقل کیا ہے چنانچہ ابن مردویہ نے عیسی بن یونس عن اعمش سے مختصراً نبی اکرم سے اس آیت کے بارہ میں نقل کیا: (قال بشرك) ابو احمد زبیری عن ثوری عن اعمش سے بھی بالکل اس کا مثل منقول ہے، طبری نے منصور عن ابراہیم سے اسکی تفسیر میں نقل کیا: (لم يخلطوه بشرك) اسی طرح ابراہیم پر موقوفاً نقل کیا، ایک اور طریق کے ساتھ علقمہ سے بھی اسکا مثل نقل کیا، حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ یہ آیت پڑھی تو گھبراہٹ طاری ہوئی تو ابی بن کعبؓ سے

سوال کیا تو انہوں نے کہا اس سے شرک مراد ہے، زید بن صوحان سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت سلیمانؓ سے کہا ایک آیت مجھ پر نہایت حاوی ہے تو اس کا ذکر کیا تو انہوں نے کہا یہ شرک ہے تو زید یہ سن کر بہت خوش ہوئے، کئی طرق کے ساتھ صحابہؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے بھی اسکا مثل نقل کیا پھر عکرمہ سے ایک قول اور نقل کیا کہ یہ ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے ہجرت نہ کی، ایک اور طریق کے ساتھ حضرت علیؓ سے نقل کیا کہ یہ حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ خاص ہے اس امت کیلئے نہیں، دونوں کی سند ضعیف ہے! طبری نے پہلے قول کی تصویب کی اور لکھا یہ سب اہلِ ایمان کیلئے عام ہے

طیبی ان حضرات کا رد کرتے ہوئے جن کا زعم ہے کہ لبس کا لفظ یہاں ظلم کی شرک کے ساتھ تفسیر کا اباء کرتا ہے اس امر سے اعتلال کرتے ہوئے کہ لبس تو خلط ہے اور یہ یہاں صحیح نہیں کیونکر کفر اور ایمان باہم جمع نہیں ہو سکتے؟ اس کا جواب دیا کہ (الذين آمنوا) سے مراد خالص مومن اور اسکے غیر سے اعم ہے، اس امر سے احتجاج کیا کہ اسمِ اشارہ جو موصول مع الصلہ کی خبر واقع ہو، مقتضی ہوتا ہے کہ اسکا مابعد اس سے ماقبل کیلئے ثابت ہو کیونکہ وہ بھی مذکور صفت کا مکتسب ہوتا ہے اور بلا شبہ ثانیاً مذکور امن وہی ہے جو اولا مذکور ہے تو واجب ہے کہ ظلم عینِ شرک ہو کیونکہ قبل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان گزرا ہے: (وَكَيُفَ أَخَافُ مَا أَشُرَكُتُمُ وَلَا تَخَافُونَ۔ إلى قوله۔ أَحَقُّ بِالُأَمُنِ) [الأنعام: ۸۱۔ ۸۲) کہتے ہیں جہاں تک لبس کا معنی خلط کرنا تو ایمان کا ظلم کے ساتھ لبس یہ ہے کہ اللہ کے وجود کی بھی تصدیق کرتا ہو اور اسکے ساتھ اس کے غیر کی عبادت کا خلط کرے، اسکی تائید یہ آیت کرتی ہے: (وَمَا يُؤُمِنُ أَكُثَرُهُمُ بِاللّٰهِ إِلَّا وَهُمُ مُشُرِكُونَ)[يوسف: ۱۰۶] اس سے اسے ابواب المرتدین میں ذکر کرنے کی مناسبت ظاہر ہوئی اسی طرح اس آیت کی جسے شروع میں نقل کیا، جہاں تک دوسری آیت ہے تو علماء کا کہنا ہے کہ یہ قضیہِ شرطیہ ہے اور یہ وقوع کو مستلزم نہیں، بعض نے کہا خطاب تو آنجناب سے مگر مراد امت ہے۔

- 6919حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا بِشُرُ بُنُ الُمُفَضَّلِ حَدَّثَنَا الُجُرَيُرِيُّ وَحَدَّثَنِى قَيُسُ بُنُ حَفُصٍ حَدَّثَنَا إِسُمَاعِيلُ بُنُ إِبُرَاهِيمَ أَخُبَرَنَا سَعِيدٌ الُجُرَيُرِيُّ حَدَّثَنَا عَبُدُ الرَّحُمَنِ بُنُ أَبِى بَكُرَةَ عَنُ أَبِيهِ قَالَ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ أَكُبَرُ الُكَبَائِرِ الإِشُرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الُوَالِدَيُنِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ ثَلاَثًا أَوُ قَوُلُ الزُّورِ فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا حَتَّى قُلُنَا لَيُتَهُ سَكَتَ

أطرافه 2654، 5976، 6273، - 6274 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۱۱۰)

کتاب الادب کے باب(عقوق الوالدين)اور اس سے قبل کتاب الشہادات میں اس کی شرح گزری۔

- 6920حَدَّثَنِى مُحَمَّدُ بُنُ الُحُسَيُنِ بُنِ إِبُرَاهِيمَ أَخُبَرَنَا عُبَيُدُ اللَّهِ أَخُبَرَنَا شَيُبَانُ عَنُ فِرَاسٍ عَنِ الشَّعُبِىِّ عَنُ عَبُدِ اللَّهِ بُنِ عَمُرٍو قَالَ جَاءَ أَعُرَابِىٌّ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الُكَبَائِرُ قَالَ الإِشُرَاكُ بِاللَّهِ قَالَ ثُمَّ مَاذَا قَالَ ثُمَّ عُقُوقُ الُوَالِدَيُنِ قَالَ ثُمَّ مَاذَا قَالَ الُيَمِينُ الُغَمُوسُ قُلُتُ وَمَا الُيَمِينُ الُغَمُوسُ قَالَ الَّذِى يَقُتَطِعُ مَالَ امُرِءٍ مُسُلِمٍ هُوَ فِيهَا كَاذِبٌ

.طرفاه 6675، - 6870 (سابقہ اس میں مزید یہ ہے کہ یمینِ غموس وہ کسی کا ناحق مال کھانے کیلئے اٹھائی جائے)

کتاب الأیمان والنذور کے باب (الیمین الغموس) میں یہ مشروحاً گزری۔ (جاء أعرابی) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (قلت وما الیمین الخ) حدیث کی شرح کے اثناء قلت کے فاعل کی تبیین کر چکا ہوں، سند کے شروع میں محمد بن حسین ابراہیم ہیں جو ابن اشکاب کے ساتھ معروف ہیں، یہ علی جو اقرانِ بخاری میں سے ہیں، کے بھائی ہیں انہوں نے ان سے کچھ قبل سماع کیا اور ان کے بعد فوت ہوئے ان کے شیخ عبید اللہ بخاری کے کبار اور مشہور مشائخ میں سے ہیں کثیر روایات ان سے بلا واسطہ نقل کیں کئی دفعہ بالواسطہ بھی کرتے ہیں جیسے یہ حدیث۔

- 6921حَدَّثَنَا خَلاَّدُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ وَالأَعْمَشِ عَنْ أَبِى وَائِلٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنُؤَاخَذُ بِمَا عَمِلْنَا فِى الْجَاهِلِيَّةِ قَالَ مَنْ أَحْسَنَ فِى الإِسْلاَمِ لَمْ يُؤَاخَذْ بِمَا عَمِلَ فِى الْجَاهِلِيَّةِ وَمَنْ أَسَاءَ فِى الإِسْلاَمِ أُخِذَ بِالأَوَّلِ وَالآخِرِ

ترجمہ: ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ سے عرض کی کہ کیا ہم سے ان فعلوں کا بھی مؤاخذہ ہوگا جو دور جاہلیت میں ہم نے کیے ہیں؟ تو نبی پاک نے فرمایا جس نے (حالت) اسلام میں اچھے کام کئے اس سے دور جاہلیت کے گناہوں کا مؤاخذہ کیا جائے گا اور جس نے (حالت) اسلام میں نیک عمل نہ کئے تو اس سے اگلے پچھلے سب گناہوں کا مؤاخذہ ہوگا۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (قال رجل) اس کے نام سے واقف نہیں۔ (ومن أساء الخ) خطابی کہتے ہیں اس کا ظاہر امت کے اجماع کے برخلاف ہے کہ اسلام سابقہ گناہوں اور تقصیرات کی تلافی کر دیتا ہے، قرآن میں ہے: (قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْلَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ)[الأنفال: ۳۸] کہتے ہیں وجہِ حدیث یہ ہے کہ کافر اگر اسلام قبول کرے تو سابقہ گناہوں کی پاداش میں اس کا مواخذہ نہ ہوگا تو اگر اسلام میں نہایت برے کردار کا مظاہرہ کرے اور اشد معاصی کا راکب بنے جبکہ اسلام بھی قائم رکھے تو اسلام میں کئے اس کے گناہوں کا مواخذہ ہوگا اور کفر میں جو کچھ وہ کرتا رہا اس پہ اسکی سرزنش کی جائے گی مثلاً اس سے کہا جائے گا کیا تم نے یہ یہ افعال نہ کئے تھے تمہیں تمہارے اسلام نے ان کی معاودت (یعنی وہی کرنے سے) سے باز نہ رکھا؟ اھ ملخصا، اس کا حاصل یہ ہے کہ اول میں (مذکور) مواخذہ کو انہوں نے تبکیت کے ساتھ اور آخر میں مذکور کو عقوبت کے ساتھ موول کیا، اولی ان کے غیر کا قول ہے کہ اساءت سے مراد کفر ہے کیونکہ وہ اساءت میں غایت اور اشد المعاصی ہے تو اگر وہ مرتد ہو جائے اور کفر پر مرے تو وہ اسکی مانند ہے جو اسلام لایا ہی نہیں تو سب گزرے گناہوں پر اس کا معاقبہ ہوگا اسی طرف بخاری حدیث: (أکبر الکبائر الشرک) کے بعد یہ حدیث وارد کر کے اشارہ کرتے ہیں اور دونوں کو ابواب المرتدین میں نقل کیا ہے، ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ حدیثِ باب کا معنی یہ ہے کہ جس نے اسلام میں احسان کا مظاہرہ کیا کہ اس کی محافظت پر جمار ہا اور اس کی شروط کو پورا کیا تو جاہلیت میں جو کچھ اس سے سرزد ہوا، اس پر اس کا مواخذہ نہ ہوگا لیکن جس نے اساءت کی یعنی اسکے عقد میں ترکِ توحید کے ساتھ تو سب مامضٰی کا اس سے حساب ہوگا

بقول ابن بطال میں نے یہ معنی علماء کی ایک جماعت پر پیش کیا تو سب نے کہا اس کا اس کے سوا کوئی اور معنی ہو ہی نہیں سکتا اور یہاں اساءت سے مراد بجز کفر کے کچھ نہیں کیونکہ اس امر پر اجماع ہے کہ مسلمان کا جاہلیت کے افعال پر مواخذہ نہ ہوگا بقول ابن حجر

محبّ طبری نے بھی اس پر جزم کیا ہے، ابن تین نے داودی سے (من أحسن) کا معنی اسلام پر مرا، نقل کیا اور (من أساء) کا معنی یہ کہ غیرِ اسلام پر اس کی موت ہوئی، ابوعبدالملک بونی سے منقول ہے کہ (أحسن في الإسلام) کا معنی ہے صحیح اسلام لایا جس میں نفاق اور شک کی آمیزش نہ تھی اور اساءت فی اسلام سے مراد ریاکاری وسُمعت ہے، قرطبی نے اسی پر جزم کیا بعض نے کہا احسان سے مراد اخلاص جب اسلام میں داخل ہوا اور موت تک اس پر جما رہا اور اساءت اس کا عکس ہے کہ اگر وہ مخلص نہیں تو پھر منافق ہے لہذا! حالتِ کفر کے اس کے افعال کا بھی مواخذہ ہوگا تو اس کا یہ تازہ نفاق اس کے کفرِ ماضی کی طرف مضاف ہوا تو سب پر اس کا معاقبہ ہوگا، بقول ابن حجر اس کا حاصل یہ ہے کہ خطابی نے (في الإسلام) کو ماہیتِ اسلام سے خارج ایک صفت پر جبکہ ان کے غیر نے نفسِ اسلام میں ایک صفت پر محمول کیا اور یہی اوجہ ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن مسعودؓ کی یہ حدیث کتاب الایمان میں معلقاً گزری ہے مالک کے حوالے سے ابوسعید کی حدیث کے مقابل ہے کہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ جس نے اسلام لانے کے بعد معاصی کا ارتکاب کیا تو اس کے نامۂ اعمال میں قبل از اسلام کے معاصی بھی لکھے جائیں گے اور اس کا ظاہر تھا کہ جس نے اسلام قبول کرنے کے بعد نیک اعمال کئے تو اس کے قبل از اسلام کے اچھے اعمال بھی اس کے لئے لکھے جائیں گے (یعنی ان پر ثواب ملے گا) ثانی کی توجیہہ میں اس کی اثنائے شرح قول گزرا، محتمل ہے کہ یہاں بعض وہ منطبق ہو جو وہاں ذکر ہوا تھا جیسے کسی قائل کا یہ قول کہ کفر میں کئے اس کے اعمالِ خیر کی کتابت سے مراد یہ کہ وہ اسلام میں اس کے عملِ خیر کا سبب بنے پھر میں نے عبدالعزیز بن جعفر جو حنابلہ کے رؤس میں سے ہیں، کی (كتاب السنة) میں خطابی اور ابن بطال کے نقل کردہ دعوائے اجماع کا رد دیکھا، انہوں نے میمونی عن احمد سے نقل کیا کہ مجھے یہ بات پہنچی کہ ابوحنیفہ کہا کرتے تھے جو مسلمان ہوگیا اس سے جاہلیت کے اعمال کا مواخذہ نہ ہوگا پھر ان کا ابن مسعودؓ کی حدیث کے ساتھ رد کیا جس میں ہے کہ وہ ذنوب جو وہ اپنے کفر میں کیا کرتا تھا اگر اسلام میں بھی ان پر جاری ومصر رہا تب وہ قابلِ مواخذہ ہوں گے کیونکہ ان پر جاری رہنے کا مطلب ہوا کہ وہ ان سے تائب نہ ہوا لہذا ان معاصی کا گناہ اس سے ساقط نہیں ہوسکتا، شافعیہ کے حلیمی کا بھی یہی موقف ہے! بعض حنابلہ نے قولہ (قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ) کی یہ تاویل کی کہ (ما سلف) سے مراد جواب انہوں نے ترک کر دئے! کہتے ہیں اس مسئلہ میں اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ توبہ گناہ پر اظہارِ ندامت اور اس کے ترک کا نام ہے جس میں یہ عزم بھی ہو کہ اب کبھی اس کی طرف عائد نہ ہوگا اور کافر جب کفر سے توبہ کرتا اور فاحشہ کی طرف عدمِ عود کا عزم نہیں کرتا تو گویا وہ اس سے تائب نہ ہوا لہذا اسلام سے قبل کے گناہوں کا مواخذہ ہوگا، جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ مسلم کے ساتھ خاص ہے، جو کافر ہے وہ تو اپنے اسلام قبول کرنے کے دن ایسا ہوگا جیسے آج اپنی ماں کے بطن سے نکلا ہو، روایات اس پر دال ہیں جیسے حضرت اسامہؓ کی حدیث جب نبی اکرم نے لا الہ الا اللہ کہنے والے ایک شخص کو قتل کر دینے پر ان کی نکیر فرمائی حتی کہ آخر میں ان کا قول یہ مذکور ہے کہ میری تمنا ہوئی کہ کاش آج سے قبل میں مسلمان نہ ہوا ہوتا۔

یہ حدیث کتاب الایمان میں بھی گزری ہے۔

- 2 باب حُكمِ الْمُرْتَدِّ وَالْمُرْتَدَّةِ (مرتد مرداور عورت کا حکم)

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَالزُّهْرِيُّ وَإِبْرَاهِيمُ تُقْتَلُ الْمُرْتَدَّةُ وَاسْتِتَابَتِهِمْ .وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ كَيْفَ يَهْدِى اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَ هُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ ﴾ .وَقَالَ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ .وَقَالَ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴾ . وَقَالَ ﴿ مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِى اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ وَقَالَ ﴿ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ لَا جَرَمَ ﴾ يَقُولُ حَقًّا ﴿ أَنَّهُمْ فِى الآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ ...مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ﴿ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾

(ابن عمر، زہری اور ابراہیم کا قول ہے کہ مرتد عورت قتل کی جائے گی، اس باب میں ان سے توبہ کا کہا جانے کا بیان بھی ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: اللہ اس قوم کو کیسے ہدایت دے جنہوں نے ایمان لانے اور گواہی دینے کہ رسول حق ہیں، کے بعد کفر کیا اور ان کے پاس واضح دلائل بھی آئے اور اللہ ظالموں کو ہدایت نہیں دیتا، ان لوگوں کی جزا یہ ہے کہ ان پہ اللہ، فرشتوں اور سب لوگوں کی لعنت ہے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے نہ ان سے عذاب میں تخفیف کی جائے گی اور نہ وہ مہلت دئے جائیں گے مگر وہ جنہوں نے اسکے بعد توبہ کی اور اصلاح کر لی تو اللہ بہت بخشنے والا مہربان ہے، بے شک وہ لوگ جنہوں نے ایمان لانے کے بعد کفر کیا پھر کفر میں اور بڑھ گئے ان کی توبہ ہرگز قبول نہ کی جائے گی اور یہ گمراہ لوگ ہیں، اور فرمایا: اے ایمان والو! اگر تم نے اہلِ کتاب کے ایک فریق کی باتیں مانیں تو وہ تمہیں ایمان سے پھیر کر کافر بنا دیں گے اور فرمایا: بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے پھر کفر کیا پھر ایمان لے آئے ادر پھر کفر کی راہ اختیار کی اللہ انہیں بخشنے والا نہیں اور نہ انہیں سیدھی راہ کی ہدایت دینے والا، ادر فرمایا: جو تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے تو عنقریب اللہ ایک قوم لائے گا جن سے وہ محبت کرے اور وہ اس سے کریں، دہ مومنوں کیلئے نرم خو اور کفار کیلئے تند خو ہونگے، اور فرمایا: اور لیکن جس نے کفر کو دل سے قبول کیا تو ان پر اللہ کا غضب اور بڑا عذاب ہے یہ اس وجہ سے کہ انہوں نے آخرت پر دنیا کی زندگی کو ترجیح دی اور بے شک اللہ کافروں کو ہدایت نہیں دیتا، ان لوگوں کے دلوں، سماعتوں اور آنکھوں پر اللہ نے مہر لگا دی ہے اور یہ غافل لوگ ہیں، یقیناً یہ آخرت میں خسارے والے ہیں، اس فرمان تک: پھر تیرا رب اس کے بعد بخشنے والا مہربان ہے اور وہ ہمیشہ تم سے لڑتے رہیں گے حتی کہ تمہیں تمہارے دین سے پھیر لیں اگر یہ کر سکیں اور جو تم میں سے اپنے دین سے پھر گیا پھر حالتِ کفر میں اسکی موت ہوئی تو یہ وہ ہیں جن کے دنیا و آخرت کے اعمال ضائع ہوئے

اور یہ اہلِ نار ہیں اس میں ہمیشہ رہیں گے)

(واستتابتھم) ابوذر کے ہاں یہی ہے قابسی کے نسخہ میں (واستتابتھما) ہے، باقیوں کے ہاں یہ محذوف ہے لیکن انہوں نے ابوذر کے مثل ابن عمرؓ وغیرہ کے آثار ذکر کرنے کے بعد اسے لکھا، اول کی توجیہہ یہ ہے کہ جنس کے ارادہ سے جمع کی ضمیر استعمال کی، ابن منذر کہتے ہیں جمہور کے نزدیک مرتد واجب القتل ہے حضرت علیؓ کا قول ہے کہ غلام بنالیا جائے، عمر بن عبدالعزیز نے کہا کسی دوسری جگہ لے جاکر فروخت کر دیا جائے، ثوری کے بقول قید کیا جائے اور قتل نہ کیا جائے، اسے انہوں نے ابن عباسؓ سے مسند کیا کہتے ہیں یہی عطاء کا قول ہے ابوحنیفہ کے مطابق آزاد عورت کو قید میں ڈالا جائے اور لونڈی کے آقا کو حکم دیا جائے کہ اسے مجبور کرے۔

(وقال ابن عمر الخ) ابراہیم سے مراد نخعی ہیں، ابن عمرؓ کا قول مغلطائی نے ابن ابوشیبہ کی تخریج کی طرف منسوب کیا، زہری اور نخعی کے اقوال عبدالرزاق نے معمر عن زہری سے اس عورت کی بابت نقل کئے جو اسلام لانے کے بعد کفر اختیار کرے، کہتے ہیں توبہ کا کہا جائے اگر کرلے تو ٹھیک وگرنہ قتل کر دی جائے! معمر عن سعید بن ابوعروبہ عن ابومعشر عن ابراہیم سے اس کا مثل منقول ہے اسے ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حماد بن ابوسلیمان عن ابراہیم سے نقل کیا، اسے سعید بن منصور نے ہشیم عن عبیدہ بن مغیث عن ابراہیم سے نقل کیا کہتے ہیں اگر کوئی شخص یا خاتون مرتد ہو جائیں تو ان سے توبہ کا کہا جائے اگر کرلیں تو ٹھیک انکار کریں تو قتل کر دیا جائے، ابن ابوشیبہ نے حفص عن عبیدہ عن ابراہیم سے (لایقتل) نقل کیا، اول اقوی ہے کیونکہ عبیدہ ضعیف ہیں ابراہیم سے اس کا نقل مختلف فیہ ہے ان سب کے قول کا مقابل ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے: (لا تقتل النساء إذا هن ارْتَدَدْنَ)(یعنی عورتیں اگر مرتد ہوجائیں تو انہیں قتل نہ کیا جائے گا) اسے ابوحنیفہ نے عاصم عن ابورزین عن ابن عباسؓ سے نقل کیا اسے ابن ابوشیبہ اور دارقطنی نے تخریج کیا، حفاظ کی ایک جماعت نے متن میں ان کی مخالفت کی ہے، دارقطنی نے ابن منکدر عن جابرؓ سے نقل کیا کہ ایک عورت مرتد ہو گئی تھی تو نبی اکرم نے اس کے قتل کا حکم دیا، یہ الاحکام میں ابن الطلاع کے اس لکھے کے لئے معکر ہے کہ نبی اکرم سے کہیں منقول نہیں کہ آپ نے کسی مرتدہ کا قتل کیا ہو۔

(وقال الله تعالیٰ: كَيْفَ يَهْدِي اللهُ الخ) نسائی نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابن عباسؓ سے روایت نقل کی کہ انصار کا ایک شخص مسلمان ہوگیا پھر نادم ہوا اور اپنی قوم سے مراسلت کی (بظاہر نادم ہوا، سے قبل ایک لفظ: ارتدّ شائد کتابت سے رہ گیا ہے تبھی معنی صحیح ٹھہرتا ہے) انہوں نے نبی اکرم سے عرض کی کہ اب اس کے لئے توبہ کی کوئی گنجائش ہے؟ تو یہ آیت نازل ہوئی: (كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْماً۔ إلى قوله۔ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) تو وہ (دوبارہ) مسلمان ہوگیا۔

(وقال يا أيها الذين آمنو ا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقاً الخ) عکرمہ کہتے ہیں اس کا نزول شاس بن قیس یہودی کی بابت ہوا جس نے ایک دن انصارؓ (کے درمیان بیٹھ کر) انہیں ان کی وہ لڑائیاں یاد کرائیں جو اوس وخزرج کے درمیان ہوئی تھیں اس پر وہ بپھر گئے اور لڑنے مرنے پر آمادہ ہو گئے تو نبی اکرم ان کے پاس تشریف لائے اور انہیں پند ونصیحت کی تو انہیں پتہ چلا کہ یہ شیطان کا بہکاوا اور حملہ تھا تو ایک دوسرے سے معانقہ کر کے سمع وطاعت کا پیکر بن کر واپس ہوئے تو یہ آیت نازل ہوئی، اسے اسحاق نے اپنی تفسیر میں مطولا نقل کیا، اسے طبرانی نے ابن عباسؓ سے موصولاً نقل کیا اس میں اہلِ کتاب سے دوستی قائم کرنے سے تحذیر ہے جب وہ ایمان نہیں

لاتے تو اندیشہ ہے کہ وہ اپنے سے دوستی کا دم بھرنے والوں کو ان کے دین سے بہکا دیں۔

(وقال إن الذين آمنو الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے، کریمہ نے پوری آیت ذکر کی اس سے ان حضرات نے استدلال کیا جو کہتے ہیں زندیق کی توبہ قبول نہ ہوگی، آگے اس کی بحث آئے گی۔ (مَنْ يَرْتَدَّ الخ) کریمہ کے نسخہ میں (الکافرین) تک ہے ابوذر کے نسخہ میں (یرتدِدْ) ہے، یہ ابن عامر اور نافع کی قراءت ہے دیگر قراء اور صحیح کے رواۃ کے ہاں دالِ مشدد کے ساتھ ہے بعض نے کہا ادغام لغتِ تمیم اور اظہار لغتِ حجاز ہے اسی لئے کہا گیا ہے کہ حضرت عثمانؓ کے مصحف میں دو دالوں کے ساتھ تھا، بعض نے کہا بلکہ ہر قاری کی قراءت اپنے شہر کے مصحف کے موافق تھی، اس پر یہ مدینہ اور شام کے مصاحف میں دو دال اور بقیہ میں ایک دال کے ساتھ تھا۔

(ولکن من شرح الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے، کریمہ کے نسخہ میں تمام آیات نقل کیں، یہ حالتِ اکراہ و جبر میں واقع کے عدم مواخذہ کے لئے حجت ہے آگے اس کی تقریر آرہی ہے۔ (لا جرم يقول حقا) یعنی یہ لا جرم کا معنی ہے، یہ ابوعبیدہ کی کلام ہے نسفی کے نسخہ سے یہ محذوف ہے تو اس میں (صدرا) کے بعد (لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ) تک دو آیات ذکر کی ہیں، آیت میں اختیاری طور پر مرتد ہونے والے کے لئے شدید وعید ہے۔ (ولا يزالون الخ) کریمہ کے نسخہ میں تمام آیات ذکر کیں، ان میں سے مقصود آیت کا یہ جملہ ہے: (إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ فَهُوَ كَافِرٌ) کہ یہ آیت سابقہ (مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ الخ) کے اطلاق کو مقید کرتا ہے، ابن بطال کے بقول مرتد سے توبہ کا کہنے کی بابت اختلاف ہے تو بعض نے کہا اسے توبہ کا کہا جائے اگر مان جائے تو ٹھیک ورنہ قتل کر دیا جائے، یہ جمہور کا قول ہے بعض نے کہا فوراً اس کا قتل واجب ہے، یہ حسن اور طاؤس سے منقول ہے اہل ظاہر کی بھی یہی رائے ہے! بقول ابن حجر اسے ابن منذر نے معاذ اور عبید بن عمیر سے بھی نقل کیا ہے اسی پر بخاری کا تصرف دال ہے کیونکہ انہوں نے ان آیات سے استظہار کیا جن میں استتابت (یعنی توبہ کا موقع دینے) کا ذکر موجود نہیں اور جن میں ہے کہ توبہ غیر نافع ہے اور حدیث (من بدل دينه فاقتلوه) کے عموم سے بھی اور اس کے بعد مذکور قصہ معاذ سے بھی، اس کے علاوہ کچھ ذکر نہیں کیا، طحاوی کہتے ہیں ان لوگوں کی رائے ہے کہ مرتد کا حکم اس حربی کے حکم جیسا ہے جسے دعوت پہنچ چکی ہے تو اس سے (نئے سرے سے) دعوت دینے سے قبل مقاتلہ کیا جائے گا، کہتے ہیں استتابت فقط ان کے لئے مشروع ہے جو بغیر بصیرت (یعنی سوچے سمجھے بغیر کسی کے بہکاوے میں آکر) اسلام سے نکل گئے لیکن جو علی وجہ البصیرت اس سے نکلا اس کے لئے نہیں پھر ابو یوسف سے ان کی موافقت نقل کی لیکن انہوں نے کہا اگر جلد ہی توبہ کرتا ہوا آگیا تو ٹھیک ہے اب اس کا معاملہ اللہ کے سپرد کیا جائے،

ابن عباس اور عطاء سے نقل کیا اگر اصلاً وہ مسلمان تھا (یعنی مسلم گھرانے میں پیدا ہوا) تب تو توبہ کی مہلت نہ دی جائے بصورت دیگر دی جائے، ابن قصار نے جمہور کے لئے اجماع یعنی سکوتی اجماع کے ساتھ احتجاج کیا کیونکہ حضرت عمرؓ نے مرتد کی بابت لکھا تھا کیوں نہ تم لوگوں نے اسے تین دن تک محبوس رکھا اور روزانہ اسے پراٹھے کھانے کو دیئے کہ شائد توبہ کر لیتا تو اللہ بھی اس کی توبہ قبول کر لیتا؟ کہتے ہیں ان کی اس بات کا کسی صحابی نے انکار نہ کیا گویا وہ آپ کے قول: (من بدل دينه فاقتلوه) سے سمجھے کہ قتل اس صورت ہے کہ رجوع نہ کرے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ) قائلینِ استتابت کا اس امر میں باہمی اختلاف ہے کہ ایک ہی مرتبہ کی استتابت پر اکتفاء کرنا ہوگا یا تین مرتبہ ضروری ہے؟ اور کیا تین

ایک مجلس میں ہوں یا ایک دن (کے مختلف اوقات) میں یا تین ایام میں؟ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ ایک مہینہ تک توبہ کی مہلت دی جائے، نخعی سے ہے کہ مسلسل یہ موقع ملتا رہے ، یہی مطلقا کہا مگر تحقیق یہ ہے کہ یہ اس شخص کے بارہ میں جس سے بار بار ارتداد کا صدور ہو، اس کا مزید یہاں حدیثِ اول کی شرح کے اثناءِ ذکرِ زنادقہ میں ہوگا۔

- 6922حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ أُتِيَ عَلِيٌّؓ بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ لِنَهْيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَقَتَلْتُهُمْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ .

طرفه - 3017 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۵۰۲)

ایوب سے مراد سختیانی اور عکرمہ، مولی ابن عباسؓ ہیں۔ (أتى على الخ) کتاب الجہاد کے باب (لایعذب بعذاب الله) میں ابن عیینہ عن ایوب کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ گزرا کہ حضرت علیؓ نے کچھ لوگوں کو آگ میں جلایا، وہاں ذکر کیا تھا کہ حمیدی نے سفیان سے اسے (حرق المرتدين) کے الفاظ سے نقل کیا ہے ایک اور طریق کے ساتھ ابن ابوشیبہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (كان أناس يعبدون الأصنام فى السر) (یعنی کچھ لوگ خفیہ طور پہ بتوں کی پوجا پہ قائم تھے) طبرانی کی اوسط میں سوید بن غفلہ سے روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ کو پتہ چلا کہ کچھ لوگ مرتد ہو گئے ہیں تو انہیں بلوایا، انہیں کھانا کھلایا پھر دعوتِ اسلام دی، انہوں نے نہ مانا تو ایک گڑھا کھووا پھر انہیں لایا گیا تو ان کی گردنیں کاٹیں اور انہیں اس گڑھے میں پھینک دیا پھر ایندھن ڈالا اور آگ لگا دی پھر کہا اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا، ابومظفر اسفرایني نے الملل والنحل میں دعوی کیا ہے کہ یہ جنہیں حضرت علی نے جلایا تھا یہ رافضیوں کا ایک گروہ تھا جنہوں نے حضرت علی کی بابت الوہیت کا دعوی کیا اور یہ سبائی تھے، ان کا بڑا عبداللہ بن سبأ یہودی تھا جس نے اسلام کا لبادہ اوڑھ کر اس نظریہ کا پرچار کیا تھا

ممکن ہے اس کی اصل وہ اثر ہو جسے ابوطاہر مخلص کی حدیث کے تیسرے جزو میں عبداللہ بن شریک عامری عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت علیؓ سے کہا گیا یہاں مسجد کے دروازے پر کچھ لوگ اس نظریہ کی تبلیغ کرتے پھرتے ہیں کہ آپ ان کے رب ہیں تو انہیں بلوایا اور کہا تمہارے لئے ویل تم کیا کہتے پھرتے ہو؟ کہنے لگے آپ ہمارے خالق اور ہمارے رازق ہیں، کہا تمہارے لئے ویل میں تمہارے جیسا بندہ ہوں جیسے تم کھاتے پیتے ہو ویسے ہی میں بھی کھاتا اور پیتا ہوں اگر اللہ کی اطاعت کروں گا تو وہ مجھے ثواب دے گا اور اگر میں نے اس کی نافرمانی کی تو ڈر ہے کہ مجھے عذاب دے تم اللہ سے ڈرو اور رجوع کر لو مگر انہوں نے انکار کیا اگلے روز یہ لوگ پھر آئے تو قنبر نے آکر بتلایا بخدا پھر وہی باتیں کر رہے ہیں تو انہیں بلوایا انہوں نے وہی باتیں کہیں، جب تیسرا دن ہوا تو ان سے کہا اگر آج بھی اسی قسم کی باتیں کہیں تو تمہیں نہایت برے طریقہ سے قتل کروں گا مگر انہوں نے صاف انکار کر دیا کہ ہم تو اپنی بات پر قائم رہیں گے تو مسجد اور محل کے درمیان ان کے لئے گہری خندق کھدوائی پھر اس میں ایندھن ڈال کر آگ جلائی اور ان سے کہا میں تمہیں اس میں پھینکنے والا ہوں یا تم رجوع کر لو! مگر انہوں نے انکار کیا تو اس میں پھینکوا دیا جب جلنے لگے تو یہ شعر پڑھا: (إني إذا رأيت أمرا منكرا أوقَدتُ ناري و دَعَوتُ قنبرا) اس کی سند حسن ہے، ابن ابوشیبہ نے جو قتادہ کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت علیؓ کے

پاس زط کے کچھ لوگ لائے گئے (سید سلیمان ندوی کا موقف ہے کہ زط جٹ کی تعریب ہے اور یہ لوگ ہندی تھے) جو بت پرست تھے تو اس کی سند منقطع ہے اگر ثابت ہے تو اسے ایک دیگر واقعہ پر محمول کیا جائے گا، ابن ابوشیبہ نے ہی ایوب بن نعمان سے نقل کیا کہتے ہیں میں مسجد کے صحن میں حضرت علیؓ کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور بتلایا کہ یہاں ایک گھر والوں کے ہاں بت ہے جس کی وہ پوجا کرتے ہیں تو وہ فوراً اس گھر کی طرف گئے تو آدمی کی شبیہ ایک مجسمہ ملا تو انہیں گھر سمیت جلا کر راکھ کر دیا۔

(بزنادقة) زندیق کی جمع، ابو حاتم سجستانی وغیرہ کہتے ہیں زندیق فارسی معرب ہے، اس کی اصل (زندہ کردای) ہے، یہ دوامِ دہر کے قائل ہیں کیونکہ زندہ کا معنی حیات اور (کرد) عمل ہے، امور میں دقیق النظر پر اس کا اطلاق ہے! ثعلب کہتے ہیں کلامِ عرب میں زندیق کا لفظ نہیں، وہ شدید التحیل (یعنی ماہر حیلہ ساز) کو زندقی کہتے ہیں اگر وہ معنی مراد لینا چاہیں جو (زندیق لفظ بول کر) تمام لوگ لیتے ہیں تو ملحد اور دہری یعنی قائل بد وام الدھر، کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اگر دال کی پیش کے ساتھ کہیں تو کبرِ سن مراد ہوتا ہے، جوہری کہتے ہیں زندیق ثنویت (اسے مانویت بھی کہا جاتا ہے، ان کے ہاں کائنات میں دو الٰہ ہیں ایک خیر کیلئے جسے یزدان کہتے ہیں اور ایک شر کا جسے اہرمن کہتے ہیں) سے ہے، یہی کہا بعض شراح نے اس کی یہ تشریح کی کہ جو مدعی ہے کہ اللہ کے ساتھ دیگر الٰہ آلہہ بھی ہیں، تعقب کیا گیا کہ اس سے لازم آتا ہے کہ اس کا اطلاق پھر ہر مشرک پر ہو! ملل بارے کتب کے مصنفین کی تحقیق یہ ہے کہ زنادقہ کی اصل دیصان پھر مانی پھر مزدک کے اتباع ہیں، ان کے عقیدہ کا حاصل یہ ہے کہ نور اور ظلمت قدیمی ہیں اور دونوں باہم ممتزج ہیں تو سارا عالم ان دونوں سے حادث ہے تو اہلِ شر ظلمت اور اہلِ خیر نور سے ہیں اور نور کی ظلمت سے تخلی کی خاطر سعی و کوشش واجب ہے تو ہر نفس کا ازہاق لازم ہے، اسی طرف متنبّی نے اپنے مشہور قصیدہ میں اشارہ کرتے ہوئے کہا: (و کم لظلام اللیل عندك من يدٍ تخبر أن المانوية تكذب) ، کسری کے دادا بہرام نے حیلہ سے مانی کو اپنے پاس بلوایا اور ظاہر یہ کیا کہ اس کا مسلک قبول کر لیا ہے پھر اسے اور اس کے اصحاب کو قتل کر دیا کچھ لوگ جو بچ گئے اور انہوں نے مزدک کی پیروی اختیار کر لی، اسلام کے طلوع کے وقت زندیق کا لفظ یہ اعتقاد کرنے والے پر بولا جاتا تھا ان میں سے ایک جماعت نے قتل کے ڈر سے اسلام ظاہر کیا اسی لئے ہر اس پر اس لفظ کا اطلاق ہونے لگا جو اندر سے کافر اور اوپر سے مسلمان ہو حتی کہ مالک نے کہا زندیقیت وہ جس پر منافق تھے، فقہائے شافعیہ اور ان کے غیر نے بھی زندیق کا اطلاق ان پر کیا جو اسلام ظاہر کریں مگر دل میں کفر مخفی ہو

تو اگر ان کی مراد حکم میں اشتراک ہے تب تو ٹھیک وگرنہ ان کی اصل وہی جو ذکر کی، نووی لغات الروضہ میں لکھتے ہیں زندیق وہ جو کسی دین کا پیروکار نہیں، محمد بن معن التعقیب علی المہذب میں لکھتے ہیں زنادقہ ثنویہ میں سے ہیں جو بقائے دہر اور تناسخ (یعنی مرنے کے بعد انسان کی روح اسی دنیا میں کسی اور قالب و شکل میں واپس آ جاتی ہے، ہندو اسی عقیدہ پر ہیں) کے قائل ہیں، کہتے ہیں انہی میں سے باطنیہ ہیں جن کا زعم ہے کہ اللہ نے ایک شیٔ تخلیق کی پھر اس سے ایک اور شیٔ تخلیق کی تو سارے عالم کو مدبر کیا، وہ ان دونوں کو عقل و نفس کا نام دیتے ہیں کبھی عقل اول ہوتی ہے اور کبھی نفس، یہ ثنویہ کے نور و ظلم بارے قول سے ہے صرف نام تبدیل کر دئے ہیں، کہتے ہیں ان کے نبوت، تحریفِ آیات اور فرائض عبادات کے ضمن میں کئی قسم کے اعتقادات ہیں، کہا گیا کہ فقہاء کے زندیق کے لفظ سے وہ معنی مراد لینے جو منافق کا ہے، کا سبب امام شافعی کا المختصر میں یہ قول ہے کہ جس (نوع کے) کفر کی طرف کوئی مرتد ہو جس سے

زندقہ وغیرہ کا اظہار یا اسرار ہو پھر وہ توبہ کر لے تو قتل اس سے ساقط ہو جائے گا، اس سے زندیق اور منافق کا ایک ہونا لازم نہیں آتا بلکہ ہر زندیق منافق ہے، اس کا عکس (لازم) نہیں، کتاب وسنت میں جن پر منافق کے لفظ کا اطلاق ہوا وہ اسلام ظاہر کرتے اور بباطن بت پرست تھے یا یہودی ہوتے تھے، جہاں تک ثنویت ہے تو محفوظ نہیں کہ ان میں سے کسی نے عہدِ نبوی میں اسلام ظاہر کیا ہو

حضرت علی کا جن لوگوں کے ساتھ واقعہ پیش آیا ان کے بارہ میں ناقلین کا باہم اختلاف ہے، آگے اسکی تبیین کروں گا، صدرِ اسلام میں (اس طرح کے اعتقادات کے ساتھ) جعد بن درہم مشہور ہوا جسے خالد قسری (امیرِ عراق) نے عید قربان کے روز قتل کیا پھر منصور کے دور میں ان کی تعداد کثیر ہوئی، اس نے بے دریغ ان کا قتل کیا پھر اس کے بیٹے مہدی نے بھی جس نے کثیر تعداد میں ان کا تتبع کیا اور قتل کیا پھر مامون کے عہد میں بابک خرمی کا ظہور ہوا جو پہاڑی علاقوں پر غالب ہوا بے شمار مسلمانوں کا قتل کیا آخر اسے پکڑ کر پھانسی دیدی اس کے اتباع خرمیہ کہلاتے تھے، تواریخ میں ان کے واقعات مشہور ہیں۔ (فبلغ ذلك ابن عباس) انہیں یہ بات پہنچانے والے کے نام سے واقف نہ ہوسکا، ابن عباسؓ ان دنوں حضرت علیؓ کی طرف سے بصرہ کے امیر تھے۔

(نهى رسول الخ) محتمل ہے کہ یہ ابن عباسؓ نے نبی اکرم سے خود سنا ہو یا پھر کسی صحابی کے واسطہ سے، کتاب الجہاد کے باب (لايعذب بعذاب الله) میں حضرت ابو ہریرہؓ کے حوالے سے حدیث گزری جس میں تھا کہ ہمیں نبی اکرم نے ایک طرف بھیجا اور ہدایت کی اگر فلاں فلاں کو پاؤ تو انہیں جلا دینا، اس میں یہ جملہ بھی تھا: (إن النار لا يعذب بها إلا الله) وہاں ان دونوں کے نام اور متعلقہ شرحِ حدیث لکھی تھی، ابو داود کے ہاں ایک اور قصہ میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے: (إنه لاينبغي أن يعذب بالنار إلا رَبُّ النار)۔ (لقول رسول الخ) ابوداؤد کی اسماعیل بن علیہ سے روایت میں دونوں جگہ یہ ہے: (فإن رسول الله قال)۔

(من بدل دينه فاقتلوه) ابن علیہ کی روایت میں مزید ہے کہ حضرت علیؓ کو ابن عباسؓ کا یہ قول پہنچا تو کہا: (ويح أم ابن عباس) یہ ابو داؤد کی روایت میں دارقطنی کے ہاں (أم) کے حذف کے ساتھ ہے، یہ محتمل ہے کہ یہ ان کے اس اعتراض پر عدم رضا کا اظہار ہو اور رائے اختیار کی ہو کہ نہی برائے تنزیہہ تھی جیسے اس بابت اختلاف کا حال گزرا، آمدہ حدیث میں اس بارے حضرت معاذؓ کا مذہب ذکر ہوگا کہ امام اگر اس کے ساتھ تغلیظ مناسب سمجھے تو ایسا کرسکتا ہے، یہ (ويح) کی اس تفسیر پر مبنی باور کر کے کہ یہ کلمہِ رحمت ہے تو ان کیلئے متوجع ہوئے کہ نہی کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے تو مطلقا تحریم کا اعتقاد رکھا تو ان کے فعل کا انکار کیا یا محتمل ہے کہ ان کے قول پر اظہار رضامندی کرتے ہوئے یہ کہا ہو اور یہ کہ انہوں نے نبی اکرم کا وہ فرمان یاد رکھا جسے وہ بھول گئے تھے، یہ ویح کی ایک تفسیر پر بناء کرتے ہوئے کہ اسے مدح وتعجب کے معنی میں کہا جاتا ہے جیسا کہ نہایہ میں نقل کیا گویا اسے خلیل کے قول سے اخذ کیا ہے کہ یہ رافت واستملاح (یعنی اظہارِ شفقت) کے موضع میں ہے جیسے تمہارا کسی بچے کی بابت کہنا: (ويحه ما أحُسَنَهُ) اسے ازہری نے نقل کیا، قولہ (من) (یعنی من بدل الخ میں) عام ہے اس سے استثناء کرنا ہوگا انہیں جو باطن میں دین بدل لیں لیکن ظاہر میں یہ ثابت نہ ہو تو ان پر ظاہر کے احکام ہی لاگو ہوں گے، اسی طرح ان کا جو ظاہر میں دین بدلیں مگر جبر واکراہ کے تحت جیسے آگے باب (الإكراه) میں اسکی تفصیل آئیگی، اس سے مرتد کی مانند مرتدہ کے قتل پر بھی استدلال کیا گیا (کیونکہ من مذکر ومونث دونوں کیلئے مستعمل ہے) حنفیہ نے اسے ذکور کے ساتھ خاص کیا اور عورتوں کے قتل سے نہی کی حدیث سے تمسک کیا،

جمہور نے اس نہی کو کافرہ اصلیہ پر محمول کیا ہے جب وہ (مسلمانوں کے خلاف) میں عملاً قتل وقتال میں شریک نہ ہو کیونکہ اس حدیث کے بعض طرق میں ہے کہ ایک مقتول عورت دیکھ فرمایا یہ تو لڑ نہ رہی تھی پھر قتلِ نساء سے منع کیا، اس امر سے بھی احتجاج کیا کہ من شرطیہ مونث کو شامل نہیں ہوتا، تعاقب کیا گیا کہ ابن عباسؓ راویِ حدیث کا فتوی تھا کہ مرتد عورت کو بھی قتل کیا تھا اور صحابہؓ اس وقت کثیر تعداد میں تھے لیکن کسی نے اس فعل کا انکار نہ کیا، یہ سب ابن منذر نے نقل کیا، دار قطنی نے حضرت ابوبکرؓ کا یہ اثر ایک حسن سند کے ساتھ نقل کیا، اس کا مثل قتلِ مرتدہ میں مرفوعاً بھی نقل کیا مگر اسکی سند ضعیف ہے، من حیث النظر بھی استدلال کیا کہ کافرہ اصلیہ کو باندی بنایا جا سکتا ہے تو وہ مجاہدین کیلئے غنیمت ہوگی لیکن مرتدہ کو ان کے نزدیک باندی نہیں بنایا جا سکتا تو اس میں کوئی غنم نہیں لہذا اسکا قتل ترک نہ کیا جائے گا، حدیثِ معاذؓ میں واقع ہے کہ نبی پاک نے انہیں یمن روانہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کوئی شخص اگر اسلام سے مرتد ہو تو اسے (پھر سے) دعوتِ اسلام دو اگر مان لے تو ٹھیک وگرنہ اس کی گردن اڑا دو، اس کی سند حسن ہے یہ اس موضعِ نزاع میں نص ہے تو اس کی طرف مصیر واجب ہے، اسکی تائید تمام حدود میں مردوں اور عورتوں کا اشتراک کرتا ہے زنا، چوری، شربِ خمر اور قذف، زنا کی صورتوں میں سے رجم محصن ہے حتی کہ موت واقع ہو جائے تو یہ قتلِ نساء کی اس نہی سے مستثنیٰ ہے اسی طرح مرتدہ کا قتل بھی مستثنیٰ ہے

اس سے بعض شوافع نے ایک دینِ کفر سے دوسرے دینِ کفر کی طرف منتقل ہونے والے کو قتل کرنے پر استدلال کیا چاہے وہ اہلِ جزیہ میں سے ہوں یا نہیں! بعض حنفیہ نے جواب میں کہا کہ حدیث میں جو عموم ہے وہ مبدل میں ہے نہ کہ تبدیل میں، تبدیل جو ہے وہ مطلق ہے اس میں کوئی عموم نہیں، بتقدیرِ تسلیم بالاتفاق کافر میں یہ متروک الظاہر ہے اگر وہ مسلمان ہو جائے تو یہ بھی تو عمومِ حدیث میں داخل ہے مگر یہ مراد نہیں، اس امر سے بھی احتجاج کیا کہ کفر ملتِ واحدہ ہے اگر (مثلاً) کوئی یہودی عیسائی بن جائے تو دینِ کفر سے وہ خارج تو نہ ہوا اسی طرح اگر کوئی بت پرست یہودیت قبول کر لے، تو واضح ہوا کہ مراد وہ جو دینِ اسلام کو کسی اور دین کے ساتھ بدل لے کیونکہ حقیقت میں دین اسلام ہی ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: (إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) اس کے سوا جو کچھ ہے وہ مدعی کے زعم پر ہے جہاں تک یہ آیت: (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ)[آل عمران: ۸۵] تو اس سے بعض شافعیہ نے احتجاج کیا اور کہا اس سے ماخوذ ہوگا کہ وہ اس پر مقر نہ کیا جائے گا، جواب دیا گیا کہ یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ جو اسلام سے مرتد ہوا وہ اس پر مقر نہ کیا جائے گا، ہمیں یہ تسلیم لیکن (لا یقبل منه) سے لازم نہیں آتا کہ وہ جزیہ کے ساتھ مقر نہ ہوگا بلکہ اس عدم قبول اور خسران کا تعلق آخرت سے ہے، ہمیں تسلیم کہ عدم قبول سے مستفاد دنیا میں عدم تقریر ہے لیکن مستفاد یہ ہے کہ وہ اس پر مقر نہیں تو اگر اس دین کی طرف پلٹ آئے جس پر وہ تھا اور اس پر جزیہ عائد تھا تو اگر مسلمان نہ ہو تو اسے قتل کر دیا جائے اس امکانِ امساک کے باوصف کہ ہم نہ اس سے قبول کریں اور نہ اسے قتل کریں، اس کی تائید اسلام کے ساتھ اس کی تخصیص سے ہوتی ہے جو اس کے بعض طرق میں مذکور ہے چنانچہ اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ عکرمہ عن ابن عباسؓ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (من خالف دینه دین الإسلام فاضربوا عنقه) (یعنی جس نے دین اسلام چھوڑ کر کوئی اور دین اختیار کیا اسے قتل کر دو)

اس سے زندیق کے بغیر استتابت قتل کر دینے پر استدلال کیا گیا ہے، اس کا تعقب کیا گیا کہ اسکے بعض طرق میں ہے جیسا کہ حضرت علی کے حوالے سے گزرا کہ انہوں نے ان لوگوں کو توبہ کی مہلت دی تھی اور اس کا مطالبہ کیا تھا، شافعی نے منصوص کیا ہے کہ مرتد

کی طرح زندیق کو بھی توبہ کا موقع دیا جائے گا، احمد اور ابوحنیفہ سے اس ضمن میں دو روایتیں منقول ہیں ایک عدم استتابت کی اور دوسری یہ کہ اگر اس سے ارتداد کا تکرُّر رہو تب اسکی توبہ مقبول نہیں، یہی لیث اور اسحاق کا مسلک ہے ابواسحاق مروزی جو شافعیہ کے ائمہ میں سے ہیں، سے بھی یہی منقول ہے، بعض نے کہا یہ ان سے ثابت نہیں بلکہ دراصل یہ اسحاق بن راہویہ کا قول تھا جو تحریف ہو کر ان کی طرف منسوب کر دیا گیا، اول مالکیہ کے ہاں مشہور ہے، مالک سے منقول ہے کہ اگر تائب ہو کر آئے تو قبول وگرنہ نہیں، ابو یوسف نے بھی یہی کہا، استاذین ابواسحاق اسفرائنی اور ابومنصور بغدادی نے بھی یہی اختیار کیا، دیگر شوافع سے کئی اوجہ منقول ہیں جو ان مذکورہ مذاہب کی مانند ہیں، ایک پانچواں مذہب یہ ہے کہ مبلغ اور اسکے غیر کے مابین تفرقہ ہے تو مبلغ اور پرچار کرنے والے کی توبہ قبول نہیں، دیگر کی ہے، ابن صلاح نے فتوی دیا تھا کہ زندیق اگر توبہ کرے تو یہ قبول ہے البتہ اسے کوئی تعزیری سزا بھی دی جائے اگر پھر زندقہ کیا تو فوری طور پر قتل کر دیا جائے اور کوئی مہلت نہ دی جائے، مانعین نے اس آیت سے تمسک کیا: (إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا وَأَصْلَحُوْا) [البقرة: ١٦٥] اور کہا زندیق کی صلاح پر مطلع نہیں ہوا جا سکتا کیونکہ خرابی اور فساد تو اسکے اندر مخفی ہے تو اگر اس پر مطلع ہوا جائے اور وہ اس سے براءت ظاہر کرے تو یہ کام تو اس نے قبل ازیں بھی کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ساتھ: (اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ ازْدَادُوْا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيْلًا)[النساء: ١٣٧] جواب دیا گیا کہ مراد وہ جن کی موت اسی حالتِ کفر میں ہوئی جیسا کہ ابن عباسؓ نے تفسیر کی، اسے ابن ابوحاتم وغیرہ نے ان سے نقل کیا، مالک کیلئے استدلال کیا گیا کہ زندیق کی توبہ معروف نہیں، کہتے ہیں نبی اکرم کے منافقین کو قتل نہ کرنے کی وجہ تألُّف کی پالیسی تھی اور یہ کہ انہیں قتل کرتے تو ان کے نفاق کا علم تو صرف آپ ہی کو تھا تو ممکن تھا کسی کو غلط فہمی ہو جاتی اور وہ گمان کرتا کہ ایسا آپ نے کسی اور وجہ سے کیا ہے

ان کے استتابت کے قائلین کی حجت اللہ کا یہ فرمان ہے: (اِتَّخَذُوْا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً)[المنافقون: ٢] تو اس سے دلالت ملی کہ ایمان کا اظہار قتل سے محفوظ رکھنے کا باعث ہے، سب کا اس امر پر اجماع ہے کہ دنیوی احکام ظاہر پر جاری و نافذ ہیں اور سرائر کا متولی اللہ تعالی ہے، آپ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا تھا: (هلا شققت عن قلبه) اور ایک شخص (یہ حضرت خالد تھے) سے کہا تھا جو کسی کو قتل کرنے کی بابت آپ سے بات کر رہا تھا (أليس يصلى) (یعنی کیا وہ نمازی نہیں؟) انہوں نے کہا جی ہاں تو فرمایا: (أولئك الذين نُهِيْتُ عن قتلهم) (یعنی مجھے ایسوں کے قتل سے منع کیا گیا ہے) غنیمت کی تقسیم پر اعتراض کرنے والے کو قتل کر دینے کی آنجناب سے اجازت مانگی گئی اور آپ کے یہ جواب دینے پر کہ وہ نماز پڑھتا ہے، کہا تھا کتنے ہی نمازی ایسے ہیں جو اپنی زبانوں سے وہ کچھ کہتے ہیں جو ان کے دل میں نہیں ہوتا تو آپ نے فرمایا مجھے یہ حکم نہیں ملا ہے کہ میں لوگوں کے دلوں میں نقب لگاؤں اور پتہ چلاؤں کہ صدقِ دل سے کون مسلمان ہے اور اس کے کذب سے کون؟ اسے مسلم نے تخریج کیا، اس بارے کثیر احادیث ہیں۔

- 6923حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ قُرَّةَ بْنِ خَالِدٍ حَدَّثَنِى حُمَيْدُ بْنُ هِلاَلٍ حَدَّثَنَا أَبُو بُرْدَةَ عَنْ أَبِى مُوسَى قَالَ أَقْبَلْتُ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ وَمَعِى رَجُلاَنِ مِنَ الأَشْعَرِيِّينَ أَحَدُهُمَا عَنْ يَمِينِى وَالآخَرُ عَنْ يَسَارِى وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَسْتَاكُ فَكِلاَهُمَا سَأَلَ .فَقَالَ يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ قَالَ قُلْتُ وَالَّذِى بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَطْلَعَانِى عَلَى مَا فِى أَنْفُسِهِمَا وَمَا

شَعَرْتُ أَنَّهُمَا يَطْلُبَانِ الْعَمَلَ فَكَأَنِّى أَنْظُرُ إِلَى سِوَاكِهِ تَحْتِ شَفَتِهِ قَلَصَتْ فَقَالَ لَنْ أَوْ لَا نَسْتَعْمِلُ عَلَى عَمَلِنَا مَنْ أَرَادَهُ وَلَكِنِ اذْهَبْ أَنْتَ يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ إِلَى الْيَمَنِ ثُمَّ أَتْبَعَهُ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ أَلْقَى لَهُ وِسَادَةً قَالَ انْزِلْ وَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ مُوثَقٌ قَالَ مَا هَذَا قَالَ كَانَ يَهُودِيًّا فَأَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ قَالَ اجْلِسْ قَالَ لَا أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَأَمَرَ بِهِ فَقُتِلَ ثُمَّ تَذَاكَرْنَا قِيَامَ اللَّيْلِ فَقَالَ أَحَدُهُمَا أَمَّا أَنَا فَأَقُومُ وَأَنَامُ وَأَرْجُو فِي نَوْمَتِي مَا أَرْجُو فِي قَوْمَتِي (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۳۷۲)

أطرافه 2261، 3038، 4341، 4343، 4344، 6124، 7149، 7156، 7157، - 7172.

یہ حدیث چار احکام پر مشتمل ہے اول: مسواک کرنا، کتاب الطہارہ میں اس کی تفصیل گزری، دوم: طلبِ امارت کی مذمت اور اس کے حریص سے اسے روکے رکھنا، اس کا بسط کتاب الاحکام میں آئے گا، سوم: حضرت ابوموسی اور حضرت معاذ کو یمن کی طرف روانہ کرنا، اس کا بیان کتاب المغازی میں گزرا، چہارم: اس یہودی کا قصہ جو اسلام لایا پھر مرتد ہو گیا تھا

سند میں یحی سے مراد قطان ہیں، سب راوی بصری ہیں۔ (عن أبی موسی) احمد کی قطان سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (قال أبو موسی الأشعری)۔ (و معی رجلان من الأشعر یین) ان کے نام سے واقف نہ ہو سکا، طبرانی کی اوسط میں عبدالملک بن عمیر عن ابی بردہ سے اسی حدیث میں مذکور ہے کہ ان میں سے ایک حضرت ابوموسیؓ کے عمزاد تھے، مسلم کی یزید بن عبداللہ بن ابو بردہ عن ابو بردہ سے روایت میں ہے: (رجلان من بنی عمی)۔ (فكلاهما سأل) اس میں اسی طرح حذفِ مسئول کے ساتھ ہے، احمد نے اپنی روایت میں تبیین کی اور نقل کیا: (سأل العمل) (یعنی کوئی سرکاری ذمہ داری اور عہدہ مانگا) اس کا بیان الاحکام میں یزید بن عبداللہ سے ہوگا جس کے الفاظ ہیں: (فقال أحدهما أمرَّنا يا رسول الله فقال الآخر مثله) (یعنی ایک نے کہا ہمیں یا رسول اللہ کسی جگہ کا امیر بنا دیں، دوسرے نے بھی یہی فرمائش کی) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (أمرنا على بعض ما وَلَّاك الله) احمد اور نسائی کی ایک اور طریق کے ساتھ ابو بردہ سے روایت کے الفاظ ہیں: (فتشهد أحدهما فقال جئناك لتستعين بنا على عملك فقال الآخر مثله) (یعنی ایک نے باقاعدہ تمہید باندھ اور خطبہ مسنونہ پڑھ کر یہ مذکورہ بات کہی) انہی کی سعید بن ابو بردہ عن ابیہ سے روایت میں ہے کہ میرے پاس کچھ اشعری آئے اور کہا ہمارے ساتھ نبی اکرم کے پاس چلو ہمیں کوئی کام ہے تو میں چلا گیا تو انہوں نے جا کر آپ سے کہا: (أ تستعين بنا في عملك) تطبیق یہ ہو گی کہ ان کے ہمراہ ان کے اتباع میں سے کچھ افراد بھی تھے (یعنی نوکر چاکر) تو اس لحاظ سے جمع کی ضمیر استعمال کی۔

(فقال يا أبا موسى الخ) یہ راوی کا شک ہے، اس روایت میں قول کا ذکر موجود نہیں، اسے ابو داؤد نے احمد بن حنبل اور مسدد کلاہما عن یحی قطان سے ذکر کیا اس میں ہے کہ آپ نے کہا: (ما تقول يا أبا موسى) اس کا مثل مسلم کی محمد بن حاتم عن یحی سے روایت میں ہے۔ (قلت والذی الخ) اس کے ساتھ ابو عمیس کی روایت کو مفسر کیا جائے گا جس میں یہ الفاظ ہیں: (فاعتذرت إلى رسول الله ﷺ مما قالوا) کہ میں نے ان کی اس بات سے معذرت کی اور کہا میں نہیں جانتا تھا کہ انہیں کیا کام

در پیش ہے تو آپ نے میری بات کی تصدیق کی اور میری معذرت قبول کی۔ (لن أوْ لا) راوی کا شک ہے، مسلم کی روایتِ یزید میں ہے: (إنا والله)۔(لا نستعمل علی الخ) ابوعمیس کی روایت میں ہے: (من سألنا) لامِ مفتوح کے ساتھ، یزید کی روایت میں ہے: (أحدا سأله ولا أحدا حرص علیه) ایک اور میں ہے: (فقال إن أخوَنَكُم عندنا مَنْ يطلبه فلم یستعن بهما فی شیء حتی مات) (یعنی تم میں سے بدترین خائن ہمارے نزدیک وہ ہے جو عہدے کی طلب کرتا ہے تو اپنی وفات تک انہیں کوئی سرکاری ذمہ داری نہ سونپی) اسے احمد نے اسماعیل بن ابوخالد عن اخیہ عن ابی بردہ سے تخریج کیا، ابوداؤد نے ابو بردہ اور ان کے درمیان ایک اور واسطہ داخل کیا۔

(معاذ بن جبل) یعنی ان کے بعد انہیں بھی یمن بھیجا، اس کا ظاہر یہ ہے کہ ان کے روانہ ہو جانے کے بعد انہیں ان کے ساتھ ملا دیا، بعض نسخوں میں (واتبعه) ہے یعنی ہمزہ وصلی اور تائے مشدد کے ساتھ اور (معاذ) رفع کے ساتھ ہے لیکن المغازی میں یہ الفاظ گزرے ہیں: (بعث النبی ﷺ أبا موسی و معاذا إلی الیمن فقال یسرا ولا تعسرا) اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ ابوموسیٰؓ کے سبقِ ولایت کے بعد حضرت معاذ کو بھی ان کے ساتھ منضم کیا لیکن ان کی روانگی سے قبل، تو روانہ ہوتے وقت دونوں کو یہ وصیت فرمائی، یہ بھی ممکن ہے کہ مراد یہ ہے کہ (دونوں الگ الگ یعنی آگے پیچھے ہی بھیجے ہوں تو) دونوں کو جاتے وقت یہ وصیت فرمائی ہو۔

(فلما قدم علیه) المغازی میں گزرا کہ دونوں کا علیحدہ علیحدہ دائرۂ عمل تھا اور دونوں جب ایک دوسرے کے قریبی علاقہ میں ہوتے تو باہمی ملاقات کرتے، (ألقی له وسادة) کا معنی ہے ان کے لئے بچھایا تا کہ اس پر بیٹھیں، باجی اور اصیلی نے جیسا کہ عیاض نے ان سے نقل کیا، ابن عباسؓ کے (ایک حدیث میں) قول: (فاضطجعت فی عرض الوسادة) کا معنی (الفراش) کیا تھا (یعنی وسادہ سے یہاں مراد تکیہ نہیں بلکہ بستر ہے) نووی نے اس کا رد کیا اور اسے ضعیف و باطل قرار دیا اور یہ کہ وسادہ سے مراد تکیہ ہی ہے، ان کی بات درست ہے کہتے ہیں عربوں کی عادت تھی کہ جس کا نہایت اکرام کرنا چاہتے اس کے نیچے تکیہ رکھتے تا کہ اس پر وہ بیٹھے، عبداللہ بن عمروؓ کی ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم ان کے گھر تشریف لائے تو: (فألقی له و سادة) یہ الصیام میں گزری، ابن عمرؓ کی ایک روایت میں ہے کہ وہ عبداللہ بن مطیع کو ملنے گئے تو ان کیلئے تکیہ رکھا تو انہوں نے کہا میں بیٹھنے کیلئے نہیں آیا، اسے مسلم نے تخریج کیا، میں نے لغت کی کسی کتاب میں نہیں دیکھا کہ وسادۃ کو فراش کہتے ہوں۔ (فإذا رجل الخ) یہ امر اور جواب کے مابین جملہ حالیہ ہے، اس شخص کے نام سے واقف نہ ہو سکا۔ (کان یهودیا فأسلم ثم تهود) مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں ہے: (ثم راجع دینه دین السوء) احمد کی ایوب عن حمید بن ہلال عن ابوہریرہؓ سے روایت میں ہے کہ معاذ بن جبلؓ ابوموسیٰؓ کے پاس آئے تو ان کے ہاں ایک شخص (بندھا پڑا) تھا، پوچھا: (ما هذا؟) تو اسکا مثل ذکر کیا اور یہ زیادت بھی کہ ہم دو ماہ سے اسے اسلام پر لانا چاہ رہے ہیں، طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ معاذؓ اور ابوموسیٰؓ سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے انہیں حکم دیا کہ لوگوں کو تعلیم دیں تو (ایک دفعہ) معاذ ابوموسیٰؓ کے ہاں آئے تو دیکھا کہ ایک شخص زنجیروں میں جکڑا پڑا ہے تو کہنے لگے اے بھائی کیا آپ لوگوں کو تعذیب دینے بھیجے گئے ہیں؟ ہمیں تو حکم تھا کہ لوگوں کو ان کے دین کی تعلیم دیں تو بتلایا کہ یہ مسلمان ہوا تھا پھر مرتد ہو گیا تو کہا: (والذی بعث محمدا بالحق لا أبرح حتی

أحرقه بالنار)۔ (قضاء الله الخ) مبتدا محذوف کی خبر کے بطور مرفوع ہے، نصب بھی جائز ہے۔

(ثلاث مرات) یعنی یہ بات تین دفعہ کہی، ابو داؤد نے اپنی روایت میں تبیین کی ہے کہ ابو موسیٰؓ بار بار بیٹھ جانے کو کہتے رہے اور معاذؓ کہتے نہیں بیٹھوں گا، اس پر قولہ (ثلاث مرات) راوی کی کلام سے ہے نہ کہ کلامِ معاذؓ کا تتمہ، ایوب کی روایت میں: (قضاء الله ورسوله) کے بعد ہے: (إن من رجع عن دينه أو قال بدل دينه فاقتلوه)۔

(فأمر به فقتل) ایوب کی روایت میں ہے کہ کہا بخدا نہ بیٹھوں گا حتی کہ اس کی گردن اڑا دوں تو اسکی گردن اڑا دی، طبرانی کی مشار الیہ روایت میں ہے کہ ایندھن لایا گیا اور آگ جلائی پھر اسے اس میں دھکیل دیا، تطبیق یہ ممکن ہے کہ پہلے گردن ماری پھر لاش کو آگ میں ڈال دیا، اس سے ماخوذ ہوگا کہ ابو موسی اور معاذؓ تعذیب بالنار اور میت کے آگ میں جلانے کو جائز سمجھتے تھے تاکہ عبرت ہو اور اسکی اہانت میں مبالغہ ہو! ابو داود نے طلحہ بن یحی اور یزید بن عبد اللہ کلاہما ابو بردہ عن ابو موسی سے نقل کیا کہ معاذ میرے پاس آئے تو یہی قصہ ذکر کیا اس میں ہے کہ حضرت معاذؓ نے کہا میں اپنی سواری سے نیچے نہ اتروں گا حتی کہ اسے قتل کیا جائے تو اسے قتل کر دیا گیا، ان میں سے ایک نے بتلایا کہ قبل ازیں توبہ کی مہلت دی جا چکی ہے، انہی کی ابو اسحاق شیبانی عن ابو بردہ سے روایت میں ہے کہ ابو موسیٰؓ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو اسلام سے مرتد ہو گیا تھا تو تقریبا بیس دن اسے توبہ و رجوع کی مہلت دی مگر اس نے انکار کیا پھر حضرت معاذؓ آئے تو ان کے سامنے پھر اسے دعوتِ اسلام دی مگر اس نے انکار کیا جس پر اسے قتل کر دیا، ابو داود کہتے ہیں اسے عبد الملک بن عمیر نے ابو بردہ سے نقل کیا البتہ استتابت کا ذکر نہیں کیا اسی طرح ابن فضیل نے بھی شیبانی سے، مسعودی قاسم یعنی ابن عبد الرحمٰن سے اس قصہ میں نقل کرتے ہیں کہ حضرت معاذ سواری سے نہ اترے حتی کہ اسکی گردن نہ ماری گی اور اسے توبہ کا نہ کہا، یہ اس روایت کے معارض ہے جس میں ہے کہ حضرت معاذ نے توبہ کی پیشکش کی تھی جو اس سے اقوی ہے اور اس کے ذکر سے ساکت روایات اس کے معارض نہیں، بالفرض اگر مسعودی کی روایت کو ترجیح دی جائے تو اس میں ان کیلئے حجت نہیں جو کہتے ہیں کہ مرتد کو بلا استتابت قتل کیا جائے کیونکہ تاویل یہ ہوگی کہ حضرت معاذ نے قبل ازیں حضرت ابو موسیٰؓ کی (بیس دن تک) استتابت پر اکتفاء کیا، پہلے ذکر گزرا ہے کہ معاذ نے مرتد اور مرتدہ کی استتابت کا امر روایت کیا ہے۔

(ثم تذاكرا الخ) سعید بن ابو بردہ کی روایت میں ہے: (فقال كيف تقرأ القرآن؟) یعنی قیامِ شب میں۔ (فقال أحدهما) یہ معاذ تھے، سعید کی روایت میں واقع ہے: (فقال أبو موسى أقرؤه قائما وقاعدا وعلى راحلتى وأتفوقه تفوقا) آخری لفظ کا معنی ہے کہ میں تمام احوال میں اس کی قراءت کا باقاعدگی سے کرتا ہوں، ایک دیگر طریق میں ہے کہ ابو موسیٰؓ نے پوچھا: (كيف تقرأ أنت يا معاذ؟) تو انہوں نے کہا میں اول شب میں سو جاتا ہوں پھر اٹھ کر جو اللہ نے مقدر کیا قراءت کرتا ہوں۔ (وأرجو الخ) سعید کی روایت میں دونوں جگہ: (وأحتسب) ہے جیسا کہ اسکا بیان المغازی میں گزرا، اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ نفس کو نیند کے ساتھ آرام پہنچانے میں بھی ثواب کی امید رکھتے ہیں کیونکہ (سوتے وقت) نیت یہ کرتے ہیں کہ تازہ دم ہوں تاکہ پھر نشاط کے ساتھ قیام کر سکیں، حدیث کے منجملہ فوائد کے یہ بھی کہ ایک ہی شہر و علاقہ پر دو امیر مقرر کئے جا سکتے ہیں اور اسے دونوں کے مابین تقسیم کیا جا سکتا ہے، سوالِ امارت اور اسکی حرص رکھنے کی کراہت بھی ثابت ہوئی اور یہ کہ حریص کو اس سے دور رکھا جائے، اخوان، علماء اور امراء کا

ایک دوسرے کی ملاقات وزیارت کو جانا، اکرامِ ضیف، انکارِ منکر کی طرف مبادرت، جس پر واجب ہو اس پر اقامتِ حد بھی ثابت ہوئے اور یہ کہ مباحات پر بھی ثواب ملے گا اگر نیت یہ کی کہ یہ واجب یا مندوب مقاصد کے وسائل بنیں یا ان میں سے کسی شئ کی وہ تکمیل ہوں۔

- 3 باب قَتْلِ مَنْ أَبَى قَبُولَ الْفَرَائِضِ وَمَا نُسِبُوا إِلَى الرِّدَّةِ

(فرائض کی ادائیگی کے منکر اور مرتد کو قتل کر دینا)

یعنی ان کے قتل کا جواز جو واجب احکام کے التزام اور ان پر عمل پیرا ہونے سے ممتنع ہوں! مہلب کہتے ہیں قبولِ فرائض سے ممتنع کو دیکھا جائے تو اگر وہ مثلاً زکاۃ کی فرضیت کا اقرار کرتا ہے تو اس سے زبردستی وصول کی جائے اسے قتل نہ کیا جائے اور اگر امتناع کے ساتھ ساتھ لڑائی پر آمادہ وتیار ہے تو اس وقت تک اس سے لڑائی کی جائے حتی کہ رجوع کر لے، مالک موطا میں لکھتے ہیں ہمارے ان افراد کے بارہ میں جو اللہ تعالیٰ کے فرائض میں سے کسی فریضہ سے مانع ہوں امر یہ ہے کہ ان سے جہاد کیا جائے اگر اس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو، بقول ابن بطال ان کی مراد یہ تھی کہ اگر ان کے وجوب کا اقرار کرتے ہوں تو اس میں اختلاف نہیں۔

(وما نسبوا إلى الردة) یعنی ان پر مرتدین کے اسم کا اطلاق ہوا، کرمانی لکھتے ہیں (ما) نافیہ ہے، یہی کہا مگر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ مصدر یہ ہے ای (ونسبتهم إلى الردة) اس کے ساتھ بعض طرقِ حدیث میں وارد کی طرف اشارہ کرتے ہیں، آگے اس کی وضاحت کروں گا عیاض وغیرہ نے کہا اہلِ ردت کی تین اصناف تھیں ایک جو بتوں کی پوجا کی طرف لوٹ گئے، دوم جو مسیلمہ اور اسود عنسی کے پیروکار بنے دونوں نے نبی اکرم کی وفات سے قبل نبوت کا دعوی کیا تھا تو اہلِ یمامہ اور دیگر علاقوں کی ایک جماعت نے اسے سچا مان لیا تھا جبکہ اہلِ صنعاء اور ان کے غیر کی ایک جماعت اسود کے حلقہ میں شامل ہو گئے تھے، اسود کو آنجناب کی وفات سے کچھ مدت قبل قتل کر دیا گیا اس کے بعض پیروکار باقی رہے جن سے دورِ ابوبکرؓ میں نبی اکرم کے عمال نے قتال کیا، مسیلمہ کی طرف حضرت ابوبکرؓ نے حضرت خالد بن ولید کی قیادت میں ایک لشکر روانہ کیا جنہوں نے اسے شکست دے کر قتل کر ڈالا، تیسری صنف وہ تھی جو اسلام پر جاری رہے لیکن زکاۃ دینے سے انکار کر دیا تاویل یہ کی کہ یہ نبی کریم کے عہد کے ساتھ ہی خاص تھی انہی سے قتال بارے حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے مناظرہ کیا جس کا ذکر حدیثِ باب میں ہوا

ابومحمد بن حزم الملل والنحل میں لکھتے ہیں عرب وفات نبوی کے بعد چار اقسام میں تقسیم ہو گئے تھے جمہور تو اسی حالت پر باقی رہے جس پر وہ نبی اکرم کی حیات میں تھے دوسرا گروہ بھی اسلام پر قائم رہا اور کہا ہم ماسوائے زکات کے بقیہ شرائع پر قائم ہیں، یہ کثیر تھے البتہ پہلی قسم کی نسبت قلیل تھے، تیسری قسم نے علی الاعلان کفر وارتداد اختیار کیا، یہ طلیحہ اور سجاح کے پیروکار تھے اور یہ پہلی دو اقسام کی نسبت کم تھے تو ہر قبیلہ میں مخلص مسلمان موجود تھے جنہوں نے مرتد ہو جانے والوں سے قتال ومخالفت شروع کر دی، چوتھی قسم وہ گروہ جو متوقف رہا اور ان مذکورہ تین میں سے کسی کے ساتھ نہ ہوا، یہ لوگ منتظر رہے کہ کنہیں غلبہ ملتا ہے تو حضرت ابوبکرؓ نے ان سب کی طرف لشکر روانہ کئے، فیروز (دیلمی) اور ان کے ساتھی اسود کے علاقوں پر غالب آچکے تھے اور اسے قتل کر ڈالا تھا، مسیلمہ کو بھی یمامہ میں قتل کر دیا گیا اور طلحہ اسلام کی طرف لوٹ آیا اسی طرح سجاح بھی اور مرتدین کے اکثر افراد بھی، ایک سال بھی نہ گزرا تھا کہ پھر سے سارا عرب

اسلام کے زیرِ نگیں ہو گیا اور سبھی نے اسلام کی طرف رجوع کر لیا۔

- 6924 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ النَّبِيُّ ﷺ وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ قَالَ عُمَرُ يَا أَبَا بَكْرٍ كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ فَمَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلاَّ بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ

.أطرافه 1399، 1457، - 7284 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص: ۳۰۱)

- 6925 قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَاللَّهِ لأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا قَالَ عُمَرُ فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلاَّ أَنْ رَأَيْتُ أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ

أطرافه 1400، 1456، 7285 (سابقہ)

(أن أباهريرة قال) مسلم میں (عن أبی هريرة) ہے، اکثر نے زہری سے اس سند کے ساتھ اسے ابو ہریرہ عن عمرو عن ابوبکر کی روایت سے ہی نقل کیا ہے، یونس بن یزید زہری عن سعید بن میّب سے ناقل ہیں کہ ابو ہریرہ نے انہیں خبر دی کہ رسول اللہ نے فرمایا: (أمرت أن أقاتل الناس الخ) تو اسے مسندِ ابو ہریرہؓ سے نقل کیا، ابوبکرؓ وعمرؓ کا ذکر نہیں کیا، اسے مسلم نے تخریج کیا، یہ اس امر پر محمول ہے کہ ابو ہریرہؓ نے اصلِ حدیث نبی پاک سے سنی اور حضرات ابوبکرؓ وعمرؓ کے مناظرہ کے وقت وہاں حاضر تھے تو اس قصہ کو بھی نقل کر دیا، اسکی تائید یہ امر کرتا ہے کہ یہ حدیث ابو ہریرہ عن النبیؐ سے کئی طرق کے ساتھ بغیر واسطہ کے مروی ہے چنانچہ مسلم نے اسے علاء بن عبدالرحمٰن بن یعقوب عن ابیہ، اور ابو صالح ذکوان کلاہما عن ابی ہریرہؓ سے تخریج کیا، ابن خزیمہ نے اسے ابو العنبس سعید بن کثیر بن عبید، ابن مندہ نے کتاب الایمان میں عبد الرحمٰن بن ابو عمرہ سے، یہ سب ابو ہریرہ عن النبی ﷺ سے اس کے راوی ہیں، نبی اکرم سے اس کے رواۃ میں ابن عمر بھی ہیں، ان کی روایت بخاری کی کتاب الایمان میں گزری اسی طرح حضرت جابرؓ اور طارق اشجعیؓ مسلم کے ہاں، ابو داؤد اور ترمذی نے اسے حضرت انسؓ سے تخریج کیا اس کی اصل بخاری میں ہے جیسا کہ کتاب الصلاۃ میں گزری، طبرانی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انسؓ سے نقل کیا، ابن خزیمہ کے ہاں انہی سے ایک تیسرے طریق کے ساتھ ہے لیکن اس میں ہے: (عن أنس عن أبی بكر) اسے بزار نے نعمان بن بشیرؓ سے تخریج کیا طبرانی نے سہل بن سعد، ابن عباسؓ اور جریر بجلی، اوسط میں حضرت سمرہؓ سے اسے تخریج کیا، ان کی روایات کے زیادتِ الفاظ کا ذکر آگے آئے گا۔

(وكفر من كفر) ابن خزیمہ کی حدیثِ انسؓ میں ہے: (لما توفی رسول اللهؐ ارتد عامة العرب)۔ (يا أبا بكر كيف الخ) حدیثِ انسؓ میں ہے: (أتريد أن تقاتل العرب)۔ (أمرت أن أقاتل الخ) اکثر نے یہی نقل کیا مسلم کی روایتِ طارق میں ہے: (مَنْ وَحَّدَ الله وكَفَرَ بما يُعْبَد من دونه حرم دمه وماله) (یعنی جس نے اللہ کی وحدانیت کا اقرار

کیا اور اسکے ماسوا جن کی پوجا کی جاتی ہے ان کا کفر کیا تو اس کی جان و مال کی حرمت قائم ہے) اسے طبرانی نے ان سے جمہور کی مانند نقل کیا، ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے: (حتی یشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ویقیموا الصلاة ویؤتوا الزکاة) اس کا نحو ابوعنبس کی حدیث میں بھی ہے، ابوداؤد کی حضرت انسؓ سے روایت میں ہے: (حتی یشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ویؤمنوا بی وبما جئت به) (یعنی کلمۂ شہادت پڑھنے کے بعد مجھ پہ اور جو میں لایا ہوں اس پہ ایمان لایا) خطابی لکھتے ہیں روافض کا زعم ہے کہ حدیثِ باب متناقض ہے کیونکہ اسکے شروع میں ہے کہ یہ لوگ کافر ہوگئے تھے جبکہ اس کے آخر میں ہے کہ اسلام پر ثابت تھے البتہ زکاۃ کی ادائیگی سے انکار کیا تو اگر مسلمان تھے تو پھر کیونکر ان سے قتال حلال جانا اور ان کے بال بچوں کو قیدی بنایا؟ اور اگر کفار تھے تو کیونکر حضرت عمرؓ کے خلاف نماز اور زکاۃ کے مابین تفرقہ کے ساتھ احتجاج کیا کیونکہ ان کے جواب میں اشارہ ہے کہ نماز کے وہ مقر تھے، کہتے ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ ارتداد کی طرف جو لوگ منسوب کئے گئے ان کی دو اصناف ہیں ایک جو بت پرستی کی طرف لوٹ گئے اور دوسری صنف وہ جو زکاۃ کی ادائیگی سے مانع ہوئے اور اللہ کے فرمان: (خُذۡ مِنۡ اَمۡوَالِهِمۡ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيۡهِمۡ بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمۡ)[التوبة: ۱۰۳] کی تاویل کی اور دعوی کیا کہ دفعِ زکاۃ صرف نبی اکرم کے ساتھ خاص تھا کیونکہ آپ کا غیر تو تطہیر اور تصلیہ علیہم نہیں کرسکتا تو اس کی صلاۃ (یعنی دعا) ان کیلئے کیونکر سکن ہوسکتی ہے؟

حضرت عمرؓ کی (تقاتل الناس) کہنے سے مراد یہی دوسری صنف والے لوگ تھے کیونکر اول صنف کے جوازِ قتل (وقتال) میں انہیں کوئی تردد نہ تھا جیسا کہ دیگر بت پرستوں، آگ پرستوں اور یہود و نصاریٰ کے قتال میں بھی نہ تھا، کہتے ہیں گویا انہیں اس ذکر کردہ حدیث کا یہی حصہ یاد رہا، دیگر صحابہ کو صلاۃ و زکاۃ کا اکٹھا ذکر یاد تھا، اسے عبدالرحمٰن بن یعقوب نے ایسے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے جو سب شریعت کو عام ہے ان کے الفاظ ہیں: (و یؤمنوا بی وبما جئت به) تو اسکا مقتضا یہ ہے کہ جس نے آنجناب کی ذکر کردہ کسی شیٔ کا انکار کیا اور اسے رجوع کی دعوت دی گئی مگر انکار کیا اور لڑائی پر آمادہ ہوا تو اسکا قتال وقتل واجب ہے اگر وہ مصر رہے! کہتے ہیں دراصل یہ شبہ اس کے اختصار کی وجہ سے ہوا ہے گویا اس کے راوی نے حدیث کو پورے سیاق سے نقل کرنے کا قصد نہ کیا تھا بلکہ ابوبکرؓ و عمرؓ کے مناظرہ کا سیاق نقل کرنا چاہا اور سامعین کی اصلِ حدیث کی معرفت پر اعتماد کیا، بقول ابن حجر یہ جواب محلِ نظر ہے کیونکہ اگر حضرت عمرؓ کے پاس حدیث میں یہ الفاظ ہوتے: (حتی یقیموا الصلاة ویؤتوا الزکاة) تو ان سے قتال میں غایتِ قتال ان سب کا ترک ہونے میں تسویہ کے مدنظر وہ اشکال محسوس نہ کرتے یعنی شہادتین کا تلفظ، اقامتِ نماز اور ادائیگیِ زکاۃ،، عیاض کہتے ہیں ابن عمرؓ کی حدیث نماز نہ پڑھنے والے اور زکاۃ ادا نہ کرنے سے قتال میں نص ہے جیسے کوئی شہادتین کا اقرار نہ کرے، حضرت عمرؓ کا ابوبکرؓ پر احتجاج اور ان کا جواب دال ہے کہ ان دونوں نے حدیث میں صلاۃ و زکاۃ کا سماع نہیں کیا کہ اگر حضرت عمرؓ نے ان کا سماع کیا ہوتا تو ابوبکرؓ پر یہ اعتراض نہ کرتے اور اگر حضرت ابوبکرؓ نے یہ سنا ہوتا تو جواب میں (إلا بحقه) کے عموم سے احتجاج کی ضرورت نہ ہوتی، بقول ابن حجر اگر (بحقه) میں ضمیر اسلام کیلئے ہے تو جس کی بابت بھی ثابت ہو کہ یہ حقِ اسلام میں سے ہے تو اسے وہ متناول ہے اسی لئے مانعینِ زکاۃ سے قتال پر صحابہ کرام متفق ہوئے تھے۔

(لأقاتلن من فرق الخ) فرق کی راء کی تشدید وتخفیف دونوں جائز ہیں، مراد جس نے نماز (کی فرضیت) کا اقرار تو کیا مگر زکاۃ کا انکار کیا یا تو جاحداً (یعنی زکات کی فرضیت کا منکر ہوتے ہوئے) یا اعتراف تو کرتا ہے مگر ادائیگی سے مانع ہے، حدیث کے شروع میں کفر کے لفظ کا اطلاق یا تو اسلئے تا کہ دونوں مذکورہ اصناف کو شامل ہو تو یہ جاحد کے حق میں حقیقۃً اور دوسروں کے حق میں تغلیباً مجازاً ہے، حضرت ابوبکرؓ نے اس لئے ان سے قتال کیا اور انہیں عدم واقفیت کے شک کا فائدہ نہ دیا کیونکہ وہ لڑائی کیلئے کھڑے ہو گئے تھے تو اولاً ان کی طرف سفراء بھیجے جنہوں نے ان سے مذاکرات کئے جب مصر رہے تو قتال کیا، مازری کہتے ہیں ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ حضرت عمرؓ جاحدینِ نماز سے قتال پر موافق تھے تو حضرت صدیقؓ نے اسی کے مثل کا زکاۃ میں ان پر لازم کیا کیونکہ کتاب وسنت میں ہمیشہ اکٹھے ان کا ذکر ہوا ہے۔

(فإن الزكاة حق المال) اس تفرقہ جس کا ذکر کیا، کے منع کی دلیل کی طرف اشارہ کیا کہ حقِ نفس نماز ہے جبکہ حقِ مال زکاۃ ہے تو جس نے نماز ادا کی اس نے اپنے نفس کو بچالیا اور جس نے زکاۃ ادا کی اس نے اپنے مال کو بچالیا تو اگر کوئی نماز کا تارک بنے تو اس پر اس سے قتال کرنا ہوگا اسی طرح اگر کوئی مانعِ زکاۃ بنے تو یہ زبردستی اسکے مال سے وصول کی جائے گی اور اگر وہ اس وجہ سے آمادہِ پیکار ہو تو اس سے قتال کرنا ہوگا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر انہوں نے حدیث میں (ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة) کا سماع کیا ہوتا تو اس استنباط کے محتاج نہ ہوتے لیکن یہ بھی محتمل ہے کہ سنا ہو لیکن اس نظری دلیل سے استظہار مناسب جانا ہو۔

(والله لو منعوني عناقا الخ) اس کا ضبط کتاب الزکاۃ کے باب (أخذ العناق) اور باب (الصدقة) میں گزرا، مسلم کے ہاں قتیبہ عن لیث کی روایت میں (عقالا) ہے، اسے بخاری نے کتاب الاعتصام میں قتیبہ سے (لو منعوني بكذا) کے ساتھ نقل کیا، اس نقطہ کی بابت اختلاف ہے تو بعض نے اسے وہم قرار دیا اسی طرف بخاری نے اشارہ کیا جب الاعتصام میں اس کے ایراد کے بعد لکھا: (قال لي ابن بكير) یعنی وہاں کی روایت کے ان کے شیخ (وعبد الله يعني ابن صالح عن الليث عناقا وهو أصح) ایک روایت میں جسے ابوعبیدہ نے ذکر کیا یہ الفاظ ہیں: (لو منعوني جديا أذوط) (یعنی اگر اذوط بکری کا بچہ بھی دینے سے مانع ہوئے) یہ مؤید ہے کہ روایت میں (عناقا) ہے، اذوط کا معنی ہے چھوٹے جبڑے اور تھوتھنی والا، عیاض لکھتے ہیں اسکے ساتھ ان حضرات نے احتجاج کیا ہے جو زکاۃِ غنم میں اخذِ عناق کو جائز قرار دیتے ہیں جب سارا ریوڑ سخال ہو (یعنی سبھی بچے ہیں) یہ یکے از اقوال ہے، بعض نے کہا عناق کا ذکر دراصل مبالغہ فی التقلیل کیلئے کیا، یہ نہیں کہ عناق بذاتہا مقصود ہے! بقول ابن حجر عناق مادہ بکری کے بچے کو کہتے ہیں بقول نووی مراد یہ کہ وہ چھوٹی تھیں کہ ان کی والدائیں سال کے دوران مر گئیں تو ان کی والدات کے سال کے بدلے میں انہیں زکات میں ادا کیا جائے گا اگرچہ صحیح قول کے مطابق والدات میں سے کچھ بھی باقی نہ رہا ہو، اس کا تصور یوں کہ بالفرض اکثر بڑی عمر کی بکریاں مر گئیں اور اب چھوٹی ہی باقی ہیں تو باقی بڑی اور چھوٹی بکریوں پر سال گزرا، بعض مالکیہ نے کہا عناق اور جزعہ ان کم تعداد کے اونٹوں میں مجزئ ہیں جن کی زکاۃ بکریوں کی صورت میں دی جاتی ہے اور خود بکریوں میں بھی جب سبھی جزعہ ہوں، اس کی تائید الاضحیہ کی حدیثِ ابو بردہ سے ملتی ہے جس میں تھا: (فإن عندي عناقا جذعة) اس بارے کتاب الزکاۃ میں بحث گزری

بعض حضرات نے کہا یہ روایت بھی محفوظ ہے اور اس کا معنی متجہ ہے، نووی اپنے طریقہ پر چلے تو کہا یہ اس امر پر محمول ہے کہ

دو مرتبہ یہ کہا ایک دفعہ عناق کہا اور ایک مرتبہ عقال، بقول ابن حجر یہ بعید بات ہے کیونکہ مخرج وقصہ متحد ہے، بعض نے کہا عقال سال کی زکاۃ پر بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے: (أخذ منه عقال هذا العام) اسے مازری نے کسائی سے نقل کیا اور اس شعر سے استشہاد کیا : (سعى عقالا فلم يترك لنا سندا فكيف لو قد سعى عمرو عقالين) شعر میں مذکور یہ عمرو، ابن عتبہ بن ابوسفیان ہیں ان کے چچا معاویہ نے انہیں زکاۃ کا عامل بنا کر بھیجا تھا تو اس بارے یہ شعر کہا، عیاض نے ابن وہب سے نقل کیا کہ یہ اونٹوں سے زکات کا مقررہ حصہ ہے، اس کا نحو نضر بن شمیل سے بھی، ابوسعید ضریر سے منقول ہے کہ عقال وہ جو زکاۃ میں بکریاں اور ثمار لئے جائیں (لأنه عقل عن مالكها) (یعنی مالک سے الگ کئے گئے) بقول مبرد عقال وہ جو عاملِ زکاۃ کسی شیٔ کی زکاۃ اس کی جنس سے وصول کرے اگر اسکے عوض میں کوئی اور شیٔ لی تو کہا جائے گا: (أخذ نقدا) (یعنی تب عقال کا لفظ استعمال نہیں ہوگا) اس پر اس میں کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، اکثر عقال کو اسکے حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں اور یہ کہ اس سے مراد وہ رسی ہے جس کے ساتھ اونٹ کو باندھا جاتا ہے، اسے عیاض نے واقدی عن مالک بن ابوذئب سے نقل کیا کہتے ہیں: (العقال عقال الناقة) ابوعبید کہتے ہیں عقال اس کا اسم ہے جس سے اونٹ کو باندھا جائے، نبی اکرم نے محمد بن مسلمہ کو زکاۃ کی وصولی کیلئے بھیجا تو وہ ہر اونٹ کے باندھنے کو رسی بھی ساتھ لیتے تھے، نووی کہتے ہیں کثیر محققین نے یہی اختیار کیا ہے

ابن تیمی التحریر میں لکھتے ہیں جس نے عقال کو فریضۃ العام کے ساتھ مفسر کیا (یعنی سالانہ زکات) یہ تکلف ہے، یہ ان حضرات کی تاویل کا نحو ہے جو حدیث (لعن السارق) میں بیضہ وحبل کو (بيضة الحديد) (یعنی خود) اور (حبل السفينة)(یعنی جہاز لنگر انداز کرنے کے رسے) پر محمول کرتے ہیں، اس کا بیان باب (حد السرقة) میں گزرا، آگے لکھتے ہیں اس سیاق میں جو بھی احقر ہوگا ابلغ ہوگا، کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ عقال سے مراد (رسی) جس کے ساتھ اونٹ کو باندھا جائے! کہتے ہیں اس امر کی دلیل کہ اس سے مراد مبالغہ ہے دوسری روایت میں مذکور (عناقا) ہے، ایک اور میں (جديا) تو اس پر عقال سے مراد اس کی قیمت کے بقدر (یعنی حقیقی عقال مراد نہیں) بقول ثوری یہی بات صحیح ہے اس کا غیر مناسب نہیں، عیاض لکھتے ہیں اس سے بعض نے تجارتی سامان میں اخذِ زکاۃ کے جواز پر استدلال کیا ہے مگر اس میں بعد ہے، راجح یہ ہے کہ عقال زکاۃ میں اسلئے نہیں لی جاتی کہ وہ بعینہ واجب ہے بلکہ تبعاً للفريضة (یعنی زکات کے ساتھ نتھی کر کے یعنی زکات کے اونٹوں کو باندھنے کیلئے) کہ اس کے ساتھ اسے باندھنا ہوتا ہے یا یہ بات مبالغۃً کہی یہ فرض کرنے پر کہ اگر وہ رسول اللہ کو زکاۃ میں یہ بھی دیتے تھے (تو میں بھی وصول کروں گا) نووی کہتے ہیں عقال کی مقدار کی قیمت نقد مال کی زکاۃ میں صحیح ہوسکتی ہے اسی طرح معدنیات، رکاز، اور فطرانہ میں بھی اور اس میں بھی کہ کوئی خاص عمر کا جانور واجب تھا تو عامل نے (کسی وجہ سے) اس سے کم عمر کا وصول کر لیا (تو ساتھ میں رسی دینے کی شرط لگا لی تو اب یہ رسی زکاۃ کا حصہ تصور ہوگی) اسی طرح جب ریوڑ لاغر تھا تو ایک کو اس نے روکا اور سکی قیمت عقال (کی قیمت جتنی) تھی کہتے ہیں میں نے کثیر اہل فقہ کو دیکھا کہ وہ اسے مبالغہ پر ہی محمول کرتے ہیں اور یہ ان کی غلطی ہے! خطابی لکھتے ہیں بعض نے اسے عقال (یعنی رسیوں) کی زکاۃ پر محمول کیا ہے اگر وہ سامانِ تجارت میں سے ہوں (یعنی ان حضرات کی رائے میں جو سامان تجارت پر زکاۃ ادا کرنا ضروری سمجھتے ہیں) جبکہ بعض نے خود رسی پر محمول کیا اور یہ وہ جو اخذِ قیم (قیمت کی جمع) جائز سمجھتے ہیں، شافعی سے ایک قول یہ منقول ہے کہ عرض ونقد کے درمیان اسے اختیار ہے،

کہتے ہیں سب سے اظہر ان حضرات کا قول جو کہتے ہیں کہ جانوروں کی زکاۃ لیتے وقت رسیاں ساتھ لینا ضروری ہے جیسے حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ متصدق کی عادت تھی کہ وہ دو اونٹوں کو ایک رسی سے باندھ دیتا تا کہ کوئی اونٹ بھاگ نہ جائے ، یہ زہری سے بھی منقول ہے، بعض نے ابوبکرؓ کے قول: (لو منعوني شيئا كانوا يؤدونه إلى رسول الله) کی بابت کہا کہ یہ مبالغہ پر محمول کرنے سے غنی ہے، اسکا حاصل یہ ہے کہ وہ اگر عقال دینے سے مانع ہوں جسے وہ نبی اکرم کو دیا کرتے تھے چاہے کوئی معمولی ہی چیز ہو تو گویا انہوں نے ایک واجب شیٔ دینے سے انکار کیا کہ منعِ واجب اور قلیل وکثیر کے مابین اس کے انکار میں کوئی فرق نہیں ، کہتے ہیں یہ ہر طرح کی تقدیرِ کلام اور تاویلات سے مستغنی کرتا ہے جنہیں فہم قبول نہیں کرتی اور حضرت صدیقؓ سے یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس کے مثل کا قصد کرتے ہوں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اسے مبالغہ پر محمول کرنے والوں کیلئے محرک یہ امر تھا کہ اس مقام میں جس شیٔ کو بطورِ مثال بیان کیا جائے اس کی نسبت ضروری ہے کہ اسی جنس سے ہو جو حکمِ مذکور میں داخل ہو تبھی اسے مبالغہ پر محمول کیا۔

(فو الله ما هو إلا الخ) یعنی ان کیلئے بھی ان کا صحتِ احتجاج ظاہر ہوا یہ نہیں کہ محض ان کی تقلید میں ان کی بات مان لی، اس حدیث کے منجملہ (کثیر فوائد کتاب الایمان میں مذکور گزرے ہیں ان کے علاوہ) فوائد میں سے نوازل (یعنی پیش آمدہ مسائل) میں اجتہاد کرنے کا جواز اور اصول کی طرف انہیں لوٹانا، اس پر مناظرہ کرنا (اگر اس کی نوبت آئے) اور راجح کی طرف رجوع، مناظرہ کا ادب بھی ظاہر ہوا کہ تصریح کے ساتھ کسی کو خطا کار نہ کہا جائے بلکہ تلطف کا اسلوب اختیار کیا جائے بس حجت قائم ہوتا کہ فریقِ مخالف کیلئے اس کی قوتِ دلیل ظاہر ہو اگر اس کے ظہور کے بعد بھی عناد اور ضد سے کام لے تب اس کے حسبِ حال تغلیظ و اصلاح سے کام لیا جا سکتا ہے، تاکیداً کسی شیٔ پر حلف اٹھانا بھی ثابت ہوا، لا الہ الا اللہ کہنے والے کے قتل کی ممانعت بھی ثابت ہوئی اگر اس سے زائد نہ کہے بقول ابن حجر بات تو درست ہے لیکن کیا فقط اتنا کہنے سے کوئی مسلمان ہو جائے گا؟ راجح یہی ہے کہ نہیں بلکہ اس کے قتل سے رک جانا اسلئے واجب ہوگا تا کہ پتہ چلایا جائے کہ واقعی مسلمان ہے تو اگر رسالت کا بھی مقر ہو اور اسلام کے احکام کا التزام کرے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا ، اسی طرف (إلا بحق الإسلام) سے اشارہ دیا، بغوی کہتے ہیں کافر اگر وثنی یا ثنوی ہو تو وہ وحدانیت کا مقر نہ ہوگا تو جب یہ (لا إله إلا الله) کہے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا پھر تمام احکامِ اسلام قبول کرنے پر اسے مجبور کیا جائے گا اور یہ کہ اسلام کے مخالف ہر دین سے اعلانِ براءت کرے لیکن ایسا شخص جو وحدانیت کا تو مقر و معترف ہے لیکن نبوت (اور ختمِ نبوت) کا منکر ہے تو اسکے مسلمان ہونے کا حکم نہ لگایا جائے گا حتی کہ (کلمہ کا دوسرا جزو) (محمد رسول الله) بھی کہے، اگر اس کا اعتقاد ہے کہ آنجناب کی رسالت صرف عربوں کیلئے خاص تھی تو ضروری ہے کہ تمام کائنات کیلئے آپ کا نبی ہونا مان لے اسی طرح اگر کسی شرعی واجب کے انکار یا کسی حرام کو مباح ماننے کی وجہ سے کفر کیا تو ضرورت اس امر کی ہوگی کہ اپنے اس اعتقاد سے رجوع کرے، ان کے قول (يجبر) (یعنی مجبور کیا جائے) کا مقتضا یہ ہے کہ اگر اس کا التزام نہیں کرتا تو اس پر مرتد کے احکام لاگو ہوں گے، یہی قفال کی تصریح ہے اس حدیثِ باب کے ساتھ استدلال کیا اور دعوی کیا کہ کہیں اور اس قسم کی عبارت وارد نہیں کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں حتی کہ وہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کہیں، یہی کہا مگر یہ ان کی بہت بڑی غفلت ہے، صحیحین کی کتاب الایمان میں ابن عمرؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: (حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله) ، یہ بھی محتمل ہے کہ

زیرنظر روایات میں مذکور (لا إله إلا الله)کوتلفظ بالشہادتین پرمحمول کیا جائے کیونکہ اس کی حیثیت اب اسمِ علم کی سی ہے (یعنی یہ کہہ کر مراد پورکلمہ ہوتا ہے) اس کی تائید دیگر طرق میں صریحاً پورے کلمہ کے ورد سے ہوتی ہے

اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ مرتد سے زکاۃ ساقط ہو نہ ہوگی، تعاقب کیا گیا کہ مرتد تو کافر ہےاور کافر سے زکاۃ کا مطالبہ نہ کیا جائے گا اس سے تو ایمان لانے کا مطالبہ ہوتا ہے، ذکر کردہ فعلِ صدیق کی کوئی حجت نہیں ، اس میں تو مانعینِ زکاۃ سے قتال کا ذکر ہے جنہوں نے اصلِ اسلام سے تمسک کیا اور زکاۃ سے اس مذکورہ شبہ کی وجہ سے مانع ہوئے تو اقامتِ حجت سے قبل ان پر کفر کا حکم نہ لگایا جائے گا، ان پر غلبہ پانے کے بعد صحابہ کرام کا آپس میں اختلاف ہوا تھا کہ آیا ان کے اموال کوغنیمت باور کیا جائے اور کفار کی مانند ان کے بال بچوں کوغلام اور لونڈی بنالیا جائے یا باغیوں کا حکم لگا کر یہ کام نہ کیا جائے ؟ تو اول یہی حضرت ابوبکر کی رائے بنی اور اس پر عمل کیا جس پہ حضرت عمرؓ نے ان سے مناظرہ کیا ، اس کی تفصیل آگے کتاب الاحکام میں آئے گی، حضرت عمرؓ کی رائے میں یہ باغی تھے اپنے دورِ خلافت میں یہی رائے بروئے کار لائے اور دیگر صحابہؓ نے ان کی موافقت کی اور اس پر اجماع مستقر ہوا کہ اگر کوئی شخص دینی فرائض میں شبہ (یعنی غلطی فہمی) کی بنا پر کسی فرض کا انکار کرے تو اس سے رجوع کا مطالبہ کیا جائے گا تو اگر لڑائی پر آمادہ ہو تو اس سے قتال ہوگا اور اس پر حجت قائم کی جائے گی، اگر رجوع کر لے تو ٹھیک بصورت دیگر اس کے ساتھ کفار کا سا معاملہ کیا جائے گا، کہا جاتا ہے کہ مالکیہ میں سے اصبغ قولِ اول (یعنی حضرت صدیق اکبرؓ کی رائے) پر قائم رہے تو اسے ندرة المخالف شمار کیا گیا

عیاض کہتے ہیں اس قصہ سے مستفاد ہے کہ اگر حاکم کسی ایسے امر میں جس میں نص موجود نہیں، اپنے ذاتی اجتہاد سے کوئی رائے اختیار کرے تو اس کی بات ماننا واجب ہے اگرچہ بعض صاحبِ اجتہاد حضرات کی رائے اس کے برعکس ہو تو اگر اس کی رائے کا مخالفِ مجتہد خلیفہ بن جائے تو اس کے اپنے اجتہاد کے موافق عمل کرنا واجب ہوگا (یعنی اب وہ سابقہ خلیفہ کی پالیسی وحکم ختم کر دے جیسے حضرت عمرؓ نے کیا) کیونکہ حضرت عمرؓ نے مانعینِ زکاۃ بارے حضرت ابوبکرؓ کی رائے کی اطاعت کی حالانکہ ان کی رائے اور اعتقاد ان کے برخلاف تھا پھر اپنے دور میں اپنے اجتہاد ورائے پر عمل پیرا ہوئے اور ان کے اہلِ عصر صحابہ وغیرہم نے بھی ان کی موافقت کی ، اجماعِ سکوتی کو قابلِ احتجاج ماننے کی یہ ایک مثال ہے تو اس ضمن میں موانع الانکار کا انتفاء مشترط ہے اور یہ اسی قبیل سے ہے، خطابی کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ جس نے اسلام ظاہر کیا اس پر اس کے ظاہری احکام لاگو ہوں گے اگرچہ فی الحقیقت دل میں کفر چھپائے بیٹھا ہو، محلِ اختلاف تب اگر یہ ان افراد میں سے ہو جن کے فاسد معتقدات پر مطلع ہوا جا چکا ہے تو اس نے رجوع کا اظہار کیا تو کیا یہ قبول کیا جائے یا نہیں؟ لیکن جس کے باطن کا حال مخفی ہی رہا اس پر اسلام کے ظاہری احکام ہی لاگو ہوں گے۔

- 4 باب إِذَا عَرَّضَ الذِّمِّيُّ وَغَيْرُهُ بِسَبِّ النَّبِيِّ ﷺ وَلَمْ يُصَرِّحْ نَحوَ قَوْلِهِ السَّامُ عَلَيْکَ

(اگر کسی ذمی وغیرہ نے اشارۃً نبی پاک کی گستاخی کی؟)

(بسب النبی) یعنی آپ کی تنقیصِ شان۔ (ولم یصرح) یہ تاکید ہے کیونکہ تعریض خلافِ تصریح ہے اس کا بیان اس آیت کی تفسیر میں گزرا: (وَلَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَاعَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ) [النساء : ۲۳۵]۔ (نحو قوله

السام الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (السام علیك) ہے، باب کی حدیثِ عائشہ اور ابن عمر میں بھی مفرد ضمیر کے ساتھ ہے، حدیثِ انس میں بھی (علیك) کی بابت اختلاف نہیں کیا گیا، تینوں کی شرح کتاب الاستیذان میں گزر چکی ہے، اعتراض کیا گیا ہے کہ اس لفظ میں تو تعریض بالسب موجود نہیں، جواب یہ ہے کہ انہوں نے یہاں تعریض کے لفظ کا مخالف تصریح پر اطلاق کیا ہے اصطلاحی تعریض مدنظر نہیں رکھی جو یہ ہے کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں استعمال کیا جائے مگر اسکے ساتھ ایک اور معنائے مقصود کی طرف تلویح (یعنی اشارہ) ہو، ابن منیر کہتے ہیں حدیثِ باب بطریقِ اولی ترجمہ کے مطابق ہے کیونکہ جرح سب سے اشد ہے تو گویا بخاری نے اس مسئلہ میں کوفیوں کا مذہب اختیار کیا ہے اھ ملخصاً، بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے کیونکہ انہوں نے بتِ حکم نہیں کیا اس کے قسم کے لفظ کے قائل کا ترکِ قتل مصلحتِ تالیف کے مدنظر لازم نہیں کہ جہاں یہ مصلحت نہ ہو وہاں بھی اس کا ترکِ قتل واجب ہوگا، ابن منذر نے اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ صریحاً شتمِ نبی (یعنی توہینِ نبی اکرم) کا مرتکب واجب القتل ہے، یکے از ائمہِ شافعیہ ابوبکر فارسی نے کتاب الاجماع میں نقل کیا کہ جس نے نبی اکرم کی شان میں ایسے گستاخانہ الفاظ کہے جو قذفِ صریح کے زمرہ میں آتے ہیں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ کافر ہوا اگر توبہ بھی کر لے تب بھی اس سے قتل ساقط نہ ہوگا کیونکہ آنجناب کے خلاف قذف کی حد قتل ہے اور حد توبہ سے ساقط نہیں ہوتی، قفال نے ان کی مخالفت کی اور کہا یہ بوجہِ شتم کافر ہوا لیکن اب بوجہِ اسلام اس کا قتل ساقط ہوگا

صیدلانی لکھتے ہیں قتل زائل ہوگا البتہ (عام) حدِ قذف کا اجراء واجب ہے، امام (شائد یعنی امام الحرمین) نے اسے ضعیف قرار دیا، اگر تعریضاً گستاخی کی تو خطابی کہتے ہیں اگر ایسا کرنے والا مسلمان ہے تو میں اسے واجب القتل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں پاتا بقول ابن بطال علماء کے ہاں گستاخِ رسول کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو جو اہلِ ذمہ جیسے یہود، ہیں تو ان کی بابت ابن قاسم نے مالک سے نقل کیا کہ قتل کر دیئے جائیں الا یہ کہ اسلام قبول کر لیں، جہاں تک مسلمان کا تعلق ہے تو بغیر توبہ کی مہلت دیئے یا اس کا مطالبہ کئے اسے فوراً قتل کر دیا جائے (حالیہ ایام میں ایک گورنر نے گستاخ رسول کے معاملہ میں لب کشائی کی اور ایک دن ٹی وی میں کہا ہمیں کوئی حق نہیں کہ ایسوں کو کوئی سزا دیں، اگر اللہ کو یہ ناپسند ہے تو وہ خود اسے سزا دے! ٹی وی پر اس کا یہ بیان نشر ہونے کے ایک دن بعد اس کے اپنے محافظ نے اس کے جسم میں چالیس گولیاں اتار دیں یوں اس کے اپنے کہے کے مطابق اللہ نے خود اسے سزا دیدی)

ابن منذر نے لیث، شافعی، احمد اور اسحاق سے یہودی وغیرہ کے حق میں اسے نقل کیا، ولید بن مسلم سے اوزاعی اور مالک سے مسلم میں نقل کیا کہ یہ ارتداد ہے اور قابلِ استتابت ہے، کوفیوں سے منقول ہے کہ اگر ذمی ہے تو تعزیر لاگو کی جائے اور اگر مسلمان ہے تو یہ ارتداد کے مترادف ہے، عیاض نے اس امر میں اختلاف نقل کیا کہ آیا اس شخص کو چھوڑا جا سکتا ہے جس سے غیر صریح انداز میں گستاخی سرزد ہوئی؟ یا (صریح انداز میں مگر) مصلحتِ تالیف کے مدنظر؟ بعض مالکیہ سے نقل کیا کہ اس قصہ میں ان یہودیوں کو اسلئے قتل نہ کیا تھا کیونکہ ان کے خلاف حجت قائم نہ ہوئی تھی اور نہ انہوں نے اقرار کیا تھا تو اپنے علم کے مطابق ان کے قتل کا فیصلہ نہ کیا، بعض نے کہا انہوں نے جب اس کا اظہار نہ کیا اور اپنی زبانوں کا تلویہ کرتے ہوئے یہ کہا تو ان کو قتل کرنا ترک کیا، بعض نے کہا اس لئے کہ اسے سب وشتم پر محمول نہ کیا بلکہ اپنی موت کی بددعا کرنے پر اور موت تو ایسی شئ ہے جس سے چارہ نہیں (یعنی کسی کو موت کی بددعا دینا اس کی گستاخی تصور نہ ہوگا) اسی لئے ان کے اس سلام کے جواب میں (وعلیکم) کہا یعنی اگر موت ہم پر نازل ہونے والی ہے تو تم بھی کیونکر

اس سے بچ سکتے ہو؟ تو اس بد دعا کی کوئی اہمیت نہیں، اس طرف قاضی عیاض نے اشارہ دیا، کتاب الاستیذان میں اس کا ذکر گزرا اسی طرح جس نے (السأم) یعنی ہمز کے ساتھ کہا تو یہ بھی (سآمة) کے معنی میں ہے یعنی آپ اپنے دین سے اکتا جائیں تو یہ بھی گستاخی اور شتم میں صریح نہیں، یہاں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ وجوبِ قتل کے قائلین کی رائے کا اخذ کرتے ہوئے اگر کسی ذمی یا معاہد سے اس کا وقوع ہو تو مصلحتِ تالیف کا ترک کرنے سے کیا اس کا ذمہ وعہد اب منتقض ہوا؟ یہ محلِ تامل ہے

طحاوی نے اپنے اصحاب کیلئے حدیثِ باب سے احتجاج کیا اور اس امر سے تائید کی کہ یہ کلام اگر کسی مسلم سے صادر ہوتی تو یہ ارتداد تھا، جہاں تک یہود سے اس کا صدور ہونا تو وہ جس کفر پر ہیں وہ اس سے اشد ہے اسی لئے انہیں قتل نہ کرایا، تعاقب کیا گیا کہ ان کے خون عہد ہی کے سبب محفوظ تھے اور عہد میں نہیں تھا کہ وہ نبی اکرم کی نسبت سبّ وشتم کریں تو جس نے ایسا کیا اس نے عہد کی حدود سے تجاوز کیا لہذا وہ اب منتقض ہوا تو وہ اب کافر بلا عہد و ذمہ ہے لہذا اس کا خون ہدر ہے الا یہ کہ مسلمان ہو جائے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ اگر ان کا ہر اعتقاد نا قابلِ مواخذہ ہو تو بالفرض اگر وہ کسی مسلمان کو قتل کر دیں تو آیا قصاصاً انہیں قتل نہ کیا جائے؟ کیونکہ ان کا اعتقاد ہے کہ مسلمانوں کے خون مباح ہیں مگر اس کے باوجود اگر ان کا کوئی کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اسے قتل کیا جائے گا، اگر کہا جائے مسلمان کے قتل کے بدلے میں قتل کیا جائے گا اور چاہے وہ مسلمان بھی ہو جائے تو بھی لیکن دوسری طرف اگر وہ توہینِ رسالت کرے پھر مسلمان بھی ہو جائے تو قتل نہ کیا جائے گا، تو ہم کہیں گے دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ قتلِ مسلم حقِ آدمی سے متعلق ہے لہذا یہ ہدر نہیں اور جو سب وشتم ہے تو اس کے سبب وجوبِ قتل حقِ دین کی طرف راجع ہے تو اسلام اس کا ہدم کر دے گا اور ظاہر یہ ہے کہ ان یہودیوں کا ترکِ قتل مصلحتِ تالیف کے پیشِ نظر تھا یا اس لئے کہ انہوں نے اس (یعنی توہین) کا اجہار نہ کیا تھا یا یہ دونوں سبب مدنظر تھے، یہی اولیٰ ہے۔

- 6926حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ مَرَّ يَهُودِيٌّ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ السَّامُ عَلَيْكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَتَدْرُونَ مَا يَقُولُ قَالَ السَّامُ عَلَيْكَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلاَ نَقْتُلُهُ قَالَ لاَ ، إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ

.طرفه - 6258 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۷۰)

- 6927حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ اسْتَأْذَنَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكَ . فَقُلْتُ بَلْ عَلَيْكُمُ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ . قُلْتُ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا قَالَ قُلْتُ وَعَلَيْكُمْ

.أطرافه 2935، 6024، 6030، 6256، 6395، - 6401 (سابقہ)

- 6928حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سُفْيَانَ وَمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ قَالاَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ الْيَهُودَ إِذَا سَلَّمُوا عَلَى أَحَدِكُمْ إِنَّمَا يَقُولُونَ سَامٌ عَلَيْكَ .فَقُلْ عَلَيْكَ

.طرفه - 6257 (ایضاً)

-5 باب (بلاعنوان)

اکثر کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے، ابن بطال نے اسے حذف کیا تو ابن مسعود کی یہ حدیث سابقہ باب میں شامل کی، اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ کفار کی ایک اہلِ حرب قوم بارے وارد ہے جبکہ نبی اکرم ان کی طرف سے ملنے والی ایذاء پر صبر کے مامور تھے تو اسی لئے اللہ تعالیٰ کے امر کا امتثال کیا، بقول ابن حجر یہ اکثر کی صنیع کی ترجیح کو مقتضی ہے جنہوں نے اسے علیحدہ ترجمہ میں نقل کیا اور بظاہر اس کے ایراد سے اس قول کی ترجیح کا اشارہ دیا ہے کہ ان کا ترکِ قتل مصلحتِ تالیف کے تحت تھا کیونکہ جب آپ نے زخمی کرنے والے کا مواخذہ نہیں کیا کہ (مثلا) اس کے خلاف بد دعا فرما دیں تا کہ وہ ہلاک ہو جائے بلکہ اس کی ایذاء رسانی پر صبر کیا بلکہ مستزاد یہ کہ اس کے حق میں دعا کی تو ایذاء بالفعل پر تو آپ کا صبر کرنا اولیٰ ہے اس سے بطریقِ اولیٰ تعریض (کے ساتھ گستاخی) پر ترکِ قتل ماخوذ ہوگا۔

- 6929حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي شَقِيقٌ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يَحْكِي نَبِيًّا مِنَ الأَنْبِيَاءِ ضَرَبَهُ قَوْمُهُ فَأَدْمَوْهُ فَهُوَ يَمْسَحُ الدَّمَ عَنْ وَجْهِهِ وَيَقُولُ رَبِّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ

ترجمہ: ابن مسعود کہتے ہیں گویا میں نبی پاک کو دیکھ رہا ہوں انبیاء میں سے کسی نبی کے بارہ میں بیان فرما رہے تھے کہ ان کی قوم نے انہیں مارا حتی کہ انہیں لہولہان کر دیا تو وہ اپنے منہ سے خون پونچھتے جاتے اور فرماتے اے میرے رب میری قوم کو ہدایت عطا فرما کہ وہ لاعلم ہیں۔

اس کی شرح کتاب المغازی کے باب (غزوة أحد) میں گزری ہے، سند میں حفص مذکور سے مراد ابن غیاث جبکہ شقیق، ابن سلمہ ہیں، سب راوی کوفی ہیں۔ (قال عبد الله) یعنی ابن مسعودؓ، مسلم کی وکیع عن اعمش عن ایوب عن ابو وائل کے طریق سے (عن عبد الله) ہے۔ (یحکی نبیا الخ) احادیث الانبیاء کے باب (ذكر بني إسرائيل) میں اسی سند کے ساتھ یہ روایت گزری ہے وہاں ایک مرسل طریق کے حوالے سے جس میں ایک غیر مسمیٰ راوی ہے، ذکر کیا تھا کہ نبی اکرم نے ان نبی کا نام بھی ذکر کیا جو حضرت نوحؑ تھے پھر مجھے اعمش کی روایت سے ان کی اسی حدیثِ باب والی سند کے ساتھ ضم کر کے سند کے حوالے سے روایت ملی جسے ابن عساکر نے تاریخِ دمشق کے ترجمہِ حضرت نوحؑ میں یعقوب بن عبد اللہ اشعری عن اعمش عن مجاہد عن عبید بن عمیر سے نقل کیا، اس میں ہے کہ حضرت نوحؑ کو ان کی قوم اتنا زدوکوب کیا کرتی تھی حتی کہ ان پر غشی طاری ہو جاتی مگر ہوش میں آتے تو یہی دعا فرماتے اے اللہ میری قوم کو ہدایت دے کہ وہ لاعلم ہیں پھر انہوں نے اعمش عن شقیق عن عبد اللہ سے اس حدیثِ باب کا نحو نقل کیا، وہاں قرطبی کا قول

بھی گزرا تھا کہ نبی اکرم ہی حاکی اور خود ہی محکی عنہ ہیں (یعنی اپنے آپ کے بارہ میں صیغۂ غائب استعمال کر کے یہ کہا) وہاں اس کا رد کیا تھا۔ (فهو يمسح الخ) مسلم کی عبداللہ بن نمیر عن اعمش سے اسی روایت میں (عن جبينه) ہے۔
اسے نسائی نے بھی (اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

- 6 باب قَتْلِ الْخَوَارِجِ وَالْمُلْحِدِينَ بَعْدَ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ

(اتمامِ حجت کے بعد خوارج اور ملحدوں کو قتل کرنا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ﴾ .وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَرَاهُمْ شِرَارَ خَلْقِ اللَّهِ وَقَالَ إِنَّهُمُ انْطَلَقُوا إِلَى آيَاتٍ نَزَلَتْ فِي الْكُفَّارِ فَجَعَلُوهَا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (اللہ تعالی کا فرمان: اور نہیں ہے اللہ کہ کسی کو ہدایت دینے کے بعد گمراہ کرے جب تک ان کیلئے ان افعال کی تبیین نہ کر دے جن سے بچنا ہے، ابن عمر خوارج وغیرہم کو اللہ کی بدترین خلق سمجھتے تھے اور کہتے اللہ کی کفار کے بارہ میں نازل کردہ آیات انہوں نے اہلِ ایمان پر چسپاں کر دیں)

خوارج خارجۃ کی جمع ہے، یہ مبتدع لوگ تھے، دین سے خروج اور خیار المسلمین (یعنی صحابہ کرام) کے خلاف خروج کی وجہ سے یہ نام پڑا، ان کی اصل بدعت جیسا کہ رافعی نے شرح کبیر میں نقل کیا، یہ تھی کہ حضرت علیؓ کے خلاف خروج کیا کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ وہ قاتلینِ عثمانؓ کو جانتے اور ان پر قدرت رکھتے ہیں مگر اس وجہ سے ان سے قصاص نہیں لیتے کہ وہ بھی شہادتِ عثمانؓ پر راضی تھے یا ان کے قاتلوں کے موافق تھے، یہی کہا مگر یہ بات مورخین نے جو بالاتفاق کہا، کے برخلاف ہے، انہوں بلانزاع یہ بات لکھی ہے کہ خوارج کا حضرت عثمانؓ کے خون کا بدلہ لینے کا کوئی پروگرام نہ تھا بلکہ وہ تو ان کی بعض پالیسیوں کے نقاد اور ان سے اعلانِ براءت کرتے تھے

اس کی حقیقت یہ تھی کہ اہلِ عراق نے حضرت عثمانؓ کے بعض اقارب کی روش پر اعتراض و انکار کیا تو اس وجہ سے حضرت عثمانؓ کو بھی طعن کا نشانہ بنایا، انہیں قراء بھی کہا جاتا تھا کیونکہ تلاوت وعبادت میں نہایت ریاضت کرتے تھے البتہ وہ قرآنی آیات کی وہ تاویلات کیا کرتے تھے جو خلافِ مراد تھی اور اپنی آراء کو حرفِ آخر سمجھتے تھے! زہد وخشوع میں نہایت متشدد تھے جب حضرت عثمانؓ کو شہید کیا گیا تو انہوں نے حضرت علیؓ کے ساتھ ہو کر (حضرت عائشہؓ اور حضرت معاویہؓ کے لشکروں سے) قتال کیا وہ حضرت عثمانؓ اور ان کے اتباع (یعنی عمال) کے کفر کا اعتقاد رکھتے تھے حضرت علی کی امامت کے معتقد وقائل اور اہلِ جمل جنہوں نے حضرات طلحہؓ وزبیرؓ کی قیادت میں ان سے جنگ کی، کو کفر قرار دیتے تھے، یہ دونوں حضرت علیؓ سے بیعت کرنے کے بعد مکہ کی طرف نکلے اور حضرت عائشہؓ سے ملاقات کی جو حج کرنے گئی ہوئی تھیں تو باہمی مشاورت سے طے کیا کہ حضرت علیؓ سے قاتلینِ عثمانؓ (کو حوالے کرنے) کا مطالبہ کیا جائے اور بصرہ چلے گئے اور لوگوں کو دعوت دینے لگے حضرت علیؓ کو پتہ چلا تو وہ ان کی طرف نکلے آخر کار جمل کی مشہور جنگ ہوئی جس میں حضرت علیؓ کامیاب ہوئے، حضرت طلحہؓ تو دورانِ جنگ قتل ہو گئے جبکہ حضرت زبیرؓ جنگ چھوڑ کر چلے گئے تھے انہیں راستہ میں شہید کر دیا گیا تو بالاتفاق یہ وہ جماعت تھی (یعنی حضرت طلحہ وزبیر اور عائشہ کی) جو حضرت عثمانؓ کے خون کے بدلہ کا مطالبہ کرتی تھی پھر شام میں حضرت معاویہؓ نے یہی کام کیا وہ تب امیرِ شام تھے حضرت علیؓ نے انہیں خط لکھا تھا کہ اہلِ شام سے ان کی بیعت لیں، انہوں نے عذر بیان کیا کہ حضرت عثمان مظلوم شہید کئے گئے

ہیں سب سے پہلے ان کے قاتلوں سے قصاص لیا جائے اور سب سے زیادہ اس مطالبہ کا انہیں حق ہے (کیونکہ وہ حضرت عثمانؓ کے رشتہ دار اور ان کی طرف سے امیرِ شام تھے) اور حضرت علیؓ سے مطالبہ کیا کہ اس کام پر ان کی مدد کریں پھر وہ ان کی بیعت کرلیں گے جبکہ حضرت علیؓ کہتے تھے اولاً لوگوں کی طرح میری بیعت کے دائرہ میں داخل ہو جاؤ پھر میرے پاس یہ مقدمہ دائر کرو میں انصاف وحق کے ساتھ فیصلہ دوں گا

معاملہ نے جب طول کھینچا تو حضرت علیؓ اہلِ عراق کے لشکر کے ساتھ اہلِ شام سے جنگ کرنے نکلے ادھر سے حضرت معاویہ بھی شامی لشکر کے ساتھ سامنے آئے صفین میں دونوں کی مڈھ بھیڑ ہوئی اور کئی ماہ جنگ جاری رہی آخر قریب تھا کہ اہلِ شام کو شکست ہوجاتی تو انہوں نے نیزوں پر قرآنی نسخے بلند کئے اور پکارا آؤ کتاب اللہ سے فیصلہ کرالیں ، یہ دراصل حضرت عمرو بن عاص کا مشورہ تھا جو حضرت معاویہؓ کے لشکر میں تھے تو حضرت علیؓ کے لشکر کے کثیر افراد بالخصوص ان قراء نے تدیُّناً لڑائی موقوف کر دی اور اس آیت سے احتجاج کیا: (اَلَمۡ تَرَاِلَی الَّذِیۡنَ اُوۡتُوۡا نَصِیۡبًا مِّنَ الۡکِتٰبِ یُدۡعَوۡنَ اِلٰی کِتٰبِ اللّٰہِ لِیَحۡکُمَ بَیۡنَہُمۡ)[آل عمران: ۲۳] تو انہوں نے اہلِ شام سے اس ضمن میں مراسلت کی تو انہوں نے کہا ایک ثالث اپنے میں سے بھیجو اور ایک ثالث ہمارا ہو اور ان دونوں کے ساتھ وہ لوگ حاضر ہوں جو لڑائی میں شریک نہ تھے تو جس فریق کے ساتھ حق دیکھیں سب اس کی اطاعت کریں تو حضرت علی اور ان کے ساتھیوں نے یہ تجویز مان لی مگر اس گروہ نے اس کا انکار کیا تو یہ جو خوارج بنے، حضرت علیؓ نے اپنے اور حضرت معاویہؓ کے مابین اہلِ عراق وشام کے درمیان سرکاری دستاویز لکھی جس کی عبارت حسبِ ذیل ہے: (هذا ما قضى عليه أمير المؤمنين عليٌّ معاوية) تو اہلِ شام اس سے ممتنع ہوئے اور کہا صرف نام اور والد کا نام لکھیں (یعنی اپنے آپ کو امیر المومنین نہ لکھیں) حضرت علیؓ نے یہ بات مان لی ، ان خوارج نے اس پر بھی اعتراض کیا (کہ کیوں یہ بات مانی) پھر یہ فیصلہ کر کے دونوں لشکر الگ ہو گئے کہ دونوں ثالث اور ان کے ساتھ جو حضرات ہوں وہ ایک مدت بعد ایک متعینہ جگہ جسے شام وعراق کے درمیان پسند کیا، میں بیٹھیں اور دونوں لشکر اپنے علاقوں کو واپس ہو جائیں تا آنکہ یہ ثالث کوئی فیصلہ صادر کریں تو معاویہؓ شام اور علیؓ کوفہ پلٹ آئے

خوارج جن کی تعداد آٹھ ہزار، بعض نے کہا دس ہزار سے زائد تھی اور بعض نے چھ ہزار بھی کہا، ان سے الگ ہو گئے اور حروراء نامی جگہ کو اپنا مرکز بنالیا اسی لئے انہیں حروریہ کہا جانے لگا، ان کا سردار عبد اللہ بن کَوَّاء یشکری اور شبث تمیمی تھے، حضرت علیؓ نے ان کی طرف ابن عباسؓ کو بھیجا جنہوں نے ان سے مناظرہ کیا جس کے نتیجہ میں ان کے کثیر افراد نے رجوع کرلیا، حضرت علیؓ خود آئے جس پر انہوں نے اطاعت کا دم بھرا اور ان کے ہمراہ کوفہ چلے آئے یہ دونوں سردار بھی ساتھ تھے پھر یہ افواہ پھیلائی کہ حضرت علیؓ نے تحکیم کی تجویز ماننے پر توبہ کی ہے اسلئے وہ ان کے ہمراہ آئے تھے، حضرت علیؓ کو پتہ چلا تو تقریر کی اور اس کا انکار کیا دورانِ تقریر یہ جامع مسجد کوفہ کے چاروں طرف سے نعرے مارنے لگے کہ (لا حُكْمَ إلا لِلّٰه)(لفظی ترجمہ: نہیں ہے حکم مگر اللہ کیلئے) اس پر حضرت علیؓ نے کہا : (كلمةُ حقٍ يُرادُ بِهَا باطِلٌ) (یعنی ظاہراً یہ ان کی بات حق ہے لیکن وہ اس کے ساتھ باطل مراد لے رہے ہیں) اور ان سے کہا تمہارے لئے ہمارے ذمہ تین حقوق ہیں ۱۔ ہم تمہیں مساجد آنے سے منع نہ کریں گے، ۲۔ مال غنیمت سے تمہارا حصہ برقرار رہے گا، ۳۔ ہم تم سے لڑائی کا آغاز نہ کریں گے جب تک کوئی فساد برپا نہ کرو، کچھ عرصہ بعد یہ کوفہ سے نکل کر مدائن چلے گئے، حضرت علیؓ نے خطوط

لکھے کہ واپس آجاؤ مگر یہ مصر رہے کہ تب تک نہ آئیں گے جب تک حضرت علیؓ اقرار کریں کہ وہ تحکیم کی تجویز ماننے کے نتیجہ میں کافر ہو گئے تھے اور اب توبہ کر کے نئے سرے سے مسلمان ہوتے ہیں، انہوں نے پھر ایک ایلچی بھیجا، یہ اتنے اکھڑے کہ ایلچی کو قتل کرنا چاہا پھر اعلان کیا کہ جو ان جیسے معتقدات نہیں رکھتا وہ کافر ہے اور اس کا مال، جان اور اہل ان کیلئے مباح ہے اب انہوں نے عملی کاروائیاں شروع کر دیں اور جو مسلمان ان کے علاقہ سے گزرتا اسے قتل کر ڈالتے، صحابیِ رسول حضرت خباب بن ارتؓ کے بیٹے حضرت عبد اللہ جو اس طرف کسی جگہ کے حضرت علیؓ کی طرف سے عامل تھے، گزرے جن کے ہمراہ ان کی حاملہ باندی تھی تو انہیں قتل کر دیا اور ان کی باندی کا پیٹ چاک کر دیا جس سے زچہ و بچہ دونوں ختم ہوئے اس پر حضرت علیؓ اس لشکر کے ساتھ ان کی طرف نکلے جسے اہلِ شام سے لڑائی کیلئے تیار کیا تھا، نہروان میں جنگ ہوئی ان کے سب آدمی قتل ہو گئے صرف دس نے بھاگ کر جان بچائی حضرت علیؓ کے لشکر کے صرف دس افراد شہید ہوئے تو یہ ان کے ابتدائی احوال کا ملخص ہے

پھر ان کی آراء رکھنے والے افراد ان کی تنظیم سے مل گئے مگر حضرت علیؓ کے بقیہ دور میں یہ زیرِ زمین رہے انہی میں سے عبد الرحمٰن بن ملجم تھا جس نے نمازِ فجر کے دوران حضرت علیؓ پر حملہ کر کے انہیں شہید کیا پھر جب حضرت معاویہؓ اور حضرت حسنؓ کی صلح ہو گئی تو ان کے ایک گروہ نے خروج کیا جن سے شام کے لشکر نے نجیلہ کے مقام پر لڑائی کی اور انہیں تہ تیغ کیا پھر عراق پر زیاد اور ان کے بیٹے عبید اللہ کا پورا زمانۂ امارت جو حضرت معاویہؓ اور ان کے بیٹے یزید کا دورِ خلافت ہے، یہ بے شان وشوکت رہے، زیاد اور ان کے بیٹے کے ہاتھ ان کے کئی لوگ لگے جنہیں قتل کیا اور بعض کو قید میں رکھا، یزید کی موت کے بعد جب انار کی پھیلی اور ابن زبیرؓ نے اپنی خلافت کا اعلان کیا جسے سوائے بعض اہلِ شام کے سب عالمِ اسلام نے مان لیا تو عراق میں نافع بن ازرق کی قیادت میں خوارج ظاہر ہوئے اسی طرح یمامہ میں نجدہ بن عامر کی سربراہی میں، نجدہ نے ان کے معتقدات میں یہ اضافہ کیا کہ جو مسلمانوں سے جنگ کیلئے نہ نکلے وہ بھی کافر ہے چاہے انہی کے معتقدات کا حامل ہو، اس مرتبہ ان کی وجہ سے بڑی مصیبت پڑی اور ان کے فاسد خیالات ونظریات کا دائرہ وسیع ہوا، انہوں نے شادی شدہ کا رجم ختم کر ڈالا اور چور کا ہاتھ بغل سے کاٹنے لگے، حائضہ عورت پر ایام حیض کے دوران بھی نماز ادا کرنا ضروری قرار دیا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے (عملی) تارک کو کافر کہا اگر اس میں استطاعت تھی اور اگر اس کی استطاعت نہ تھی تو اسے کبیرہ گناہ قرار دیا اور ان کے نزدیک کبیرہ کے مرتکب کا حکم کافر والا ہی تھا، اہلِ ذمہ سے کلیۃً تعرض نہ کیا اور نہ ان سے کوئی ٹیکس لیا البتہ جو بھی اپنے آپ کو مسلمان کہتا اسے قتل کرتے اور قیدی بناتے اور اس کے اموال لوٹنا حلال گردانتے، ان میں سے بعض تو بغیر خوارج کی طرف دعوت دئے یہ شنیع افعال کرتے جبکہ بعض اولا مسلمانوں کو خارجی نظریات کی دعوت دیتے اور نہ ماننے پر یہ کاروائی کرتے، ان کا فتنہ روز بروز بڑھتا ہی رہا حتی کہ مہلب بن ابو صفرہ کو ان کے قلع وقمع پر مقرر کیا گیا جس نے متواتر ان سے جنگیں کر کے ان کا زور و تعداد کم کی اس کے بعد اموی دور اور ابتدائی عباسی دور میں ان کے بقایا جات موجود رہے، ان کا ایک گروہ المغرب (یعنی الجزائر ومراکش وغیرہ ممالک) میں جا بسا

ان کے احوال واخبار میں ابو مخنف لوط بن یحی نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جسے طبری نے اپنی تاریخ میں ملخص کیا اسی طرح ہیثم بن عدی کی بھی کتاب ہے انہی مصنفین میں بخاری کے خارجِ بخاری شیوخ میں سے ایک محمد بن قدامہ جوہری کی بھی ایک ضخیم

تصنیف ہے، ان کے احوال واخبار ابو العباس مبرد نے بھی اپنی کتاب الکامل میں جمع کئے لیکن بغیر اسانید کے اور سابق الذکر حضرات کے برخلاف ابن عربی لکھتے ہیں خوارج کے دو گروہ تھے ایک کا دعوی تھا کہ حضرات عثمان، علی، اصحابِ جمل، صفین اور سب جو تحکیم پر راضی ہوئے کفار ہیں جبکہ دوسرے کا ادعاء تھا کہ ہر جو کبیرہ کا مرتکب ہے کافر اور ہمیشہ کے لئے دوزخ کا باسی ہے، دیگر نے کہا بلکہ اول گروہ دوسرے سے مفرع ہے کیونکہ ان حضرات صحابہؓ وغیر ہم کی تکفیر کا باعث ان کے زعم کے مطابق کبائر کا ارتکاب تھا

ابن حزم کہتے ہیں نجدہ بن عامر خارجی کا عقیدہ تھا کہ صغیرہ کا مرتکب معذَب ہوگا لیکن بغیر جہنم کے اور جو صغائر کے ارتکاب کا مُدمن (یعنی عادی اور مصر) ہو وہ کبائر کے مرتکب کی مانند ہے اور یہ بھی مخلد فی النار ہے، لکھتے ہیں ان میں سے بعض تو اتنے غالی ہوئے کہ پانچوں نمازوں کا انکار کر دیا ور کہا واجب بس ایک صبح کی نماز اور ایک نماز شام کے وقت ہے، بعض نے پوتی، بھتیجی اور بھانجی کے ساتھ نکاح جائز قرار دیا، بعض نے سورہ یوسف کو قرآن کا حصہ ماننے سے انکار کیا اور یہ کہ جس نے (لا إله إلا الله) پڑھ لیا وہ اللہ کے ہاں مومن ہے چاہے دل میں کفر کا اعتقاد رکھے، ابو منصور بغدادی المقالات میں رقم طراز ہیں کہ خوارج کے بیس فرقے ہیں اہل حق کے قول واعتقاد کے اقرب ان میں سے اباضیہ ہیں، ان کے بقایا جات ابھی تک (یعنی ابن حجر کے عصر میں) بلادِ مغرب میں موجود ہیں، خوارج کے احوال بارے کئی جید روایات بھی وارد ہیں چنانچہ عبدالرزاق نے معمر سے اور اسے طبری نے بھی یونس کلاہما عن زہری سے نقل کیا کہ جب حضرت عمرو بن عاص کے مشورہ سے اہلِ شام نے قرآن کے نسخے نیزوں پر اٹھائے اس وقت حالت یہ تھی کہ حضرت علی کا لشکر فتح کے قریب تھا اسی سے گھبرا کر اہلِ شام نے یہ چال چلی حتی کہ معاملہ تحکیم پر منتج ہوا اور سب اپنے اپنے علاقوں کو لوٹ گئے، اگلے برس ثالث دومۃ الجندل میں جمع ہوئے اور بغیر کسی فیصلے کے الگ ہو گئے، واپسی پر حروریہ نے حضرت علیؓ کی مخالفت شروع کر دی اور کہا: (لا حكم إلا لله)

ابن ابو شیبہ نے ابو رزین سے نقل کیا کہ جب فریقین تحکیم پر راضی ہوئے اور حضرت علیؓ کوفہ واپس ہوئے تو خوارج ان سے علیحدہ ہو کر حروراء چلے گئے حضرت علیؓ نے ان کے پاس ابن عباسؓ کو بھیجا جنہوں نے ان سے مناظرہ کیا اس کے نتیجہ میں (جیسا کہ پہلے ذکر ہوا) یہ واپس چلے آئے تو ایک شخص حضرت علیؓ کے پاس آیا اور کہا یہ باتیں کرتے ہیں کہ آپ نے تحکیم ماننے کی وجہ سے اپنے آپ کے کافر ہو جانے کا اقرار کر لیا ہے تو انہوں نے تقریر کی اور اس کا انکار کیا تو یہ مسجد کے جوانب سے نعرے مارنے لگے کہ (لا حكم إلا لله) ، ایک اور طریق سے نقل کیا کہ جو خوارج نہروان میں مجتمع ہوئے ان کے سردار عبداللہ بن وہب راسبی، زید بن حصن طائی اور مرقوص بن زہیر سعدی تھے سب نے عبداللہ بن وہب کو امیر مقرر کرنے پر اتفاق کیا، بقول ابن حجر سابق الذکر معلومات کی اسانید کتاب الفتن میں ذکر کروں گا، غزالی الوسیط میں اپنے غیر کی تبع میں لکھتے ہیں خوارج کے حکم بارے دو آراء ہیں ایک یہ کہ ان کا حکم مرتدین کے حکم کی مانند ہے! دوم یہ کہ باغیوں کی طرح ہے، رافعی نے اول کو ترجیح دی، ان کا یہ کہنا مطرد نہیں (یعنی سب جگہ لاگو نہیں ہوتا)، ان کی دو قسمیں ہیں ایک جنہوں نے حکام کی روش وسلوک اور سنت پر ان کے ترکِ عمل سے ناراض ہو کر خروج کیا، یہ اہلِ حق ہیں انہی میں حسین بن علی اور حرہ میں اہلِ مدینہ اور وہ قراء جو حجاج کے خلاف نکلے، دوسری قسم ان خروج کرنے والوں کی جو فقط اقتدار کی طلب میں نکلے، یہ باغی تھے، ان کے حکم کا بیان ان شاء اللہ کتاب الفتن میں ہوگا۔

(وكان ابن عمر يراهم الخ) اسے طبری نے تہذیب الآثاری کی مسندِ علیؓ میں بکیر بن عبداللہ بن اشج سے نقل کیا، کہا کہ انہوں نے نافع سے پوچھا ابن عمرؓ کی حروریہ کے بارہ میں کیا رائے تھی؟ تو جواب میں یہ کہا، بقول ابن حجر اس کی سند صحیح ہے مسلم میں حضرت ابو ذرؓ کی خوارج کے وصف بارے مرفوع حدیث میں مذکور ہے: (هم شرار الخلق و الخليقة) (یعنی یہ بدترین مخلوق ہیں) احمد کے ہاں جید سند کے ساتھ حضرت انسؓ سے اس کا مثل مرفوعاً منقول ہے، بزار نے شعبی عن مسروق عن عائشہؓ سے نقل کیا کہتی ہیں نبی اکرم نے خوارج کا ذکر کیا اور فرمایا: (هم شرار أمتي يقتلهم خيار أمتي) (یعنی یہ میری امت کے بدترین ہیں اور انہیں میری امت کے بہترین افراد قتل کریں گے) اس کی سند حسن ہے، طبرانی کے ہاں اسی طریق سے مرفوعا ہے: (هم شر الخلق و الخليقة يقتلهم خير الخلق والخليقة) احمد کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (هم شرُّ البرية) مسلم کی عبید اللہ بن ابو رافع عن علیؓ سے روایت میں ہے: (من أبغض خلق الله إليه) عبداللہ بن خباب کی اپنے والد سے روایت میں طبرانی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (شر قتلى أظَلَّتهُمُ السماء وأقلتهم الأرض) ابوامامہ سے بھی اس کا نحو مروی ہے، احمد اور ابن ابوشیبہ کی ابو برزہؓ سے ذکرِ خوارج میں مرفوع حدیث میں ہے کہ تین دفعہ فرمایا وہ خلق وخلیقت کے لحاظ سے بدترین ہیں، ابن ابوشیبہ کی عمیر بن ابو اسحاق عن ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے: (هم شر الخلق) اس سب سے ان کے کفر کے قائلین کی رائے کو تقویت ملتی ہے۔

- 6930حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا خَيْثَمَةُ حَدَّثَنَا سُوَيْدُ بْنُ غَفَلَةَ قَالَ عَلِىٌّ ؓ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا فَوَاللَّهِ لأَنْ أَخِرَّ مِنَ السَّمَاءِ أَحَبُّ إِلَىَّ مِنْ أَنْ أَكْذِبَ عَلَيْهِ وَإِذَا حَدَّثْتُكُمْ فِيمَا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ فَإِنَّ الْحَرْبَ خَدْعَةٌ وَإِنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ سَيَخْرُجُ قَوْمٌ فِى آخِرِ الزَّمَانِ حُدَّاثُ الأَسْنَانِ سُفَهَاءُ الأَحْلاَمِ يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ لاَ يُجَاوِزُ إِيمَانُهُمْ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ فَأَيْنَمَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ فَإِنَّ فِى قَتْلِهِمْ أَجْرًا لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

.طرفاه 3611، - 5057 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۳۴۰)

(حدثنا خيثمة) یہ ابن عبدالرحمٰن بن ابوسبرہ جعفی ہیں ان کے والد اور دادا شرفِ صحبت سے متمتع ہیں، سہل بن بحر کی عمر بن حفص سے اسی سند کے ساتھ روایت میں (حدثني) ہے، اسے ابونعیم نے تخریج کیا اس میں تصریح بالتحدیث صرف حفص نے ہی کی، اسے مسلم نے وکیع، عیسی بن یونس، ثوری، جریر اور ابو معاویہ سے نقل کیا، علامات النبوۃ اور فضائل القرآن میں ثوری کا طریق گزرا، ابو داؤد اور نسائی نے بھی ثوری سے اسے تخریج کیا، ابوعوانہ کی یعلی بن عبید اور طبری کی یحیی بن عیسی رملی اور علی بن ہشام، یہ سب اعمش سے عنعنہ کے ساتھ اس کے راوی ہیں بقول اسماعیلی عیسی بن یونس نے اس میں ایک راوی کا اضافہ کیا چنانچہ اعمش سے (حدثني عمر وبن مرة عن خيثمة) ذکر کیا بقول ابن حجر مسلم کی عیسی سے روایت میں عمرو بن مرہ مذکور نہیں، یہ مزید اتصالِ اسناد سے ہے کیونکہ حدیثِ اعمش میں ابو معاویہ میزان ہیں، سوید بن غفلہ کبار مخضرم (یعنی جنہوں نے عہدِ نبوی بھی پایا) تابعین میں سے ہیں بعض نے

انہیں صحابی قرار دیا، اس کا بیان فضائل القرآن کے آخر میں گزرا۔

(قال علی) یہ (ایک اور) قال کے حذف پر ہے اور تحریر میں یہ کثیر ہے، نطق میں اولی یہی ہے کہ ذکر ہو، اواخر فضائل میں ثوری عن اعمش کے طریق سے اسی سند کے ساتھ (قال قال علی) تھا اور نسائی کی اسی طریق کے ساتھ حضرت علیؓ سے روایت میں بھی، دار قطنی لکھتے ہیں سوید بن غفلہ کی حضرت علیؓ سے مرفوع روایت صحیح طور پر صرف یہی ایک ثابت ہے بقول ابن حجر صحاح ستہ اور مسند احمد میں ان سے یہی ایک روایت ہے، مستدرک میں شعبی کے طریق سے ان کی حضرت علیؓ کے بنت ابو جہل کو پیغامِ نکاح دینے کے بارہ میں روایت ہے اسے انہوں نے احمد عن یحی بن ابو زائدہ عن زکریا عن شعبی سے نقل کیا، اس کی سند جید ہے لیکن مرسل ہے اس میں (عن علی ؓ) نہیں کہا۔

(إذا حدثتكم) یحی بن عیسی کی روایت میں یہ بات کہنے کا سبب بھی مذکور ہے، سوید کی روایت کے شروع میں ہے کہ حضرت علیؓ کا نہر اور ندی سے گزر ہوتا تو کہتے: (صدق الله و رسوله) ہم نے کہا اے امیر المؤمنین آپ ہمیشہ یہ کہتے ہیں تو کہا: (إذا حدثتكم الخ) علی دراصل حالتِ جنگ میں یہ کہا کرتے تھے جب ان کے لئے کوئی ایسا امر واقع ہوتا جو موہم ہوتا کہ ان کے پاس اس میں کوئی اثر موجود ہے تو اس صورت حال میں ڈرے کہ ذی ثدیہ کے قصہ کو اسی قبیل سے خیال کریں تو وضاحت کی کہ ان کے پاس اس کی بابت نصِ صریح موجود ہے اور انہیں باور کرایا کہ جب وہ نبی اکرم سے کوئی شئ بیان کریں گے تو کنایہ، تعریض اور توریہ کا اسلوب اختیار نہ کریں گے لیکن جب آپ کے حوالے سے کوئی بات نہ کریں تب ایسا کر سکتے ہیں تا کہ مخالفین جنگجوؤں سے چال کھیلیں، اسی لئے (الحرب خدعة) کو معرضِ استدلال میں پیش کیا۔

(من السماء) ابو معاویہ اور ثوری نے (إلى الأرض) بھی مزاد کیا، اسے احمد نے ان سے تخریج کیا، بخاری کی علامات کی روایت میں یہ ساقط ہے، مسلم نے دونوں کا سیاق نقل نہیں کیا یحی بن عیسی کی راویت میں یہ الفاظ ہیں: (أَخِرُّ مِنَ السماء فَتَخْطَفُنِي الطيرُ أَوْ تَهْوِيْ بِيْ الرِّيْحُ في مكان سَحِيْق) (یہ سورۃ الحج کی ایک آیت سے مقتبس ہے)۔ (فيما بينها وبينكم) یحی کے ہاں: (عن نفسي) ہے، اعمش کی زید بن وہب عن علیؓ سے روایت میں ہے کہ اصحابِ نہر (یعنی خوارج) کے پاس حضرت علیؓ نے ہمیں تقریر کی اور کہا جو تم مجھ سے سنو کہ نبی اکرم سے تحدیث کرتا ہوں تو اسے آگے بیان کرو: (وما سمعتموني أحدث في غير ذلك الخ)۔

(فإن الحرب خدعة) یحی کی روایت میں ہے: (فإنما الحرب خدعة) کتاب الجہاد میں یہ مقولہ بطور مرفوع حدیث کے گزرا، وہیں خدعہ کا ضبط و معنی بیان ہوا تھا۔ (سيخرج قوم في آخر الزمان) اس روایت میں یہی واقع ہے، نسائی کی ابو برزہ ؓ سے روایت میں ہے: (يخرج في آخر الزمان قوم) یہ آمدہ باب کی حدیثِ ابو سعید میں مذکور کے مخالف ہو سکتا ہے کہ اس کا مقتضا ہے کہ وہ دورِ علیؓ میں ظاہر ہو گئے! اسی طرح ان کی بابت وارد تمام احادیث کے (جب کہ اس میں ان کے ظہور کا وقت آخر الزمان قرار دیا) ابن تین نے جواب دیا کہ صحابہ کرامؓ کے زمانہ کا آخر مراد ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ صحابہ کا آخری زمانہ تو پہلی صدی کے آخر میں تھا جب کہ ان کا خروج اس سے ساٹھ برس بیشتر ہوا، تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ زمانۂ نبوت کا آخر مراد ہے کہ کیونکہ سنن اور صحیح ابن حبان وغیرہ میں

مخرج حضرت سفینہؓ سے روایت میں ہے کہ میرے بعد خلافت تیس برس رہے گی پھر وہ بادشاہت قائم ہو جائے گی اور نہروان کے مقام پر حضرت علیؓ کی ان سے جنگ نبی اکرم کے وفات کے اٹھائیس برس بعد ہوئی گویا تیس سال سے دو برس قبل!

(أحداث)حَدَث کی جمع، کم عمر کو کہتے ہیں، اکثر نسخوں میں یہی ہے، مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں یہاں: (حُدَّاث) ہے، المطالع میں ہے کہ یہ حدیث السن یا حدث کی جمع ہے اور اس کا معنی ہے: (شباب) (یعنی نوجوان) بقول ابن تین حداث حدیث کی جمع ہے جیسے کرام کریم اور کبار کبیر کی، حدیث ہر شئ کے جدید پر بولا جاتا ہے اس اعتبار سے صغیر السن پر اس کا اطلاق ہے، التفسیر میں (حداث) گزرا لیکن وہاں وہ غیر قیاسی جمع ہے اور مراد (سُمَّار يتحدثون) ہیں (یعنی رات کو باہم باتیں کرنے والے) صاحبِ نہایہ نے یہ لکھا، علامات النبوۃ میں (حدثاء) بروزن سفہاء تھا، یہ حدیث کی جمع ہے (جیسے سفہاء سفیہہ کی) اسنان سن کی جمع ہے، مراد عمر ہے۔

(سفهاء الأحلام)حِلم کی جمع اور مراد عقل ہے، مطلب یہ کہ ان کی عقول ردی ہوں گی، نووی کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ تثبت اور قوتِ بصیرت کمالِ سن، کثرتِ تجارب اور قوتِ عقل سے ہوتی ہے بقول ابن حجر اس سے یہ اخذ کرنے کی وجہ مجھے معلوم نہیں ہوسکی کہ یہ تو معلوم بالعادت ہے نہ کہ بطورِ خاص ان لوگوں کا اس صفت سے متصف ہونا۔

(يقولون من خير قول البرية) علامات النبوۃ میں بعض کا یہ قول ذکر ہوا تھا کہ یہ عبارت مقلوب ہے اور مراد ہے: (من قول خير البرية) جو کہ قرآن ہے، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر ہو اور مراد ایسا قول جو بظاہر حسن ہو مگر بباطن اس کے برخلاف جیسے حضرت علیؓ کی ایک بات کے جواب میں ان کا یہ قول تھا: (لا حكم إلا لله) ، آگے اس کا بیان آئے گا، طبری کی طارق بن زیاد سے روایت میں ہے کہ ہم حضرت علیؓ کے ہمراہ نکلے تو یہی حدیث ذکر کی اور اس میں ہے: (يخرج قوم يتكلمون كلمة الحق لا تجاوز حلوقهم) ابو داؤد اور طبرانی کی انس عن ابوسعید سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (يُحْسِنُون القول و يُسِيئُون الفعل) (یعنی باتیں جن کی عمدہ لیکن افعال برے ہیں) اس کا نحو احمد کی ابن عمرو سے روایت میں ہے، مسلم کی حدیثِ علیؓ میں ہے کہ (بظاہر) حق بات کہیں گے جو اس سے آگے نہ بڑھے گی اور اپنے حلق کی طرف اشارہ کیا۔

(لا يجاوز إيمانهم الخ) نسخۂ کشمیہنی میں: (لا يجوز) ہے، حنا جر حنجرۃ کی جمع بروزن قسورۃ، حلقوم و بلعوم کو کہتے ہیں یعنی منہ کی اندرونی جانب جہاں سانس کی نالی ہے، مسلم کی زید بن وہب عن علیؓ سے روایت میں ہے: (لا تجاوز صلاتهم تراقيهم) تو گویا نماز پر ایمان کے لفظ کا اطلاق کیا، انہی کی حضرت ابوذرؓ سے روایت میں ہے: (لا يجاوز إيمانهم حلاقيهم) مطلب یہ کہ زبان سے ایمان کے مدعی ہوں گے مگر دل اس سے خالی ہوں گے، عبید اللہ بن رافع کی حضرت علیؓ سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے کہ اپنی زبانوں سے حق کہیں گے مگر یہ حلق سے متجاوز نہ ہوگا، یہ مجاوزت اس مجاوزت کا غیر ہے جو آگے حدیثِ ابوسعید میں مذکور ہے۔

(يمرقون من الدين) ابو اسحاق کی نسائی اور طبری کے ہاں سوید بن غفلہ سے روایت میں ہے: (يمرقون من الإسلام) یہی بابِ ہذا کی ابن عمرؓ سے روایت میں ہے اسی طرح زید بن وہب کی مشار الیہ روایت میں اور طبری کی حدیثِ ابوبکرہ میں نسائی کی طارق بن زیاد عنؓ سے روایت میں ہے: (يمرقون من الحق) اس میں ان حضرات کا تعقب ہے جو یہاں دین کو طاقت کے ساتھ مفسر کرتے ہیں جیسا کہ علامات النبوۃ میں اس طرف اشارہ گزرا۔

(کما یمرق السهم من الرمية) یعنی اپنے ہدف کے جسم سے جس طرح آر پار ہو جاتا ہے، راہ بھولے جنگلی جانور پر بھی اس کا اطلاق ہے جب تیر انداز اس پر تیر چلائے، آمدہ باب میں آئے گا: (فأينما لقيتموهم الخ) ابن وہب کی روایت میں ہے: (لو يعلم الجيش الذين يصيبونهم ما قُضِيَ لهم على لسان نبيهم لَنَكَلُوْا عن العمل) (یعنی اگر ان خوارج سے لڑائی کرنے والا لشکر وہ فضیلت جان لے جو لسانِ نبوت نے بیان کی تو وہ عمل سے سست پڑ جائیں [کہ ہمیں تو اب یہی کافی ہے]) مسلم کی عبیدہ بن عمرو عن علیؓ سے روایت کے الفاظ ہیں: (لو لا أن تبطروا لحدثتكم الخ) کہ اگر تم اترانے نہ لگ جاؤ تو تمہیں بیان کروں اللہ نے حضرت محمد کی زبان سے ان قتل کرنے والوں کے لئے کیا وعدہ کیا ہے، عبیدہ کہتے ہیں میں نے حضرت علیؓ سے کہا کیا آپ نے اسے سنا؟ کہا ہاں ربِ کعبہ کی قسم! تین مرتبہ (کہا) انہی کی زید بن وہب سے قتلِ خوارج کے قصہ کی روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے جب ان کا قتل کیا تو کہا سچ کہا اللہ نے اور اس کے رسول نے پہنچا دیا تو عبیدہ کھڑے ہوئے اور کہا یا امیر المومنین اللہ جس کے سوا کوئی الہ نہیں (کو گواہ بنا کر کہئے) کیا آپ نے اسے رسول اللہ سے سنا؟ کہا ہاں قسم ہے اس اللہ کی جس کے سوا کوئی الہ نہیں، انہوں نے تین مرتبہ قسم دے کر یہ پوچھا، نووی کہتے ہیں قسم اس لئے دی تا کہ سامعین کے سامنے تاکیدِ امر کریں اور تا کہ نبی اکرم کے معجز کا کا ظہور ہو اور یہ کہ علی اور ان کے ساتھی حق پر ہیں، بقول ابن حجر اور تا کہ قسم دینے والے کا دل مطمئن ہو اور اس توہم کا ازالہ ہو جو حضرت علیؓ نے کہ تھا کہ جنگ خدعہ ہے تو ڈرے کہ کہیں یہ بات بھی اس قبیل کی نہ ہو اور انہوں نے آنجناب سے کوئی منصوص شئ سنی نہ ہو

اسی طرف حضرت عائشہؓ کا عبداللہ بن شداد سے یہ کہنا اشارت کناں ہے جیسا کہ ان کی مشار الیہ روایت میں ہے کہ پوچھا علیؓ نے اس موقع پر کیا کہا تھا؟ کہنے لگے میں نے یہ کہتے انہیں سنا کہ اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا، اس پر کہنے لگیں اللہ علیؓ پر رحم کرے وہ جب بھی کوئی تعجب انگیز شئ دیکھتے تو کہتے اللہ اور اس کے رسول نے بجا کہا تھا تو اہلِ عراق نے جھوٹ باندھ کر ان کی بات پر اضافے کرنا شروع کیے تو اس لئے عبیدہ نے چاہا کہ علی الاعلان ان سے اس قولِ نبوی کا استثبات کریں اور یہ کہ اس میں منصوص و مرفوع نقل موجود ہے، احمد نے اس کا نحو حضرت علیؓ سے نقل کیا جس کے آخر میں ہے: (قتالهم حق على كل مسلم) (کہ ان سے قتال ہر مسلمان پر واجب ہے) عبید اللہ بن ابو رافع کی روایت میں حضرت علیؓ کے یہ بات کہنے کا سبب بھی مذکور ہے جیسا کہ اسے مسلم نے بشر بن سعید عنہ سے نقل کیا، کہتے ہیں جب حروریہ نے خروج کیا تو یہ حضرت علیؓ کے ہمراہ تھے، وہ کہنے لگے: (لا حكم إلا لله تعالیٰ) تو علیؓ نے کہا یہ کلمہ تو حق کا ہے مگر ان کی مراد اس سے باطل ہے، نبی اکرم نے کچھ لوگوں کے اوصاف بتلائے تھے۔ اور میں یہ ان لوگوں میں دیکھ رہا ہوں۔ کہ وہ اپنی زبانوں کے ساتھ حق کہیں گے مگر وہ ان کے اس سے۔ اور حلق کی طرف اشارہ کیا۔ متجاوز نہ ہو گا اور فرمایا یہ اللہ کی مبغوض ترین خلق میں سے ہوں گے۔

- 6931حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ قَالَ سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِى مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِى سَلَمَةَ وَعَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّهُمَا أَتَيَا أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِىَّ فَسَأَلاَهُ عَنِ الْحَرُورِيَّةِ أَسَمِعْتَ النَّبِىَّ ﷺ .قَالَ لاَ أَدْرِى مَا الْحَرُورِيَّةُ سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ يَخْرُجُ فِى هَذِهِ الأُمَّةِ -وَلَمْ يَقُلْ مِنْهَا -قَوْمٌ تَحْقِرُونَ صَلاَتَكُمْ مَعَ صَلاَتِهِمْ يَقْرَء ُونَ

الْقُرْآنَ لاَ يُجَاوِزُ حُلُوقَهُمْ أَوْ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ فَيَنْظُرُ الرَّامِى إِلَى سَهْمِهِ إِلَى نَصْلِهِ إِلَى رِصَافِهِ فَيَتَمَارَى فِى الْفُوقَةِ هَلْ عَلِقَ بِهَا مِنَ الدَّمِ شَىْءٌ

أطرافه 3344، 3610، 4351، 4667، 5058، 6163، 6933، 7432، 7562 (سابقہ).

عبدالوہاب سے ابن عبدالمجید ثقفی، یحی بن سعید سے انصاری، محمد بن ابراہیم سے تیمی اور ابوسلمہ سے مراد ابن عبد، الرحمٰن بن عوف ہیں، سند میں تین تابعی ہیں، بظاہر یہ سیاق عطاء بن یسار کا ہے ابوسلمہ کا سیاق صرف انہی کے حوالے سے فضائل القرآن میں گزرا، سے زہری نے ابوسلمہ سے جیسا کہ اگلے باب میں ہے، ایک اور سیاق کے ساتھ نقل کیا، زہری نے الادب میں گزری ابوسلمہ سے اپنی روایت میں ضحاک مشرقی کو ان کے ساتھ مقرون کیا تھا لیکن یہاں ابوسلمہ سے اسے مفرد کیا تو اس کا سیاق ضحاک کے سیاق سے متمیز ہوا۔

(أسمعت النبیؐ) سب کے ہاں مسموع کے حذف کے ساتھ ہے، مسلم نے انہی شیخِ بخاری سے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی اس میں ہے: (یذکرھا) (یعنی کیا نبی پاک سے اس فرقہ کا ذکر سنا) محمد بن عمرو کی ابوسلمہ سے روایت میں ہے کہ میں نے ابوسعیدؓ سے سنا کیا آپ نے نبی اکرم کو سنا کہ حروریہ کا ذکر فرماتے ہوں؟ اسے ابن ماجہ اور طبری نے تخریج کیا، طبری نے اسود بن علاء عن ابوسلمہ سے نقل کیا کہتے ہیں ہم ابوسعیدؓ کے پاس آئے تو انہوں نے کہا...... اس کا مثل ذکر کیا، ابواسحاق مولی بنی ہاشم کے طریق سے ہے کہ انہوں نے ابوسعید سے حروریہ بارے پوچھا۔

(لا أدری الخ) یہ آمدہ باب کی حدیثِ اول کے مغایر ہے جس میں ہے: (وأشهد أن عليا قتلهم وأنا معه) تو اول کا مقتضا ہے کہ وہ نہیں جانتے کہ کیا حروریہ بارے جو حدیث ذکر کی وہ وارد ہے؟ جب کہ ثانی کا مقتضا ہے کہ وہ انہی کی بابت ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ نفی سے یہاں مراد کہ ان کی بابت حروریہ کے لفظ پر مشتمل کوئی نص ان کے حافظہ میں نہیں البتہ ان کا قصہ سنا ہے جس سے دلالت ملتی ہے کہ یہی حروریہ اس کا مصداق ہیں۔ (ولم یقل منھا) ابوسعیدؓ کی اس روایت کے صحیح طرق اس بارے مختلف نہیں ہیں چنانچہ مسلم کے ہاں ابونضرہ عن ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے اپنی امت میں ایک قوم کا ذکر کیا، انہی کی ایک اور طریق میں ہے: (تمرق مارقة عند فرقة مارقة من المسلمين) ضحاک مشرقی عن ابوسعیدؓ کے ہاں اس کا نحو ہے طبری نے جو ایک دیگر طریق کے ساتھ ابوسعیدؓ سے (من أمتی) مذکور ہے تو اس کی سند ضعیف ہے لیکن مسلم میں ابوذرؓ کی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: (سيكون بعدی من أمتی قوم) انہی کی زید بن وہب عن علیؓ سے یہ عبارت منقول ہے: (يخرج قوم من أمتی) اس کے اور حدیثِ ابوسعیدؓ کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ حدیثِ ابوسعیدؓ میں اُمت سے مراد امتِ اجابت اور دیگر کی روایت میں اس سے مراد امتِ دعوت ہے! نووی کہتے ہیں اس میں صحابہ کرامؓ کے تفقہ اور الفاظ کی تحریر میں احتیاط پسندی پر دلالت ہے، اس میں حضرت ابوسعیدؓ کی طرف سے خوارج کی تکفیر کا بھی اشارہ ملا اور یہ کہ اس امت سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

(صلاتكم مع صلاتهم) زہری عن ابوسلمہ کی روایت میں جیسا کہ آمدہ باب میں ہے یہ زیادت بھی ہے: (وصيامكم مع صيامهم) عاصم بن شمیخ کی ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے: (تحقرون أعمالكم مع أعمالهم) عاصم نے نجدہ

حروری کے ساتھیوں کے وصف میں کہا تھا: (يصومون النهار و يقومون الليل ويأخذون الصدقات على السنة) (یعنی وہ دن کو روزہ رکھتے ، راتوں کو قیام کرتے اور سنت کے مطابق صدقات وصول کرتے ہیں) اسے طبری نے نقل کیا اس کا مثل انہی کی یحی بن ابوکثیر عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے ان کے ہاں محمد بن عمرو عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے اس قدر تعبد گزار ہوں گے کہ تمہارا کوئی بھی اپنے صوم وصلاۃ کو ان کے صوم وصلاۃ کے سامنے ہیچ گروانے گا ، اس کا مثل انس عن ابوسعیدؓ کی روایت میں بھی ہے ، سلمہ بن کہیل کی زید بن وہب عن علیؓ سے روایت میں ہے کہ تمہاری قراءت اور تمہاری نماز ان کی قراءت ونماز کے سامنے کچھ بھی نہ ہوگی ، اسے مسلم اور طبری نے تخریج کیا ، اسود بن علاء عن ابوسعیدؓ کی روایت میں: (وأعمالكم مع أعمالهم) بھی ہے ، ان کی سلیمان تیمی عن انسؓ سے روایت میں ہے کہتے ہیں میرے لئے نبی اکرم کے حوالے سے ذکر کیا گیا کہ تم میں ایسے لوگ ہوں گے جو متواتر ایسے اعمال کریں گے کہ لوگ متعجب ہوں گے اور وہ خود پسندی میں مبتلا ہو جائیں گے ، حفص جو حضرت انس کے بھتیجے ہیں اپنے چچا سے یہ الفاظ روایت کرتے ہیں: (يتعمقون في الدين) طبرانی کی ابن عباسؓ کے خوارج سے مناظرہ بارے روایت میں ان کا قول مذکور ہے کہ میں ایسے لوگوں پر داخل ہوا کہ ان سے بڑھ کر عبادت میں کوشش کرنے والے نہ دیکھے ایسے گویا ثفن الابل ہوں (ثفن اونٹ کا وہ حصہ جو بیٹھتے ہوئے زمین پر لگے اور سخت ہو گیا ہو [یعنی طویل وکثیر قیام وسجود سے جسموں پہ نشان پڑ گئے]) اور ان کے چہروں پر سجدوں کے نشان تھے ، ابن ابوشیبہ نے نقل کیا کہ ابن عباسؓ کے پاس خوارج اور عبادت میں ان کی محنت کا تذکرہ کیا گیا تو کہا راہبوں سے بڑھ کر محنت کرنے والے تو نہ تھے۔

(من الرمية) فعیلۃ بمعنی مفعولہ ہے اگر بغیر ہاء کے فعیل بمعنی مفعول ہو تو اس میں مذکر ومونث برابر ہوتے ہیں ، ان کی وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کا اشارہ دینے کیلئے ، بعض نے کہا تذکیر وتانیث کے برابر ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ موصوف مذکور ہو ، بعض نے کہا اس کی شرط یہ ہے کہ وقوع وصف سے قبل مونث سے ہاء ساقط ہو مثلا اس بکری کی بابت جسے ابھی ذبح کرنا ہو ، کہو گے: (خُذْ ذبيحتك) لیکن ذبح کر چکو تو (ذبيح) کہو گے۔

(الرامي إلى سهمه) اس کا ایضاح اگلے باب میں آتا ہے ، (إلى نصله) (سهمه) سے بدل ہے یعنی پہلے اجمالی نظر ڈالے پھر تفصیلی ، ابوضمرہ عن یحی بن سعید کی طبری کے ہاں روایت میں ہے: (ينظر إلى سهمه فلا يرى شيئا ثم ينظر إلى نصله ثم إلى رِصافه) (رصافہ وہ پٹھا جو چھڑ میں تیر کے پھل کے داخل ہونے کی جگہ سے اوپر لگایا جاتا ہے) اگلے باب میں اس سے ابسط سیاق ذکر ہوگا۔ (فيتمارى) یعنی شک کرے گا کہ آیا اس میں خون کا کوئی نشان ہے ، فُوق تیر میں تانت رکھنے کی جگہ کو کہتے ہیں بقول ابن انباری مذکر ومونث دونوں طرح پڑھا جاتا ہے کبھی (فوقة) بھی کہا جاتا ہے۔

- 6932حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانُ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ وَذَكَرَ الْحَرُورِيَّةَ فَقَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَمْرُقُونَ مِنَ الإِسْلَامِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ

ترجمہ: ابن عمر کے پاس حروریوں کا ذکر ہوا تو کہا نبی اکرم نے ان کی بابت فرمایا تھا کہ اسلام سے ایسے نکل جائیں گے جیسے تیر

ہدف سے۔

(حدثنا عمر) غیرِ ابوذر کے ہاں(حدثنی) ہے،سب کے ہاں یہ غیر منسوب ہیں لیکن ابوعلی جیانی نے اصیلی سے نقل کیا کہ ابوزید نے بغداد میں(جب اسکی تحدیث کی تو) ہم پر (عمر بن محمد) پڑھا، اسماعیلی نے احمد بن عیسی عن ابن وہب سے اپنی روایت میں: (أخبرني عمر بن محمد بن زيد العمري) ذکر کیا بقول ابن حجر یہ زید، ابن عبداللہ بن عمر ہیں، کتاب التفسیر میں اسی سند کے ساتھ تفسیر سورہ لقمان میں یحی بن سلیمان عن ابن وہب کے حوالے سے: (حدثني عمر بن محمد بن زيد بن عبدالله بن عمر) ہے،طبری کی یونس بن عبدالاعلی عن ابن وہب سے روایت میں اسی مذکورہ نسب نامہ کے ساتھ حضرت عمر بن خطاب نسب تک مذکور ہے۔(وذكر الحرورية) یہ جملہ حالیہ ہے مراد یہ کہ ذکرِ حروریہ کے وقت یہ حدیث بیان کی، بخاری کی حدیثِ ابوسعیدؓ کے عقب میں اس کے ایراد میں اشارہ ہے کہ ابوسعید کا مذکورہ توقف اس امر پر محمول ہے۔جیسا کہ پہلے اشارہ کیا۔کہ مرفوع حدیث میں ان کا نام ذکر نہیں ہوا بالخصوص یہ نام! یہ نہیں کہ حدیث ان کے بارہ میں وارد نہیں۔

- 7 باب مَنْ تَرَكَ قِتَالَ الْخَوَارِجِ لِلتَّأَلُّفِ وَأَنْ لاَ يَنْفِرَ النَّاسُ عَنْهُ

(ازرہِ تالیف اورتا کہ لوگ نہ بدک جائیں خوارج سے قتال کا ترک)

اس کے تحت ذکر کردہ حدیثِ ابوسعیدؓ میں اس شخص کے ترکِ قتل کے امر کا سبب مذکور نہیں لیکن یہ اسکے بعض طرق میں وارد ہے چنانچہ احمد اور طبری نے بلال بن بقطر عن ابوبکرہؓ سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے پاس کچھ مال آیا آپ اسے تقسیم کرنے بیٹھے تو ایک شخص آیا، یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے کہ صحابہؓ نے کہا کیا اس کی گردن نہ اتار دیں؟ فرمایا میں نہیں چاہتا کہ مشرک یہ کہتے سنے جائیں کہ میں اپنے ساتھیوں کو قتل کرتا ہوں، مسلم کی حضرت جابرؓ سے روایت میں حدیثِ ابوسعیدؓ کا نحو ہے اس میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا یا رسول اللہ مجھے اس منافق کے قتل کی اجازت دیجئے،فرمایا معاذ اللہ کہ لوگ باتیں کریں کہ میں اپنے ہمراہیوں کو قتل کرتا ہوں بے شک یہ اور اسکے ساتھی قرآن پڑھیں گے مگر وہ ان کے حلقوم سے تجاوز نہ کرے گا،لیکن حضرت جابرؓ نے جو قصہ بیان کیا اس کی بابت تصریح کی ہے کہ یہ نبی پاک کے جعرانہ سے واپسی کے وقت پیش آیا تھا اور یہ (غزوہ حنین کے بعد) ۸ھ کا واقعہ ہے نبی اکرم حضرت بلالؓ کے کپڑے میں موجود کچھ چاندی تقسیم فرما رہے تھے ہر آنے والے کو اس سے کچھ دے رہے تھے! جبکہ ابوسعیدؓ کی روایت میں جو قصہ ہے اسکے بارہ میں ابونعیم کی ان سے روایت میں صراحت ہے کہ یہ حضرت علیؓ کو یمن بھیجے جانے کے بعد واقع ہوا اور یہ ۹ھ کی بات ہے اور مقسوم شئ سونا تھا جسے آپ نے چار افراد میں تقسیم فرمایا تھا تو یہ دو مختلف واقعات ہیں دونوں میں ایک (الگ الگ) شخص نے اعتراض کیا، ابوسعیدؓ کی حدیث میں ہے کہ یہ ذوالخویصرہ تمیمی تھا، حدیثِ جابرؓ میں اس معترض کا نام مذکور نہیں تو بعض نے دونوں قصوں کو ایک خیال کر کے وہم کا شکار بنتے ہوئے اسے بھی ذوالخویصرہ کے نام سے ذکر کیا

مجھے حدیثِ جابر کیلئے ابن عمرو عن النبی کی روایت سے شاہد ملا ہے کہتے ہیں حنین کے دن آپ کچھ تقسیم فرما رہے تھے تو ایک شخص آیا اور کہا اے محمد انصاف کریں، وہاں بھی اس کا نام مذکور نہیں، محمد بن اسحاق نے حسن سند کے ساتھ عبداللہ بن عمرؓ سے اس کا نام

ذکر کیاہے، اسے احمد اور طبری نے بھی ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أتی ذو الخویصرة التمیمی رسول الله ﷺ وھو یقسم الغنائم بحنین فقال۔۔۔۔۔ الخ) تو ممکن ہے دونوں واقعات میں اعتراض کرنے والا شخص یہی ذوالخویصرہ ہو، اسماعیلی لکھتے ہیں ترجمہ خوارج سے قتال کے ترک میں ہے اور حدیث میں منفرد کے ترکِ قتل کا معاملہ مذکور ہے، سبھی اگر اپنی رائے ظاہر کریں اور آمادہ پیکار ہو جائیں تو ان سے قتال واجب ہو جائے گا، نبی اکرم نے اس شخص کو اسلئے قتل نہ کرایا تھا کیونکہ اس کی بات سے اس کے ماوراء مقاصد و مفاسد پر استدلال ظاہر نہ تھا تو اگر امرِ اسلام کے استحکام اور دلوں میں اس کے رسوخ سے قبل ایسوں کے قتل کا سلسلہ شروع ہو جاتا جو بظاہر صلاح کار ہیں تو یہ لوگوں کو اسلام سے دور کرنے کا سبب بنتا ہاں آپ کی وفات کے بعد اگر کوئی اپنی فاسد رائے ظاہر کرے اور جماعت کو چھوڑے اور حکام کی مخالفت کرے تو قتال کی قدرت اگر ہے تو ان سے قتال ترک نہ کیا جائے گا، بقولِ ابن حجر ترجمہ میں کچھ ایسا نہیں جو اس کا مخالف ہو البتہ انہوں نے اشارہ دیا ہے کہ اسی قسم کی صورتحال ہو جیسی یہ مذکور تھی تو مثلاً کوئی فرقہ خوارج کے اعتقادات کا حامل ہو (جیسے پاکستان میں جماعۃ المسلمین کے نام سے ایسے لوگ موجود ہیں) مگر لڑائی پر یہ لوگ آمادہ نہ ہوں تو امام کیلئے جائز ہے کہ ان سے اعراض کرے اگر وہ اس میں مصلحت دیکھے یعنی اسے اندیشہ ہو کہ اگر ان لوگوں سے تعرض کیا تو وہ لوگ بھی سامنے آسکتے ہیں جو اسی قسم کے خیالات اپنے دلوں میں چھپائے ہوئے ہیں تو اس سے انار کی پھیل سکتی ہے

(حضرت علیؓ نے بھی جیسا کہ گزرا، ان سے یہی کہا تھا کہ ہم تمہیں اپنی مساجد میں آنے سے نہ روکیں گے اور جب تک تم پہل نہ کرو گے ہم لڑائی نہ کریں گے) اور لڑائیوں کا ایک سلسلہ شروع ہو سکتا ہے اور خوارج اپنی بہادری اور موت کی پرواہ نہ کرنے کی خصال سے مشہور تھے! ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ تالیفِ قلبی ابتدائے اسلام میں تھی جب کئی حضرات کی دفعِ مضرت و فساد کی غرض سے اس کی شدید ضرورت تھی لیکن اب جبکہ اللہ نے اسلام کو سربلند کر دیا ہے تو یہ تعامل واجب نہیں الا یہ کہ اس کی ضرورت ہو تو یہ معاملہ امام کی صوابدید پر منحصر ہے، بقول ابن حجر بخاری کے ترجمہ کا قتال بارے ہونا جبکہ حدیث قتل میں ہے اس وجہ سے کہ ترکِ قتال ترکِ قتل سے ماخوذ ہے، اس کا عکس نہیں ہوتا۔

- 6933حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَقْسِمُ جَاءَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ ذِي الْخُوَيْصِرَةِ التَّمِيمِيُّ فَقَالَ اعْدِلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ وَيْلَكَ مَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَهُ قَالَ دَعْهُ فَإِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلاَتَهُ مَعَ صَلاَتِه وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ يُنْظَرُ فِي قُذَذِهِ فَلاَ يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ يُنْظَرُ فِي نَصْلِهِ فَلاَ يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ فِي رِصَافِهِ فَلاَ يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ فِي نَضِيِّهِ فَلاَ يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ قَدْ سَبَقَ الْفَرْثَ وَالدَّمَ آيَتُهُمْ رَجُلٌ إِحْدَى يَدَيْهِ أَوْ قَالَ ثَدْيَيْهِ مِثْلُ ثَدْيِ الْمَرْأَةِ أَوْ قَالَ مِثْلُ الْبَضْعَةِ تَدَرْدَرُ يَخْرُجُونَ عَلَى حِينِ فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ أَشْهَدُ سَمِعْتُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا قَتَلَهُمْ وَأَنَا مَعَهُ جِيءَ بِالرَّجُلِ عَلَى النَّعْتِ

الَّذِی نَعَتَهُ النَّبِیُّ ﷺ .قَالَ فَنَزَلَتْ فِیهِ ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِی الصَّدَقَاتِ﴾

.أطرافه 3344، 3610، 4351، 4667، 5058، 6163، 6931، 7432، 7562 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۳۸)

شیخِ بخاری عبداللہ جعفی مسندی ہیں، بعض کا یہ زعم وہم ہے کہ یہ ابوبکر بن ابوشیبہ ہیں اگرچہ ان کا نام بھی عبداللہ بن محمد ہے لیکن ان کی ہشام جو ابن یوسف صنعانی ہیں، سے کوئی روایت نہیں۔ (عن أبی سلمة) علامات النبوۃ میں گزری شعیب عن زہری کی روایت میں: (أخبرنی أبو سلمة بن عبد الرحمن) تھا، الادب میں اوزاعی عن زہری کے طریق سے: (عن أبی سلمة) گزرا، ضحاک سے مراد ابن شرحبیل المِشر قی ہیں، یہ ہمدان کی ایک شاخ مِشرق کی طرف نسبت ہے، ان کا بیانِ حال (سورة الإخلاص) میں گزرا کہ بزار نے نقل کیا کہ یہ ضحاک بن مزاحم ہیں مگر یہ غلط ہے، کہتے ہیں پھر مجھے طبری کے ہاں ولید بن مرثد عن اوزاعی سے اسی روایت میں: (ابن مزاحم) کی نسبت مذکور ملی، اس میں یہ عبارت ہے: (حدثنی أبو سلمة بن عبد الرحمن والضحاك بن مزاحم عن أبی سعید) طبری نے اس پر تبصرہ کیا کہ یہ درست نہیں یہ دراصل ضحاک مشرقی ہیں بقول ابن حجر اسے احمد نے محمد بن مصعب، ابو عوانہ نے بشر بن بکیر کلاہما عن اوزاعی سے نقل کرتے ہوئے: (عن أبی سلمة والضحاك المشرقی) ذکر کیا، بشر ہمدانی کی روایت میں ہے: (کلاهما عن أبی سعید) یہ سیاق جو یہاں مذکور ہوا، ابوسلمہ کا ہے مسلم نے ضحاک کا سیاق حبیب بن ابوثابت عنہ کے واسطہ سے علیحدہ نقل کیا اس میں کچھ زیادت بھی ہے جس کا ذکر آگے کروں گا، افلح بن عبداللہ بن مغیرہ نے زہری سے شاذ طور پر یہ حدیث عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ عن ابوسعیدؓ کے واسطہ سے نقل کی، اسے ابویعلی نے تخریج کیا۔

(بینما النبی ﷺ یقسم) مفعول کے حذف کے ساتھ، اوزاعی کی روایت میں ہے: (یقسم ذات یوم قسما) روایتِ شعیب میں ہے: (بینما نحن عند النبی ﷺ وهو یقسم قسما) افلح نے اپنی روایت میں: (یوم حنین) بھی مزاد کیا، الادب میں عبدالرحمٰن بن ابونعیم عن ابوسعیدؓ سے منقول ہے کہ مقسوم کچھ سونا تھا جسے حضرت علیؓ نے یمن سے بھیجا تھا تو نبی اکرم نے اسے چار اشخاص میں تقسیم فرما دیا وہاں ان کے اسماء بھی ذکر کئے تھے۔ (جاء عبد الله الخ) عبدالرزاق کی معمر سے روایت میں: (جاء ہ ابن ذی الخویصرة التمیمی) ہے، اسماعیلی نے بھی عبدالرزاق، محمد بن ثور، ابن سفیان حمیری اور عبداللہ بن معاذ، یہ چاروں معمر سے، یہی نقل کیا اسے ثعلبی پھر واحدی نے اسباب النزول میں محمد بن یحی ذہلی عن عبدالرزاق سے نقل کرتے ہوئے: (ابن ذی الخویصرة التمیمی وهو حرقوص بن زهیر أصل الخوارج) ذکر کیا، مجھے علم نہیں کہ (وهو حرقوص الخ) کس کا مقول ہے، الصحابہ میں ابن اثیر نے اسے معتمد سمجھا اور ذی الخویصرہ کے حالات نقل کرتے ہوئے یہ روایت نقل کی آخر میں لکھا اس روایت میں ذی الخویصرہ کا نام حرقوص نقل کیا گیا ہے، حالانکہ وارد ہے کہ حرقوص تو ذی الثدیہ کا نام تھا آگے ذکر ہوگا، بقول ابن حجر حرقوص بن زہیر کا ابوجعفر طبری نے بھی صحابہ میں ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں فتوحاتِ عراق میں ان کا بھی کردار تھا انہی نے سوقِ اہواز فتح کیا پھر حضرت علیؓ کے ہمراہ ہوئے اور جنگوں میں شرکت کی پھر خوارج کے ساتھ شامل ہوئے اور ان کے ساتھ قتل ہوئے! بعض نے گمان کیا ہے کہ یہ وہ ذی الثدیہ ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے مگر یہ درست نہیں، اکثر احادیث میں اس قائل کا ذکر مبہم ہی ہے، عبدالرحمٰن بن ابونعم کی مشار الیہ روایت میں اس کا وصف یہ مذکور ہے: (مشرف الوجنتین غائر العینین ناشر الجبهة کث اللحیة

محلوق الرأس مشمر الإزار) (یعنی ابھرے رخساروں، چندھی آنکھوں، پھیلی ہوئی پیشانی، بھاری داڑھی، منڈوائے سر اور اونچا باندھے ازار والا) اس کی شرح المغازی کے باب (بعث علی) میں گزری، احمد اور طبری کی ابو بکرہ سے روایت میں ہے: (فأتاه رجل أسود طویل مشمر محلوق الرأس بین عینیه أثر السجود) (یعنی ایک سیاہ طویل القامت، ازار پنڈلیوں تک کئے اور سر منڈوایا ہوا، اسکی آنکھوں کے درمیان سجدوں کے نشان) احمد، طبری اور حاکم کی ابو الوضی عن ابو برزہؓ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس کچھ دینار آئے آپ انہیں تقسیم کرنے میں لگے تو (رجل أسود مطموم الشعر [یعنی ٹنڈ کی ہوئی] بین عینیه أثر السجود) (یعنی آنکھوں کے درمیان سجدوں کے نشاں ظاہر) بزار اور طبری کی ابن عمروؓ سے روایت میں ہے: (رجل من أهل البادیة حدیثُ عهدٍ بأمر الله) (یعنی نومسلم دیہاتی)۔

(فقال اعدل یا رسول الله) ابن ابو نعم کی روایت میں ہے: (فقال اتق الله یا محمد) (اس کی مسلمانی کی حالت اور معیار کا اندازہ اسی سے ہوتا ہے کہ بجائے یا رسول اللہ کے: یا محمد کہا) ابن عمروؓ کی حدیث میں ہے: (اعدل یا محمد) بزار اور حاکم کے ہاں ان کی روایت میں ہے کہ کہا اے محمد اگر اللہ نے آپ کو عدل کا حکم دیا ہوا ہے تو میں نہیں دیکھ رہا کہ آپ عدل کر رہے ہیں، مقسم کی مشار الیہ روایت میں ہے کہ کہنے لگا میں نے دیکھا جو آپ نے کیا، فرمایا کیا دیکھا، کہا میں نے آپ کو انصاف سے کام لیتے نہیں دیکھا، ابو بکرہؓ کی حدیث میں ہے کہ کہا اے محمد واللہ آپ انصاف نہیں کر رہے، ایک طریق میں ہے: (ما أراك عدلت فی القسمة) اس کا نحو ابو برزہؓ کی روایت میں ہے۔ (و یحك) کشمیہنی کے ہاں (ویلك) ہے، یہی شعیب و اوزاعی کی روایت میں تھا، اس پر کتاب الادب میں کلام گزری۔

(ومن یعدل إذا الخ) ابن ابو نعم کی روایت میں ہے: (ومن یطع الله إذا لم أطعه) مسلم کی ان کے طریق سے روایت میں ہے: (أو لست أحق أهل الأرض أن أطیع الله) عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث میں ہے: (عند مَن یُلتَمَسُ العدلُ بعدی) (یعنی میرے بعد کس کے پاس عدل تلاش کیا جائے گا) مقسم کی ان سے روایت میں ہے کہ آپ غصہ میں آئے اور فرمایا اگر انصاف میرے ہاں مفقود ہے تو پھر کس کے پاس ہو سکتا ہے؟ ابو بکرہؓ کی روایت میں ہے کہ ناراض ہوئے حتی کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہوئے، ابو برزہؓ کی روایت میں ہے شدید غصہ میں آئے اور فرمایا بخدا میرے بعد مجھ سے اعدل کوئی شخص نہ پاؤ گے۔

(قال عمر الخ) شعیب اور یونس کی روایتوں میں (فقال) ہے، اوزاعی کے ہاں (فلأضرب) ہے مقسم عن ابن عمروؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا کیا میں اس کی طرف اٹھ کر اس کی گردن نہ اڑا دوں؟ المغازی میں ابن ابو نعم عن ابی سعیدؓ سے اسی روایت میں تھا کہ ایک شخص نے۔ میرا خیال ہے وہ خالد بن ولید تھے، اسے قتل کرنے کی اجازت مانگی، مسلم کی روایت میں جزم کے ساتھ ہے: (فقال خالد بن الولید) المغازی میں دونوں کے مابین تطبیق کا ذکر کیا تھا کہ دونوں حضرات نے یہ اجازت طلب کی تھی، حضرت خالدؓ کا اس ضمن میں تذکرہ اشکال کا باعث ہے کیونکہ حضرت علیؓ کا یمن بھیجا جانا حضرت خالدؓ کے یمن بھیجنے کے بعد تھا اور یہ مذکورہ سونا حضرت علیؓ نے بھیجا تھا جیسا کہ ابن ابو نعم کی ابو سعیدؓ سے روایت کے شروع میں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ علیؓ جب یمن پہنچے تو خالدؓ مدینہ واپس آگئے تھے لہذا اس تقسیم کے وقت وہ مدینہ میں موجود تھے، جہاں تک عبداللہ بن عمروؓ کی روایت تو اس کا تعلق جعرانہ کے

موقع کی تقسیم سے ہے جہاں حنین کی غنائم تقسیم کی تھیں وہاں معترض کے قتل کی اذن کے طالب بالیقین صرف حضرت عمرؓ تھے، ظاہر یہ ہوا ہے کہ دونوں جگہ کا معترض ایک ہی شخص ہے۔

(قال دعه) شعیب کی روایت میں ہے: (فقال له دعه) اوزاعی نے یہ الفاظ نقل کئے: (فقال لا) افلح نے اپنی روایت میں یہ زیادت کی: (فقال ما أنا بالذی أقتل أصحابی)۔ (فإن له أصحابا) اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس کے قتل کے ترک سبب یہ تھا کہ اس صفت کے حامل اس کے اصحاب تھے مگر یہ اس کے قتل کے ترک کا مقتضی نہیں ہوسکتا جب کہ اس نے کیسے انداز میں آنحضرت سے گستاخانہ مواجہت کی! تو محتمل ہے کہ یہ مصلحتِ تالیف کے مدنظر ہو جو بخاری کی فہم ہے کیونکہ آپ نے اظہارِ اسلام کے ساتھ ساتھ ان کے مبالغہ فی العبادت کے وصف کا ذکر کیا تو اگر اس کے قتل کی اجازت وید یتے تو یہ لوگوں کے دخولِ اسلام سے تنفیر کے مترادف ہوتا، اس کی تائید افلح کی روایت کرتی ہے اور اس کے کئی شواہد بھی ہیں ان کی روایت میں ہے کئی لوگ نمودار ہوں گے جو اس جیسی بات کہیں گے۔

(یحقر أحدکم الخ) اس روایت میں یہی افراد کے ساتھ ہے، شعیب وغیرہ کے ہاں (مع صلاتهم) اور (مع صیامهم) ہے شعیب اور یونس کی روایتوں میں یہ عبارت بھی مزاد کی: (یقرؤون القرآن ولا یجاوز تراقیهم) یہ ترقوۃ کی جمع ہے جو وہ ہڈی ہے جو سینے کے گڑھے اور گردن کے درمیان ہوتی ہے، مراد یہ کہ ان کی قراءت اور دیگر عبادات کو اللہ اوپر نہ اٹھائے گا اور نہ شرفِ قبولیت سے نوازے گا، بعض نے یہ معنی کیا کہ عمل بالقرآن نہ کریں گے لہذا اس قراءت کا انہیں کوئی ثواب نہ ملے گا، نووی کہتے ہیں کہ ان کیلئے اس ضمن میں یہی حظ ہے کہ ان کی زبانوں پر سے یہ گزرا، ان کے حلوق تک بھی نہ پہنچا چہ جائے کہ ان کے دلوں تک پہنچتا کیونکہ مطلوب اس کا تعقل و تدبر ہے دل میں اس کے وقوع کے ساتھ، بقول ابن حجر یہ آپ کے انہی کی بابت اس فرمان: (لا یجاوز إیمانهم حناجرهم) کی مثل ہے یعنی صرف نطق بالشہادتین ہے دلوں میں اس کی معرفت واثر نہیں، مسلم کی ایک روایت میں ہے: (یقرؤون القرآن رطبا) بعض نے کہا کہ رطب سے مراد مہارت اور حسنِ صوت سے قرآن کی تلاوت کرنا یعنی اسکے احسن احوال پر پیش کریں گے! بعض نے کہا مراد یہ کہ اس کی تلاوت پر مواظبت کرتے ہوں گے تو ان کی زبانیں ہر دم اس کے ساتھ تر رہیں گی ،بعض نے کہا یہ حسنِ صوت سے کنایہ ہے اسے قرطبی نے نقل کیا، اول کی ترجیح مسدد کے ہاں ابووداک عن ابوسعیدؓ کی روایت میں موجود اس عبارت سے ہوتی ہے:(یقرؤون القرآن کأحسن ما یقرؤه الناس) جبکہ آخر کی تائید مسلم کی ابوبکرہ عن ابیہ سے روایت کے ان الفاظ سے ملتی ہے : (قوم أشداء أحِدَّاء ذلقة ألسنتهم بالقرآن) اسے طبری نے نقل کیا اور عبدالرحمٰن بن ابونعم عن ابوسعیدؓ کی روایت میں یہ عبارت مزاد کی: (یقتلون أهل الإسلام ویدِعون أهل الأوثان یمرقون) (کہ اہلِ اسلام کو قتل کریں گے جبکہ اہلِ اوثان سے کچھ تعرض نہ کریں گے) راجح تیسرا قول ہے۔

(یمرقون من الخ) دوسری حدیث میں اسکی تفسیر آئے گی اوزاعی کی روایت میں: (مروق السهم) ہے۔(من الرمیة) کتاب التوحید کے آخر میں مذکور معبد بن سیرین عن ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے: (لا یعودون فیه حتی یعود السهم إلی فوقه) رمیہ رمی سے فعیلہ ہے مراد مثلاً (الغزالة المرمیة) ہے (یعنی جس جانور مثلاً ہرن پہ تیر چلایا گیا ہے) مقسم کی ابن عمرو

ؓ سے روایت میں ہے: (فإنه سيكون لهذا شيعة يتعمقون فى الدين يمرقون منه)(یعنی اسے ایک گروہ ملے گا جو دین میں شدت پسند ہوں گے اور یہ خروج کریں گے) یعنی بغتۃً اسلام سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر نکلتا ہے جب کوئی مضبوط آدمی کمان سے اسے چھوڑے تو ہدف کے اندر سے اتنی تیزی اور قوت سے پار ہو کہ تیر کے ساتھ ہدف میں سے کوئی شیٔ نہ لگے اور اگر رامی تلاش کرے تو اسے مل جائے، وہ ہدف کو دیکھے تو اسے نہ پائے پھر تیر پر نظر ڈالے کہ آیا وہ ہدف کو لگا بھی تھا یا نہیں؟ تو اسے بالکل صاف پائے کوئی خون وغیرہ نہیں لگا تھا تو خیال کرے ہدف کو نہیں لگا تھا، اسی طرف اپنے قول: (سبق الفرث والدم) کے ساتھ اشارہ کیا یعنی ان سے متجاوز ہوا اور ان میں سے کچھ اسے نہ لگا بلکہ وہ تیزی سے آر پار ہوا اور یہ دونوں چیزیں اس کے گزر جانے کے بعد جسم سے نکلیں (یعنی یہ خارجی اتنی سرعت سے اسلام سے نکل جائیں گے کہ گویا اس میں رہے ہی نہیں، کچھ دین کے اثرات ان میں نظر نہ آئیں گے اور لگے گا کہ اسلام سے ان کا دور کا واسطہ بھی نہ تھا ان کی قساوت اور اہلِ اسلام پر سختی دیکھ کر اس تمثیلِ نبوی کی بلاغت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے) قذذ کی تشریح علامات النبوۃ میں گزری، ابو المتوکل ناجی کی ابو سعیدؓ سے روایت میں ہے جسے طبری نے نقل کیا: (مثلهم كمثل رجل رمى رمية فتوخى السهم حيث وقع فأخذه فنظر إلى فوقه فلم يَرَ بِهِ دسما ولا دماً لم يتعلق به شىء من الدسم والدم كذلك هؤلاء لم يتعلقوا بشىء من الإسلام) (یعنی کسی جانور کو تیر مارا پھر تیر لگنے کی جگہ کو کھنگالا تو تیر کی نوک دیکھی اس پہ کسی جگہ چربی یا خون نہیں لگا ہوا تو اسی طرح ان پر بھی اسلام کا کوئی اثر ونشان نہ ہوگا)

مسلم کی ابو نضرہ عن ابو سعیدؓ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک تیر انداز کی مثال دی جس نے تیر چلایا۔۔۔ الخ طبری کی عاصم بن شمخ سے روایت میں(من الرمية) کے بعد ہے: (يذهب السهم فينظر فى النصل فلا يرى شيئا من الفرث والدم) اس میں یہ بھی کہا کہ اسلام کو پس پشت ڈال دیں گے، آپ نے یہ کہتے ہوئے اپنے ہاتھ مبارک پشت کی طرف کیے، ابو اسحاق مولی بنی ہاشم عن ابو سعید کی روایت کے آخر میں ہے: (لا يتعلقون من الدين بشىء كما لايتعلق بذلك السهم) اسے طبری نے نقل کیا احمد، ابو داؤد اور طبری کی انس عن ابو سعیدؓ سے روایت میں ہے اسلام کی طرف ان کی واپسی نہ ہوگی حتی کہ تیر کمان کی طرف پلٹ آئے! طبری کی ابن عباسؓ سے روایت۔ اس کا اول حصہ ابن ماجہ میں بھی ہے۔ کا سیاق یہاں کی نسبت اوضح ہے، بلال بن یقطر عن ابو بکرہؓ کی روایت میں ہے: (يأتيهم الشيطان من قبل دينهم) (یعنی شیطان انہیں ان کے دین کی جہت سے بہکائے گا) حمیدی اور ابن ابو عمر کی اپنی اپنی مسند میں ابو بکر مولی الانصار کی حضرت علیؓ سے روایت میں ہے کہ کچھ لوگ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر کمان سے، ابو مریم کی حضرت علیؓ سے روایت میں طبری کے ہاں(علامتهم) ہے۔

(إحدى يديه أو قال ثدييه) اکثر کے ہاں تثنیہ کا لفظ ہے اور شک کے ساتھ ہے، مستملی کے نسخہ میں یہاں(يديه) ہے تو ان کے ہاں شک بس یہی ہے کہ یہ مفرد ہے یا تثنیہ! اوزاعی کی روایت میں بغیر شک کے: (إحدى يديه) ہے اور یہی معتمدہ ے شعیب اور یونس کی روایتوں میں ہے: (إحدى عضديه) ۔ (تدردر) تاء کی زبر اور دو مفتوح دالوں کے ساتھ جن کے مابین ساکن راء ہے، یہ ایک تاء کے حذف پر مبنی ہے، اصل میں(تتدردر) ہے اس کا معنی ہے: (تتحرك وتذهب وتجىء)(یعنی آنا جانا) اسکی اصل بطنِ وادی میں پانی کے بہاؤ اور(چٹانوں وغیرہ سے) ٹکرانے کی آواز کی حکایت ہے، مسلم کی عبیدہ بن عمرو عن

علیؓ سے روایت میں ہے: (فيهم رجل مجدع اليد أو مودن اليد أو مثدون اليد) تینوں الفاظ ہم معنی ہیں یعنی ناقص ہاتھ والا، ان کی زید بن وہب عن علیؓ سے روایت میں ہے: (و غاية ذلك أن فيهم رجلاً له عضد ليس له ذراع على رأس عضده مثل حلمة الثدى عليه شعرات بيض) (یعنی ان کی جماعت کی پہچان یہ ہوگی کہ ان میں ایک ایسا آدمی ہوگا جس کا ہاتھ کندھے سے کٹا ہوا اور وہ آگے سے پستان کی مانند ہوگا اور اس پہ چند سفید بال ہوں گے) طبری کی ایک اور طریق کے ساتھ روایت کے الفاظ ہیں: (فيهم رجل مجدع اليد كأنها ثدى حبشية) (یعنی ٹنڈا، اسکا ہاتھ آگے سے ایسا گویا حبشی عورت کا پستان ہو) افلح بن عبداللہ کی روایت میں ہے: (فيها شعرات كأنها سخلة سبع) ابوبکر مولی الانصار کی روایت میں ہے: (كثدى المرأة لها حلمة كحلمة المرأة حولها سبع هلبات) (یعنی عورت کے پستان کی مثل جسکا اسی کی مانند منہ سا بنا ہوگا جس کے گرد سات موٹے بال ہوں گے) مسلم کی عبید اللہ بن ابورافع عن علیؓ سے روایت میں ہے: (منهم أسود إحدى يديه طبى شاة أو حلمة ثدية) طبی طائے مضموم اور یائے ساکن کے ساتھ، ثدی کو کہتے ہیں طبری کی طارق بن زیاد عن علیؓ سے روایت میں ہے: (فى يده شعرات سود) مگر اول قوی ہے (یعنی جس میں ہے کہ سفید بال ہوں گے) خوارج کی ایک اور علامت بھی مذکور ہے چنانچہ معبد بن سیرین عن ابوسعیدؓ کی روایت میں ہے کہ عرض کی گئی ان کی سیما (یعنی علامت) کیا ہے؟ فرمایا: (سيماهم التحليق) (یعنی سبھی سرمنڈواتے ہوں گے ہمارے بچپن میں عام اہلحدیث علماء وطلباء۔ پتہ نہیں کیوں۔ ٹنڈ کرانے کے نہایت ملتزم ہوتے تھے اور اساتذہ بھی طالبعلموں پر اس سلسلہ میں سختی کرتے تھے کہ ٹنڈ کراؤ) عاصم بن شمخ کی ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے کہ ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کی کیا ان لوگوں کی کوئی علامت ہے؟ فرمایا: (يحلقون رؤوسهم فيهم ذو ثدية) (یعنی سرمنڈوانے والے، ان میں ایک پستان والا ہوگا [جس کی تفصیل اوپر بیان ہوئی]) ان کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا قيل يا رسول الله ما سِيْمَاهم؟ قال التحليق) (یعنی ہمی میں سے اور ہماری زبان ہی بولتے ہوں گے، کہا گیا یا رسول اللہ ان کی عام نشانی کیا ہوگی؟ فرمایا سرمنڈوانا) یہ طبری کا نقل کردہ سیاق ہے ابوداؤد نے اس کا بعض حصہ نقل کیا۔

(يخرجون على خير فرقة الخ) اکثر کے ہاں یہاں یہی ہے، علامات اور الادب میں (على حين فرقة) تھا، فرقہ فاء کی پیش کے ساتھ ہے، احمد وغیرہ کی عبد الرزاق سے روایت میں: (حين فترة من الناس) ہے کشمیہنی کے نسخہ میں سب جگہ (على خير) ہے، (فرقة) فائے مکسور کے ساتھ، مگر اول معتمد ہے یہی مسلم وغیرہ کے ہاں ہے اگرچہ دوسرا بھی صحیح ہے (یعنی معنی کے لحاظ سے) اول کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ مسلم کی ابونضرہ عن ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے: (تمرق مارقة عند فُرْقَةٍ من المسلمين يقتلهم أَوْلَى الطائفتين بالحق) (یعنی مسلمانوں کے انتشار کے وقت ایک فرقہ ظاہر ہوگا تو اہلِ اسلام کے دو گروہوں میں سے جو گروہ حق کے زیادہ قریب ہوگا [گویا دونوں گروہ حق پہ تھے لیکن ایک گروہ کا موقف نسبۃً زیادہ وزنی تھا] وہ انہیں قتل کرے گا) ایک طریق میں یہ الفاظ ہیں: (يكون فى أمتى فرقتان فيخرج من بينهما طائفة مارقة يَلِيْ قَتْلَهُمْ أولاهم بالحق) (سابقہ مفہوم، ان الفاظ سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ یہی لوگ فئۃ باغیہ ہیں جن کی بابت حدیثِ قتلِ عمار میں ذکر ہوا) ایک طریق کے الفاظ ہیں: (يخرجون فى فرقة من الناس يقتلهم أدنى الطائفتين إلى الحق) (ایضاً) اس میں ابوسعیدؓ کا یہ قول بھی مذکور ہوا: (وأنتم

قتلتموهم يا أهل العراق) (کہ اے اہل عراق تم نے انہیں قتل کیا ہے یعنی تمہی اس نبوی پیشین گوئی کا مصداق ہو) ابو داود کے ہاں انس عن ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے: (من قاتلهم كان أولى بالله منهم) (یعنی جو ان سے لڑے گا وہ اللہ کے زیادہ قریب ہوگا)۔

(قال أبو سعيد) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (أشهد سمعت الخ) یہاں اختصار کے ساتھ ہے شعیب و یونس کے ہاں ہے کہ میں گواہ ہوں کہ میں نے یہ حدیث نبی اکرم سے سنی ہے، افلح کی روایت کے الفاظ ہیں: (حضرت هذا من رسول الله)۔ (و أشهد أن عليا قتلهم) شعیب کی روایت میں ہے: (أن علي بن أبي طالب قاتلهم) اوزاعی اور یونس کے ہاں بھی (قاتلهم) ہے، افلح کی روایت میں ہے: (وحضرت مع علي يوم قتلهم بالنهروان) (یعنی میں بھی نہروان کی لڑائی میں جو حضرت علی نے خوارج سے کی، موجود تھا) ان کے قتل کی حضرت علیؓ کی طرف نسبت اس لئے کہ انہی کے زیرِ قیادت یہ ہوا تھا، اس کے الفاظ: (فأينما لقيتموهم فاقتلوهم) کے شواہد میں ذکر کر چکا ہوں جیسے نصر بن عاصم عن ابوبکرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: (فإذا لقيتموهم فأنيموهم أي فاقتلوهم) اسے طبری نے تخریج کیا، احادیث الانبیاء وغیرہ میں نبی اکرم کا ارشاد گزرا کہ اگر میں نے انہیں پایا (یعنی میرے زمانہ میں ظاہر ہوگئے) تو ضرور انہیں قتل کروں گا، طبری نے مسروق سے نقل کیا کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے پوچھا کس نے مخرج (یعنی کٹے بازو والے) کو قتل کیا؟ میں نے کہا علیؓ نے؟ کہا کہاں؟ میں نے کہا ایک دریا کے کنارے جس کے زیریں حصہ کو نہروان کہا جاتا ہے، بولیں اس کا میرے پاس ثبوت لاؤ، کہتے ہیں میں نے پچاس افراد پیش کئے جنہوں نے گواہی دی کہ حضرت علیؓ نے انہیں نہروان کے مقام پر قتل کیا تھا، اسے ابو یعلی اور طبری نے نقل کیا، طبرانی نے اوسط میں عامر بن سعد (ابن ابو وقاص) سے نقل کیا کہ حضرت عمارؓ نے حضرت سعدؓ سے کہا کیا آپ نے رسول اللہ سے یہ نہیں سنا تھا کہ میری امت میں سے کچھ لوگ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر کمان سے نکلتا ہے، انہیں علیؓ بن ابو طالب قتل کرے گا؟ وہ کہنے لگے: (إي والله) (یعنی ہاں بخدا)

جہاں تک ان کے قتل وقتال کی صفت تو مسلم کے ہاں زید بن وہب جہنی سے مروی ہے کہ وہ اس لشکر میں موجود تھے جو حضرت علیؓ لے کر خوارج کی طرف نکلے تھے تو حضرت علیؓ نے نبی اکرم کی ان کی صفت بارے حدیث ذکر کر کے کہا مجھے امید ہے کہ یہی لوگ اس حدیث کا مصداق ہیں کیونکہ انہوں نے ناحق خون بہائے اور لوگوں کی چراگاہوں پہ دھاوا بولا ہے، کہتے ہیں جنگ کے روز خوارج کی زمامِ قیادت عبداللہ بن وہب راسبی کے ہاتھ میں تھی تو ان سے کہا نیزے ڈال دو اور تلواریں نیاموں سے نکال کر سونت لو! مجھے ڈر ہے کہ وہ تم سے مناشدت کریں گے جیسے حروراء کے دن کی تھی (یعنی اللہ کا واسطہ دے کر باز آنے اور بات سننے کو کہیں گے) کہتے ہیں لوگوں (یعنی حضرت علی کے لشکر) نے نیزوں سے انہیں چھید دیا، کہتے ہیں سب ایک دوسرے پر قتل ہوگئے ہمارے صرف دو آدمی شہید ہوئے (گویا اس عظیم ہزیمت کا سبب۔ اور ظاہر ہے یہ سب منجانب اللہ ہوا، یہ بنا کہ نیزے پھینک کر تلواریں سونت لیں اور ادھر حضرت علیؓ کے لشکریوں نے نیزوں سے زوردار حملہ کیا اب نیزے چونکہ تلواروں کی نسبت طویل ہوتے ہیں لہذا خوارج بڑی آسانی سے گاجر مولی کی طرح کٹ گئے) یعقوب بن ابوسفیان نے عمران بن جریر عن ابومجلز سے نقل کیا کہ خوارج کی تعداد چار ہزار تھی تو سب کو مسلمانوں نے قتل کر دیا اور ان کے صرف نو افراد شہید ہوئے، چاہو تو ابو برزہؓ سے پوچھ لو وہ بھی اس موقع پر حاضر تھے، ابن راہویہ نے اپنی مسند میں

حبیب بن ابو ثابت سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابو وائل کے پاس آیا اور کہا مجھے ان لوگوں کی بابت بتلایئے جنہیں حضرت علیؓ نے قتل کیا تھا کہ کیوں انہوں نے ان سے علیحدگی اختیار کی اور کس وجہ سے انہوں نے ان کا قتال حلال جانا؟ کہنے لگے صفین میں ہم جب تھے تو اہلِ شام کے لشکر کے بہت سے افراد قتل ہو گئے تو انہوں نے مصاحف اٹھالئے، مسئلہِ تحکیم کا ذکر کیا تو خوارج نے اپنا مشہور موقف اختیار کیا اور الگ ہو کر حروراء چلے گئے حضرت علیؓ نے ان کی طرف بھیجا جس پر واپس آ گئے پھر کہنے لگے ہم ان کے ساتھ ہوتے ہیں تو اگر انہوں نے (یعنی حضرت علیؓ) نے (مجلس تحکیم کا) فیصلہ مان لیا تو ہم ان سے لڑائی کریں گے اور اگر نہ مانا تو ہم ان کی معیت میں (اہلِ شام سے) لڑیں گے پھر ان میں سے ایک فرقہ ایسا ہوا جو عام مسلمانوں کو قتل کرنے لگا تو حضرت علیؓ نے ان کے بارہ میں کہے نبی اکرم کے الفاظ بیان کئے

احمد، طبرانی اور حاکم کے ہاں عبداللہ بن شداد سے روایت میں ہے کہ وہ حضرت عائشہؓ کے پاس گئے اور انہی دنوں وہ عراق سے مدینہ پہنچے تھے اور یہ خوارج کو حضرت علیؓ کے قتل کرنے کے چندروز بعد کی بات ہے تو ان سے کہنے لگیں مجھے ان لوگوں کی بابت بتلاؤ جنہیں علیؓ نے قتل کیا ہے تو انہوں نے (پوری تفصیل ذکر کرتے ہوئے) بیان کیا کہ حضرت علیؓ نے جب حضرت معاویہؓ سے مراسلت کی اور ثالثوں کے فیصلہ پر دونوں فریق راضی ہوئے (کہ جو وہ فیصلہ دیں گے مان لیں گے) تو قراء میں سے آٹھ ہزار افراد نے خروج کیا اور کوفہ کے قریب حروراء نامی بستی میں جمع ہو گئے حضرت علیؓ پر اظہارِ ناراضی کیا اور کہا آپ نے اس قمیص (یعنی خلافت) سے دستبرداری کی جو اللہ نے آپ کو پہنائی تھی اور اس اسم سے (یعنی امیر المومنین) جو اللہ نے دیا تھا پھر آپ نے اللہ کے دین میں بندوں کو ثالث مان لیا جبکہ (لا حكم إلا لِلّٰہ) حضرت علیؓ کو یہ باتیں پہنچیں تو لوگوں کو جمع کیا اور ایک بڑی ضخامت کا قرآنی نسخہ منگوایا اور اسے ہاتھ سے ضرب لگا کر گویا ہوئے اے نسخہِ قرآنی لوگوں سے باتیں کر، لوگوں نے تعجب کیا اور کہا کیا یہ انسان ہے جو بات کرے؟ یہ تو روشنائی اور اوراق ہیں باتیں تو ہم اس سے استفادہ کرتے ہوئے کرتے ہیں تو وہ بولے میرے اور ان لوگوں کے درمیان کتاب اللہ ہے، اللہ تعالیٰ بیوی شوہر کی بابت کہتا ہے: (فَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا) (یعنی میاں بیوی کے مابین اگر جھگڑا بڑھ جانے کا خدشہ ہو تو دونوں طرف سے ایک ایک ثالث مقرر کر کے صلح کی کوشش کرو) کہنے لگے یہ مجھ پر اس لئے ناراض ہیں کہ میں نے معاویہؓ سے مکاتبت کی (یعنی صلح بارے مذاکرات کئے) جبکہ نبی اکرم نے بھی سہیل بن عمرو سے (صلح حدیبیہ کے موقع پر) مکاتبت کی تھی اور تمہارے لئے رسول اللہ میں اسوہ حسنہ ہے، پھر ان کی طرف ابن عباسؓ کو بھیجا جنہوں نے ان سے مناظرہ کیا جس کے نتیجہ میں چار ہزار افراد واپس آ گئے ان میں عبداللہ بن کواء بھی تھا، علیؓ نے دوسروں کو بھی پیغام بھیجا کہ وہ بھی آ جائیں مگر انہوں نے انکار کیا تو انہیں پیغام بھیجا چلو ٹھیک ہے جہاں چاہو رہو اور ہمارے اور تمہارے مابین یہ ہے کہ ناحق خون ریزی نہ کرنا اور نہ راستوں کو بند کرنا اور نہ کسی پر ظلم کرنا اور ایسا کیا تو پھر تم سے جنگ ہو گی، ابن شداد نے بتلایا کہ واللہ انہیں تب تک قتل نہ کیا جب تک انہوں نے قطع سبیل نہ کیا اور ناحق خون ریزی نہ کی

نسائی نے خصائص میں ابن عباسؓ کے ان کے ساتھ مناظرہ کا تفصیلی حال ذکر کیا ہے، اوسطِ طبرانی میں ابو السائغہ عن جندب بن عبداللہ بجلی سے روایت میں ہے کہ جب خوارج الگ ہو کر چلے گئے تو حضرت علیؓ ان کی طلب میں نکلے جب ہم ان کے عسکر کے

قریب پہنچے تو تلاوتِ قرآن کی ایسی فضا بنی ہوئی تھی جیسے شہد کی مکھیوں کی بھنبھناہٹ ہوتی ہے ان میں اصحاب البرانس (یعنی لمبی ٹوپیوں والے) بھی تھے جو اپنے زہد وعبادت کے ساتھ معروف تھے، کہتے ہیں مجھے یہ سماں دیکھ کر بڑا اضطراب لاحق ہوا میں گھوڑے سے اتر آیا اور نیزے کی انی زمین میں گاڑ کر کھڑا ہوا اور یوں دست بدعا ہوا: اے اللہ اگر ان لوگوں سے قتال میں تیری طاعت ہے تو مجھے اسکی اذن عنائت فرمایا، اسی حالت میں تھا کہ حضرت علیؓ سامنے سے گزرے اور کہا اے جندبؓ اس شک سے اللہ کی پناہ مانگو، تو میں ان کے پاس آیا تو برذون (ٹٹو اور ترکی گھوڑے پر اسکا اطلاق ہے) پر ایک شخص آیا اور کہا اگر ان لوگوں میں آپ کیلئے کوئی حاجت ہے (تو جلدی کیجئے) وہ دریا عبور کر چکے ہیں، وہ بولے نہیں عبور کیا پھر ایک اور نے آ کر یہی کہا پھر ایک اور آیا، وہ گویا ہوئے اور انہوں نے دریا عبور نہیں کیا اور نہ کریں گے اور اس کے پیچھے ہی قتل ہو جائیں گے اور یہ اللہ اور اس کے رسول کا عہد ہے، میں نے اللہ اکبر کہا پھر ہم سوار ہوئے میں ان کے ساتھ ساتھ چلا تو مجھے کہنے لگے میں ان کی طرف ایک شخص بھیجتا ہوں جو قرآن پڑھے اور انہیں کتاب وسنت کی طرف بلائے اور ابھی وہ ہماری طرف منہ بھی نہ کرے گا تو اس پر تیر چلائیں گے (اور پیشین گوئی کرتے ہوئے کہا) ہم میں سے دس بھی قتل نہ ہوں گے اور ان میں سے دس بھی بچ نہ پائیں گے، کہتے ہیں ہم ان تک پہنچے تو حضرت علیؓ نے ایک شخص ان کی طرف بھیجا تو ایک آدمی نے اس پر تیر چلایا اس نے ہماری طرف رخ کیا اور بیٹھ گیا (یعنی تیر سے زخمی ہو کر) یہ دیکھ کر حضرت علیؓ نے کہا ان پر حملہ کر دو! تو (واقعی یہی ہوا) ان میں سے دس بھی نہ بچے اور ہمارے دس بھی قتل نہ ہوئے

یعقوب بن سفیان نے بسند صحیح حمید بن ہلال سے نقل کیا کہتے ہیں ہمیں عبد القیس کے ایک شخص نے بیان کیا کہ میں خوارج کے کچھ لوگوں کے ہاتھ لگ گیا وہ مجھے قیدی بنا کر چلے، راستے میں دریا کے اس پار ایک بستی کے سامنے پہنچے تو ادھر سے ایک شخص خوفزدہ حالت میں نکلا یہ اس سے کہنے لگے مت ڈرو پھر دریا عبور کر کے اس تک پہنچے اور کہا تم صحابیِ رسول خبابؓ کے بیٹے ہو؟ کہا ہاں، کہنے لگے ہمیں اپنے والد سے سنی کوئی حدیث سناؤ، انہوں نے بیان کیا کہ لوگوں میں فتنہ برپا ہوگا اور اس فتنہ کے عالم میں کوشش کرنا کہ مقتول بنو (مگر قاتل نہ بنو) یہ سن کر اس شخص کو ذبح کر ڈالا پھر ان کی باندی جو حاملہ تھی کو لائے اور اسکا پیٹ پھاڑ ڈالا، ابن ابوشیبہ کی ابومجلز لاحق بن حمید سے روایت میں ہے کہ علیؓ نے اپنے ساتھیوں سے کہا ہم ان سے لڑائی میں پہل نہ کریں گے حتی کہ کوئی خرابی کریں، کہتے ہیں خوارج سے عبد اللہ بن خباب کا گزر ہوا، ان سمیت ان کی لونڈی کے قتل کا ایک قصہ ذکر کیا، اس میں ہے کہ خوارج کا گزر ان کے باغ سے ہوا تو ایک خارجی نے ایک کھجور اٹھا کر منہ میں ڈال لی دیگر خارجی اس سے کہنے لگے یہ تو ذمی (یعنی مسلمانوں کو وہ ذمی سمجھتے تھے) کی کھجور تھی تم نے کیونکر اپنے لئے اسے حلال گردانا؟ یہ سن کر عبد اللہ ان سے کہنے لگے میری حرمت (کم از کم) اس کھجور سے تو زیادہ ہے، تو انہیں پکڑ کر ذبح کر دیا، حضرت علیؓ کو پتہ چلا تو انہیں پیغام بھیجا کہ عبد اللہ کا قاتل ہمارے حوالے کرو، ان کا جواب آیا ہم سب ہی اس کے قاتل ہیں تب ان سے لڑنے کی اذن جاری کر دی، طبری کے ہاں ابو مریم سے منقول ہے کہتے ہیں مجھے میرے بھائی ابو عبد اللہ نے بتلایا کہ حضرت علیؓ ان کی طرف چلے جب نہروان کے کنارے ان کیے بالمقابل ہوئے تو مسلسل سفیر بھیج کر انہیں مناشدت کرتے رہے حتی کہ ایک موقع پر ان کے بھیجے سفیر کو قتل کر ڈالا، یہ دیکھ کر ان کی طرف بڑھے اور لڑائی میں سب کو تہہ تیغ کر ڈالا۔

(جئی بالرجل علی النعت الخ) شعیب کی روایت میں ہے: (علی نعت النبی ﷺ الذی نعته) افلح کی

روایت میں ہے اسے تلاش کیا تو شروع میں نہ ملا پھر ایک دیوار کے نیچے مل گیا اور وہی صفت تھی جو نبی پاک نے بیان کی تھی، زید بن وہب کی روایت میں ہے کہ (لڑائی کے بعد) علیؓ کہنے لگے ان میں مخرج کو تلاش کرو، ڈھونڈھا مگر نہ ملا اس پر حضرت علیؓ خود کھڑے ہوئے اور ایک دوسری کے اوپر پڑی چند لاشوں کے پاس آئے تو کہا انہیں ایک دوسرے سے ہٹاؤ، جب ہٹایا تو سب سے نیچے نبی اکرم کی بیان کردہ صفت کا حامل شخص پڑا تھا، اس پر اللہ اکبر کہا اور یہ بھی: (صدق الله ورسوله) عبید اللہ بن ابو رافع کی روایت میں ہے کہ ان کے قتل سے فارغ ہو کر حضرت علیؓ نے کہا اسے ڈھونڈھو، مگر وہ نہ ملا، کہنے لگے پھر جاؤ بخدا نہ میں نے کبھی جھوٹ بولا ہے اور نہ میری کوئی بات جھوٹ نکلی ہے، دو یا تین مرتبہ یہ کہا پھر ایک گڑھے میں وہ مل گیا اسے لا کر ان کے سامنے ڈال دیا، اسے مسلم نے نقل کیا، طبری کی زید بن وہب سے روایت میں ہے کہ علیؓ نے کہا ذی ثدیہ کو تلاش کرو، کیا مگر وہ نہ ملا تو کہنے لگے: (ما كذبت ولا كذبت) پھر جا کر تلاش کرواب کے وہ ایک نشیبی جگہ میں مل گیا، لاشوں کے نیچے دبا پڑا تھا، یہ ایک ایسا شخص تھا جس کے ہاتھ پر بلی کے بالوں جیسے بال تھے حضرت علیؓ اور لوگوں نے نعرہ تکبیر کیا سب بہت خوش ہوئے، عاصم بن کلیب سے نقل کیا کہ مجھے والد نے بیان کیا کہ ہم حضرت علیؓ کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک شخص جس پر سفر کے آثار تھے، کھڑا ہوا اور کہا میں عمرہ کرنے گیا تھا تو حضرت عائشہؓ کے پاس بھی گیا، وہ پوچھنے لگیں یہ کیا لوگ ہیں جنہوں نے تمہارے ہاں خروج کیا ہے؟ میں نے بتلایا کہ ہمارے قریب ہی ایک جگہ وہ جمع ہو گئے تھے جسے حروراء کہا جاتا ہے، کہنے لگیں اگر ابن ابو طالب چاہیں تو ان کے بارہ میں تمہیں کچھ بتلا سکتے ہیں،

یہ سن کر حضرت علیؓ نے اللہ کی حمد و توصیف کی پھر کہا ایک دفعہ میں نبی اکرم کے پاس گیا آپ کے پاس اس وقت صرف حضرت عائشہ بیٹھی تھیں تو آپ نے فرمایا تمہارا کیا عالم ہوگا جب مشرق کی طرف سے ایک قوم خروج کرے گی اور ان میں ایک شخص ایسا ہوگا جس کا ایک ہاتھ گویا حبشن کا پستان ہے (پھر حاضرین سے کہا) میں تمہیں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں بتلاؤ کیا میں نے تمہیں نہ بتلایا تھا کہ ایسا شخص ضرور ان میں ہے؟ لوگوں نے کہا جی ہاں! کہا تم آئے اور کہا یہ نہیں ملا تو میں نے قسم کھائی کہ یہ یہ ان میں موجود ہے پھر تم اسے گھسیٹتے ہوئے میرے پاس لائے تھے اور وہ اسی صفت کا حامل تھا؟ لوگوں نے کہا ہاں واللہ یہی ہوا تھا، کہتے ہیں اس پر حضرت علی نے تکبیر بلند کی، ابو الوضی عن علی سے روایت میں ہے کہ انہوں نے ہدایت کی کہ مخرج (یعنی لنجے) کو تلاش کرو تو یہی حدیث ذکر کی، اس میں ہے کہ مٹی میں لت پت لاشوں کے نیچے سے اسے نکالا، کہتے ہیں گویا میں اسے (ابھی بھی) دیکھ رہا ہوں، ایک حبشی ہے جس پہ چمڑے کی ڈھال پڑی تھی اس کا ایک ہاتھ عورت کے پستان کی طرح تھا جس پر اس طرح کے بال تھے جیسے کینگرو کی دم پر ہوتے ہیں، ابو مریم کے طریق سے ہے کہتے ہیں یہ شخص فقیر سا ہمارے ساتھ مسجد میں ہوتا تھا ایک دفعہ میں نے اسے ٹوپی دی تھی اور دیکھا کہ حضرت علیؓ کے ساتھ طعام میں حاضر ہوتا ہے، اسے نافع ذوالثدیہ کہتے تھے، اس کے ہاتھ میں عورت کے پستان کی مثل اور اسکے سرے میں پستان کے منہ کی مثل تھا جس میں بلی (کی مونچھوں جیسے سخت) بال تھے، دونوں روایتیں ابو داؤد نے تخریج کیں، طبری نے اسے ابو مریم سے مطولاً نقل کیا اس میں ہے کہ قبل ازیں علی ہمیں بیان کیا کرتے تھے کہ ایک قوم خروج کرے گی اور ان کی علامت یہ ہے کہ ان میں ایک مخرج الید (یعنی ٹنڈے ہاتھ والا) شخص ہوگا، یہ بات میں نے کئی مرتبہ ان سے سنی تھی اور اس مخرج کو دیکھتا تھا کہ حضرت علیؓ کے کثرت سے یہ کہنے کے سبب ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہونے سے پرہیز کرتا تھا (کیونکہ وہ بھی لنجا تھا)

اس میں ہے کہ اپنے ساتھیوں کو حکم دیا کہ مخرج کو تلاش کریں انہوں نے کیا مگر نہ ملاحتی کہ ایک شخص نے آکر بتلایا کہ مل گیا ہے ، اس نے کہا ہمیں یہ ایک کھالے میں دو مقتولوں کے نیچے دبا ملا تو حضرت علیؓ نے کہا: (ما كذبت ولا كذبت) افلح فلیح کی روایت میں ہے کہ علیؓ نے کہا تم میں سے کون اسے پہچانتا ہے، ایک شخص بولا ہم اسے پہچانتے ہیں یہ حرقوص ہے اور اس کی والدہ یہیں ہے، کہتے ہیں حضرت علیؓ نے اس کی والدہ کو پوچھوایا تو اس نے بتلایا کہ میں جاہلیت میں بکریاں چراتی تھی تو مجھ پر ایک سایہ سا چھایا جس سے میں حاملہ ہوگئی اور اسے جنا، عاصم بن شمخ کی ابوسعید سے روایت میں ہے کہ مجھے دس صحابہِ رسول نے بیان کیا کہ حضرت علیؓ نے کہا نبی اکرم کی بیان کردہ صفت کا حامل شخص تلاش کرو تو اسے ڈھونڈھ کر لایا گیا تو اللہ کی حمد وثنا کی جب اس علامت کے مطابق پایا، ابوبکر مولی الانصار کی حضرت علیؓ سے روایت میں ہے کہ اہلِ نہر کے قتل کے بعد لوگ آزردہ سے تھے (کہ شائد ہم سے زیادتی ہوئی ہے) تو حضرت علیؓ کہنے لگے میرا خیال ہے کہ وہ شخص (جس کی صفت نبی اکرم نے بیان فرما کر کہا تھا یہ خارجیوں کے ساتھ ہوگا) انہی میں سے ہے تو جب اسے مقتولوں کے نیچے سے پایا تو علی نے کہا اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا، تو لوگوں کی آزردگی جاتی رہی اور وہ خوش ہو گئے۔

(فنزلت فيه) سرخسی کے نسخہ میں (فيهم) ہے ۔(وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ الخ) لمز عیب ہے، بعض نے کہا لمز لوگوں پر ان کے سامنے نکتہ چینی کرنا جبکہ ہمز ان کی غیر موجودی میں عیب جوئی کرنا، یعنی تقسیمِ صدقات پر معترض ہیں، لمز کی مذکورہ تفسیر کی تائید حدیث میں موجود اس معترض کے نبی اکرم کے سامنے آکر یہ کہنے سے ہوتی ہے: (هذه قِسمة ما أريد بها وجه الله) یہ زیادت صرف معمر کی روایت ہی میں ملی ہے اسے عبد الرزاق نے معمر سے نقل کیا البتہ ان کے ہاں یہ قولہ (حين فرقة الخ) سے قبل واقع ہے، ابوسعید کی کلام اس کے بعد ذکر کی اس کے لئے ابن مسعودؓ کی حدیث سے شاہد بھی ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے جب حنین کی غنائم تقسیم کیں تو میں نے ایک شخص کو سنا کہہ رہا تھا: (إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله) کہتے ہیں تو یہ آیت نازل ہوئی: (وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ الخ) اسے ابن مردویہ نے نقل کیا، غزوہ حنین کے باب میں یہ اس زیادت کے بغیر گزری ہے، عتبہ بن عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت اس زیادت کی موید ہے اس میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کے مابین تقسیم کرنے لگے ایک شخص بیٹھا ہوا تھا لیکن اسے کچھ نہ دیا تو وہ بولا اے محمد میں آپ کو عدل کرتا نہیں دیکھ رہا، ابو الوضی عن ابو برزہؓ کی روایت بھی اس کے نحو ہے تو اس سے پتہ چلا کہ اس کے یہ سخت کلام کہنے اور اعتراض کرنے کا باعث یہ امر بنا کہ غنائم سے اسے کوئی حصہ نہ دیا تھا اور اگر دیا جاتا تو یہ بات نہ کہتا، طبرانی نے حدیثِ ابوسعیدؓ کا نحو نقل کیا اور آخر میں یہ زیادت کی: (فغفل عن الرجل فذهب فسأل النبیﷺ عنه فطلب فلم يدرك)(یعنی یہ شخص کچھ دیر بعد وہاں سے چلا گیا آپ نے اس بارے پوچھا تو اسے ڈھونڈھا گیا لیکن وہ نہ ملا) اس کی سند جید ہے

آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں حضرت ابوسعید خدریؓ سے خوارج سے متعلقہ ایک دیگر روایت بھی مروی ہے جس میں زیرِ نظر روایت کی کچھ مخالفت پائی جاتی ہے چنانچہ احمد نے جید سند کے ساتھ ان سے روایت نقل کی کہتے ہیں حضرت ابوبکرؓ نبی کریم کے پاس آئے تو بتلایا یا رسول اللہ میں فلاں وادی سے گزر رہا تھا کہ وہاں ایک خوش منظر شخص نہایت خشوع وخضوع سے نماز پڑھنے میں مصروف تھا، فرمایا اسے جا کر قتل کر دو! کہتے ہیں وہ گئے مگر اسے نماز میں مصروف دیکھ کر دل نہ چاہا کہ قتل کریں تو لوٹ آئے تو نبی اکرم نے حضرت عمرؓ کو اس وادی کی طرف بھیجا اور ہدایت کی کہ اسے قتل کر آؤ، وہ گئے مگر نماز پڑھتے اسے دیکھ کر ابوبکرؓ کی طرح قتل نہ کیا اور واپس

آ گئے پھر آپ نے حضرت علیؓ سے فرمایا جاؤ اسے قتل کر آؤ، وہ گئے مگر اسے نہ پایا پھر آپ نے فرمایا یہ اور اس کے ساتھی قرآن کی تلاوت کے خوگر ہوں گے مگر وہ ان کے حلقوم سے متجاوز نہ ہوگا اور وہ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر کمان سے، کبھی ان کی واپسی نہ ہوگی، انہیں قتل کر ڈالنا کہ یہ بدترین لوگ ہیں، اس کے لئے ابو یعلی کے ہاں حدیثِ جابرؓ سے شاہد بھی ہے جس کے راوی ثقہ ہیں، تطبیق یہ ممکن ہے کہ یہ شخص (یعنی جس نے حنین میں اعتراض کیا) وہی اس واقعہ میں مذکور شخص ہے اور اس کا یہ واقعہ حنین سے بعد کا ہے اور نبی اکرم نے اب کے اس کے قتل کی اس لئے اجازت دی کہ منع کی علت یعنی تالُّف اب زائل تھی گویا اسلام پھیل جانے کے بعد اس سے مستغنی ہوئے جیسے آپ نے منافقین کے جنازے پڑھنے سے روک دیا حالانکہ قبل ازیں ان پر اسلام کے احکام جاری ہوتے تھے گویا ابوبکرؓ وعمرؓ نے نمازیوں کے قتل سے نہیِ اول سے تمسک کیا اور اس موقع کے امرِ نبوی کو اس قید پر محمول کیا کہ حالتِ نماز میں نہ ہو اسی لئے عدمِ قتل کو وجودِ نماز کے ساتھ معلل کیا یا جانبِ نہی کو غالب کیا

ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے مغازی اموی میں شعبی سے مرسلاً اسی قسم کے قصہ کے نقل میں پڑھا کہ (ثم دعا رجالا فأعطاهم) کہ کئی لوگوں کو بلا کر انہیں غنیمت میں سے دیا تو ایک شخص کھڑا ہوا اور بولا آپ تقسیم تو کر رہے ہیں مگر عدل مفقود ہے! اس پر آپ نے فرمایا: (إذاً لا يَعْدِلُ أحدٌ بعدي) (یعنی تب میرے بعد کوئی عدل نہ کرے گا) پھر ابوبکر کو بلا کر کہا جاؤ اسے قتل کر دو، وہ گئے مگر اسے نہ پایا جس پر آپ نے فرمایا اگر اسے قتل کر ڈالنے میں کامیاب ہو جاتے تو مجھے امید تھی کہ یہی ان (یعنی خوارج) کا اول اور یہی ان کا آخر ہوتا (یعنی انکا ٹنٹا یہیں ختم ہو جاتا) تو یہ اس تطبیق کا موید ہے جو میں نے ذکر کی، (ثم) جو برائے تراخی ہے، کی اس پر دلالت ہے

اس حدیث کے منجملہ فوائد میں سے حضرت علیؓ کی عظیم منقبت ثابت ہوئی اور یہ کہ وہ امامِ حق تھے (یعنی ان کی خلافت برحق تھی) اور جمل وصفین وغیرہ جنگوں میں وہ صائب تھے اور یہ کہ کتاب الدیات میں جو گزرا: (ما عندنا إلا القرآن والصحيفة) تو اس میں موجود حصر سے مراد مقید بالکتابت ہے، یہ نہیں کہ ان کے حافظہ وعلم میں نبی اکرم کی طرف سے بتلائی گئی کوئی دیگر شئ نہ تھی، اس حدیث کے سارے طرق کے مطالعہ سے کئی نبوی پیشین گوئیاں بھی سامنے آئیں اور ان کا کثیر حصہ حضرت علیؓ نے بھی آنجناب سے محفوظ کر رکھا تھا مثلا یہی خوارج کی صفات کا ذکر اور ایک موقع پر آپ نے ان سے فرمایا تھا کہ تمہیں (أشقى القوم) (یعنی ایک بدبخت ترین) قتل کرے گا، یہ بھی محتمل ہے کہ الدیات والی نفی ان کے اس کے ساتھ اختصاص کے ساتھ مقید ہو، تو یہ حدیثِ باب کا رادنہیں اور اس میں ایک جماعت ان کی مشارک ہے اگرچہ ان کے پاس زیادہ معلومات تھیں کیونکہ وہ صاحبِ قصہ تھے تو دوسروں کی نسبت انہیں اس کے تحقق کا زیادہ اہتمام تھا، اس سے حاکم کے خلاف خروج کا اعتقاد رکھنے والے کے قتل سے رکنا بھی ظاہر ہوا جب تک وہ آمادہ پیکار نہ ہو یا اس کے لئے تیاری نہ کر رہا ہو کیونکہ آپ کا قول تھا: (فإذا خرجوا فاقتلوهم) (یعنی جب یہ خروج کریں تو انہیں قتل کر دینا) طبری نے اس شخص کے حق میں جس کا عقیدہ درست ہے، اس پر اجماع نقل کیا، عمر بن عبد العزیز سے مسند کیا کہ انہوں نے خوارج کی بابت ہدایت جاری کی تھی کہ انہیں قتل کرنے سے باز رہا جائے جب تک وہ ناحق خون ریزی نہ کریں یا اموال لوٹیں، اگر یہ کریں تو ان سے لڑو چاہے وہ میری اولاد ہوں، ابن جریج سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے عطاء سے نقل کیا خوارج سے قتال کب حلال ہوگا؟ کہا جب راستے قطع کریں اور امن کیلئے خطرہ ثابت ہوں، طبری نے حسن سے نقل کیا کہ ان سے ایک شخص کے بارہ میں سوال ہوا جو خارجی اعتقادات رکھتا

ہے مگر خروج نہیں کیا، کہنے لگے: (العمل أملك بالناس من الرأى) (یعنی رائے سے زیادہ عمل دیکھا جانا چاہئے)

طبری کے بقول یہ امر اس کے لئے مؤید ہے کہ نبی اکرم نے خوارج کے وصف میں فرمایا کہ ان کی زبانوں پر حق کا قول جاری ہوگا تو اگر چہ کہنے کی حد تک یہ حق بات ہی ہوگی مگر یہ ان کے حلوق سے متجاوز نہ ہوگی، اسی سے اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: (اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ)[فاطر: ۱۰] تو خبر دی کہ اگر قولِ حق وطیب کے موافق عملِ صالح ہو تو یہ اس کے رفع کا باعث بنے گا، کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ خوارج کا قتال وقتل جائز نہ ہوگا مگر ان پر اقامتِ حجت کے بعد اور یہ انہیں حق کی طرف رجوع کی دعوت دے کر، اسی طرف بخاری نے ترجمہ میں مذکورہ آیت شامل کر کے اشارہ کیا اور اسکے ساتھ تکفیرِ خوارج کے قائلین کیلئے استدلال کیا ہے، یہی بخاری کی صنیع کا مقتضا ہے کہ انہیں ملحدین کے ساتھ مقرون کیا اور متاولین کا ان سے الگ ترجمہ قائم کیا، اسی کی شرحِ ترمذی میں قاضی ابوبکر بن عربی نے تصریح کی ہے جب کہا صحیح یہ ہے کہ وہ کفار ہیں کیونکہ آپ نے فرمایا: (يمرقون من الإسلام) اور فرمایا: (لأقتلنهم قتلَ عادٍ) ایک طریق میں (ثمود) ہے اور یہ دونوں قومیں بوجہ کفر ہی ہلاک کی گئی تھیں، اسی طرح آپ کا یہ قول: (هم شرُّ الخلق) اور کفار ہی اس قسم کے وصف کے ساتھ متصف کئے جاتے ہیں، اسی طرح آپ کا قول: (إنهم أبغض الخلق إلى الله) پھر جو ان کا وطیرہ تھا کہ اپنے عقائد کے ہر مخالف پر کفر اور تخلید فی النار کا حکم لگاتے تھے جبکہ وہی اس کے احق ہیں، متاخرین ائمہ میں سے تقی الدین سبکی کا بھی یہی میلان ہے چنانچہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں خوارج اور غالی روافض (یعنی شیعہ) کو کافر قرار دینے والوں کی حجت یہ ہے کہ یہ لوگ صحابہ کرام کو کافر کہتے ہیں اور یہ نبی اکرم کی صحابہ کرامؓ کو جنت کی گواہی دینے کی تکذیب کو متضمن ہے، کہتے ہیں میرے نزدیک یہ احتجاج صحیح ہے، کہتے ہیں ان کی عدم تکفیر کے قائلین کا احتجاج یہ ہے کہ ان کی تکفیر کا حکم لگانا ان کے شہادتِ مذکورہ کے علم قطعی کے تقدم کو مستدعی ہے اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ہمیں ان حضرات کے جنہیں انہوں نے کافر قرار دیا ہے، ان کی موت تک تزکیہ کا قطعی علم ہے اور یہ ہمارے ان کے کفر کا اعتقاد رکھنے کیلئے کافی ہے

اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے کہ جس نے اپنے بھائی کو کافر کہا تو اس (کفر) کے ساتھ ان میں سے ایک راجع ہوا، مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: (من رمى مسلما بالكفر أو قال عدو الله إلا حاد عليه) (یعنی جس نے کسی مسلم کو کافر کہا یا اسے او اللہ کے دشمن کہہ کر مخاطب کیا وہ خود اسکا اہل بنا) کہتے ہیں ان لوگوں کی بابت ثابت ہو چکا ہے کہ یہ ان لوگوں کی ایک جماعت پر کفر کا فتوی لگاتے ہیں جن کے صاحبِ ایمان ہونے کی بابت ہمیں علمِ قطعی حاصل ہے لہذا شارعؑ کی حدیث کے مقتضا کے مطابق ان کے کفر کا حکم لگانا ضروری ہے اور یہ اسی قول کا نحو ہے جو کسی بت ونحوہ۔ اس شخص کی نسبت سے جس کی جانب سے اسکے انکار کی تصریح موجود نہیں، کو سجدہ کرنے والے کی نسبت کہا بعد اس کے کہ انہوں نے کفر کو جحود کے ساتھ مفسر کیا، اگر وہ اس کے فاعل کی تکفیر پر قائم اجماع سے احتجاج کریں تو ہم کہیں گے ان لوگوں کے حق میں وارد یہ احادیث ان کے کفر کو مقتضی ہیں اگر چہ وہ قطعیت سے ان کے کفر کا اعتقاد نہ رکھیں، اسلام پر اجمالی اعتقاد اور واجبات کی ادائیگی ان کی تکفیر کے حکم سے انہیں نجات نہیں دلا سکتے جیسے بت پرست کیلئے یہ نجات دہندہ نہیں ہیں، بقول ابن حجر اس بحث کے بعض جزئیات بارے طبری نے بھی تہذیب میں کلام کی چنانچہ احادیثِ باب نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں اس میں ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ اہلِ قبلہ میں سے کوئی اسلام سے خارج نہیں اسلام کا حکم اپنے پہ لگنے کے استحقاق کے

بعد مگر اسی صورت میں کہ خروج کا قصد کرے! تو یہ آپ کے اس فرمان کے پیش نظر باطل ہے: (يقولون الحق ويقرؤون القرآن ويمرقون من الإسلام ولا يتعلقون منه بشيء) ادر یہ بات معلوم ہے کہ ان کا اہلِ اسلام کی جان و مال کو حلال گردانا قرآن کی بعض آیات کی تاویل میں انھیں لگی غلطی کی وجہ سے ہے پھر انھوں نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے نقل کیا جبکہ ان کے پاس خوارج کا ذکر ہوا اور جو وہ قرآن پاک کے معانی اور تاویلات بیان کرتے تھے تو کہنے لگے: (يؤمنون بمحكمه و يهلكون عند متشابهه) (یعنی وہ قرآن کے محکم پر ایمان والے تھے لیکن اسکے متشابہات کے پاس ہلاک ہوگئے) اس قولِ مذکور کا موید ان کے قتل کا (نبوی) امر ہے پھر اس کے ساتھ ساتھ جو ابن مسعودؓ کی حدیث میں گزرا کہ مسلمان کا قتل ان تین صورتوں میں کسی ایک کی موجودی سے ہی حلال ہوتا ہے، اس میں (التارك لدينه) بھی ذکر کیا تھا اور (المفارق للجماعة) (یعنی جماعت کو چھوڑ جانے والا) بھی

قرطبی المفہم میں رقم طراز ہیں کہ ان کی تکفیر کے قول کی مؤید حدیثِ ابو سعیدؓ میں مذکور تمثیل بھی ہے یعنی جو آمدہ باب میں آئی ہے کہ اس کا ظاہرِ مقصود یہ ہے کہ وہ اسلام سے خارج ہیں اور اس سے ان کا کوئی بھی واسطہ نہیں ہے جیسے کمان سے نکل چکے تیر کا اب اس سے کوئی تعلق و ناطہ نہیں رہتا بالخصوص وہ تیر جسے کسی قوت والے تیر انداز نے چلایا اور وہ اپنے ہدف کے جسم کے اس طرح سے آر پار ہوا کہ اس میں کوئی خون و آلودگی نہ لگی ہو اسی طرف آپ کا یہ قول اشارت کناں ہے: (سبق الفرث والدم)، مصنف الشفاء (یعنی قاضی عیاض) اس ضمن میں لکھتے ہیں ایسے ہی ہم ہر اس شخص کے کفر کا حکمِ قطعی لگائیں گے جس نے کوئی ایسا قول (یا فعل) کہا جو امت کی گمراہی کا سبب بنا یا جس نے تکفیرِ صحابہ کی، مصنف الروضہ نے ن سے یہ نقل کیا اور خود بھی اس کی تائید کی، اہلِ سنت کے اکثر اہلِ اصول کی رائے ہے کہ خوارج فساق ہیں اور یہ کہ اور انہیں ظاہراً مسلمان ہی کہا جائے کیونکہ کلمہ شہادت پڑھا اور ارکانِ اسلام پر مواظبت کی ہے، فساق اس لئے کہ تاویلِ فاسد کا سہارا لیتے ہوئے مسلمانوں کی تکفیر کی اور اسی وجہ سے اپنے مخالفین کے جان و مال کو مباح سمجھا اور ان پر کفر و شرک کے فتوے لگائے! خطابی کہتے ہیں علمائے مسلمین کا اجماع ہے کہ خوارج باوجود اپنی گمراہی کے مسلمانوں کے گمراہ فرقوں میں سے ایک فرقہ ہیں انہوں نے ان سے مناکحت اور ان کے ذبیحوں کو جائز قرار دیا اور یہ کہ وہ جب تک اصلِ اسلام کے متمسک ہیں کافر قرار نہ دئے جائیں گے

عیاض لکھتے ہیں متکلمین کے ہاں یہ مسئلہ تقریباً سب دیگر سے زیادہ شدید اشکال والا ہے حتی کہ فقیہ عبدالحق نے ابو المعالی سے جب اس کی بابت استفسار کیا تو انہوں نے یہ کہہ کر (جواب دینے سے) معذرت کی کہ کافر کو ملتِ اسلام میں داخل کرنا اور مسلمانوں کا اس سے اخراج ایک بہت بڑی بات ہے، کہتے ہیں ان سے قبل قاضی ابو بکر باقلانی نے بھی اس میں توقف کیا اور کہا تھا کہ ان لوگوں (یعنی خوارج) نے تصریح بالکفر نہیں کیا البتہ مؤدی الی الکفر (یعنی کفر تک پہنچانے والے یا اسکا باعث بننے والے) اقوال کہے ہیں، غزالی (التفرقة بين الإيمان و الزندقة) میں لکھتے ہیں تکفیر سے ہر ممکن حد تک احتراز کرنا چاہئے کہ نمازیوں اور توحید کا اقرار کرنے والوں کے خون کو مباح گردانا خطا ہے اور ہزار کافر کو زندہ چھوڑ دینے کی غلطی کرنا ایک مسلمان کا خون بہا دینے کی غلطی سے زیادہ ہلکا ہے ان کے عدمِ تکفیر کے قائلین نے باب کی تیسری حدیث میں ان کے مروق من الدین کے وصف کے بعد آپ کے اس قول سے احتجاج کیا: (كمروق السهم فينظر الرامي إلى سهمه) حتی کہ کہا: (فيتمارى في الفوقة هل علق بها شيء) بقول ابن بطال جمہور

علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ خوارج دائرہ اسلام سے خارج نہیں آپ کے قول: (یتماری فی الفوق) کے مدنظر کیونکہ تماری شک سے ہے اور جب شک واقع ہوا تو ان کے خروج عن الاسلام پر قطع نہ کیا جائے گا کیونکہ جس کے لئے یقین کے ساتھ عقدِ اسلام ثابت ہوا اسے کسی یقینی وجہ سے ہی ملت سے خارج کرنا ہوگا ، کہتے ہیں حضرت علیؓ سے اہلِ نہر کی بابت پوچھا گیا تھا کہ کیا یہ کافر ہوئے؟ تو جواب میں کہا تھا: (من الکفر فرّوا)(یعنی کفر سے تو وہ بھاگے)

بقول ابن حجر یہ اگر حضرت علیؓ سے ثابت ہے تو اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ وہ ان کے معتقدات پر مطلع نہ تھے جو ان کے مکفرین کی نظر میں ان کے کفر کا موجب ہوں اور آپ کے قول: (یتماری الخ) کے ساتھ احتجاج محلِ نظر ہے کیونکہ حدیثِ مذکور کے بعض طرق میں ہے جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا: (لم یعقل منه شیء) اور اس کے بعض میں ہے: (سبق الفرث والدم) ان دو عبارتوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ تردد اس بات میں ہے کہ کیا فوق میں کوئی شئ لگی یا نہیں پھر متحقق ہوگیا کہ تیر کے ساتھ کوئی شئ لگی ہوئی نہیں (اس سے ان کے شروعِ احوال میں اہلِ اسلام کی حالت کی طرف اشارہ بھی مراد ہوسکتا ہے کہ وہ ان کی بابت متردد ہوں گے کہ آیا اسلام میں داخل سمجھیں یا نہیں ؟ پھر تحقق ہوگا کہ اسلام سے ان کا کوئی واسطہ نہیں) یہ بھی ممکن ہے کہ اس بارے اختلاف کو اختلافِ اشخاص پر محمول کیا جائے اور آپ کے قول (یتماری) میں اشارہ ہو کہ ان کے بعض افراد میں اسلام کے ساتھ کوئی تعلق و ربط ہونا ممکن ہے ! قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں ان کی تکفیر کا قول اظہر فی الحدیث ہے ، کہتے ہیں اسی بنا پر ان سے قتال کیا جاتا، انہیں نے قتل کیا جاتا اور ان کے اموال کو غنیمت بنایا جاتا ہے یہی ان کے اموال کی بابت اہل الحدیث کے ایک گروہ کی رائے ہے ، ان کی عدم تکفیر کے قول پر اگر چلا جائے تو ان کے ساتھ اہلِ بغی کا سا معاملہ کیا جائے گا جب وہ وحدت کی چادر پھاڑ دیں اور جنگ پر اتر آئیں لیکن اگر ان کے کسی فرد نے اپنی کوئی بدعت مخفی رکھی تو کیا ظاہر ہونے پر استتابت کے بعد اسے قتل کر دیا جائے یا قتل نہ کیا جائے بلکہ اس کی بدعت کے رد کی کوشش کی جائے ؟ تو ان کی تکفیر بارے موجود مذکور اختلاف کے مدِ نظر یہ امر بھی مختلف فیہ ہے ، کہتے ہیں باب تکفیر بڑا پرخطر باب ہے ہم اس سے سلامتی کے برابر کسی شئ کو نہیں سمجھتے ، کہتے ہیں حدیثِ ہذا میں اَعلامِ نبوت میں سے ایک علم ہے یعنی خوارج کے بارہ میں آپ کی پیشین گوئی

خوارج نے جب اپنے مخالفین پر کفر کا حکم لگایا اور ان کے خون کو مباح سمجھا جب کہ اہل ذمہ کی حرمت کا پورا پورا خیال رکھا اور کہا ہم ان سے کئے ہوئے معاہدہ کی مکمل پاسداری کریں گے اور مشرکین سے بھی ترکِ قتال کیا اور پوری توجہ وانہماک مسلمانوں سے لڑنے پر صرف کر دی تو یہ سب جاہل اور کم عقل لوگوں کی علامتیں ہیں جن کے سینے نورِ علم کے ساتھ منشرح نہیں اور نہ وہ علم کی حبلِ وثیق کے ساتھ متمسک ہیں ، یہی (ان کے کافر ہونے میں) کافی ہے کہ ان کے سردار نے نبی اکرم کے فعل پر اعتراض کیا اور اسے عدم عدل کہا ، ابن ہبیرہ کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ خوارج سے قتال اہلِ شرک کے قتال سے اولی ہے اور اس میں حکمت یہ ہے کہ ان سے قتال میں اسلام کے راس المال (یعنی اصل سرمایہ) کی حفاظت ہے جب کہ اہل شرک سے قتال میں طلبِ ربح ہے (یعنی راس المال سے زائد نفع) تو حفظِ راس المال اولی ہے ! اس سے ان سب آیات کے ظواہر کے اخذ سے زجر بھی ثابت ہوا جو محتملِ تاویل ہوں اور ان کے ظاہر کے مطابق قول اجماعِ سلف کی مخالفت کا باعث ہو ، اس سے غلو فی الدین اور تنطع فی العبادت سے تحذیر بھی ملی جو نفس کو ان امور پر

لگا سکتی ہے جن کی شرع نے اذن نہیں دی حالانکہ شارعؑ نے شریعت کا وصف یہ بیان کیا ہے کہ وہ سہل و سمح ہے اور اسلام نے کفار کے ساتھ شدت اور اہلِ ایمان کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنے کی ہدایت کی ہے (جبکہ خوارج کا طرزِ عمل اس کے برعکس رہا) اس سے امامِ عادل (ملحوظ رہے کہ ابن حجر نے امامِ عادل کی ترکیب استعمال کی ہے) کی طاعت کے دائرہ سے نکل جانے والوں سے قتال کا جواز بھی ملا اور ان سے بھی جو کسی فاسد اعتقاد و نظریہ کی بناء پر آمادہ پیکار ہوں اور جنہوں نے راستے بند کئے ، انہیں پرخطر بنا دیا اور زمین میں فساد و فتنہ پھیلانے کا سبب بنے لیکن جو امامِ جائر (یعنی ظالم و غاصب حکمران) کی طاعت سے باہر نکلا جو اس کے مال ، جان یا عزت کو غصب کرنا چاہتا ہے تو وہ معذور ہے ، اس سے قتال حلال نہیں کہ اسے اپنے نفس اور مال و عزت کے دفاع کا حسبِ طاقت حق حاصل ہے ، اس کی تفصیلی بحث کتاب الفتن میں آئے گی

طبری نے بسندِ صحیح عبداللہ بن حارث عن رجل من بنی نصر عن علیؓ سے نقل کیا کہ ان کے پاس خوارج کا تذکرہ ہوا تو کہنے لگے اگر وہ امامِ عادل کی مخالفت کریں تو ان سے لڑو لیکن اگر امامِ جائر کی کریں تب نہ لڑو کہ ان کی ایک رائے ہے ، بقول ابن حجر اسی پر محمول کیا جائے گا جو حسین بن علیؓ کے لئے واقع ہوا پھر حرہ میں اہلِ مدینہ کے لئے پھر عبداللہ بن زبیرؓ کے لئے پھر ان قراء کے لئے جو واقع ہوا جو عبدالرحمٰن بن محمد بن اشعث کی قیادت میں حجاج بن یوسف کے خلاف نکلے تھے ، اس میں سر کے بالوں کے استئصال (یعنی استرے سے ٹنڈ کروانے) کی مذمت بھی ثابت ہوئی مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ممکن ہے آنجناب نے امرِ واقع کے لحاظ سے ان کی صفت بیان کرتے ہوئے یہ ذکر کیا ہو نہ کہ معرضِ ذم میں (چونکہ یہ احتمالی مسئلہ ہے اور پھر خوارج کے ساتھ تشبُّہ ہے لہذا راقم کی نظر میں ۔ بڑوں کی ۔ ٹنڈ کرنے اور کرانے سے اجتناب اولی ہے) ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں ان احادیث پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا : (بیان أن سبب خروج الخوارج کان بسبب الأثرة فی القسمة مع کونها کانت صوابا فخفی عنهم ذلك) (یعنی اس امر کا بیان کہ خوارج کا خروج تقسیم میں ان کے تحفظات کے سبب تھا حالانکہ وہ درست تقسیم تھی لیکن ان سے یہ امر مخفی رہا) اس سے ان مطابق الذکر شروط کے ساتھ خوارج سے قتال اور اثنائے جنگ انہیں قتل کرنے کی اباحت بھی ثابت ہوئی اور انہیں قتل کرنے والوں کیلئے ثبوتِ اجر بھی ، یہ بھی ظاہر ہوا کہ مسلمانوں میں سے ایسے بھی ہوں گے جو بغیر اسلام سے خروج کا قصد کئے اس کے دائرہ سے خارج ہوں گے اور بغیر اس کے کہ کسی اور دین کا ارادہ کریں ، یہ بھی کہ خوارج امتِ محمدیہ کے تمام بدعتی فرقوں میں سے بدترین فرقہ ہیں اور ان کا شر یہود و نصاری کے شر سے بھی زیادہ ہے بقول ابن حجر یہ آخری بات ان کی مطلقاً تکفیر کے قول پر مبنی ہے ، اس سے حضرت عمرؓ کی عظیم منقبت بھی عیاں ہوئی ان کی دین میں شدت کے پس منظر میں ، یہ بھی ظاہر ہوا کہ کسی کی تعدیل (یعنی عادل قرار دینے) میں ظاہرِ حال کو ملحوظ رکھنا کافی نہیں چاہے عبادت ، تقشّف اور ورع و تقوی میں اس کا حال مشہود لہ ہو جب تک اس کا باطن حال آزمانہ لیا جائے ۔

- 6934 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ حَدَّثَنَا يُسَيْرُ بْنُ عَمْرٍو قَالَ قُلْتُ لِسَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ هَلْ سَمِعْتَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ فِي الْخَوَارِجِ شَيْئًا قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَأَهْوَى بِيَدِهِ قِبَلَ الْعِرَاقِ يَخْرُجُ مِنْهُ قَوْمٌ يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت سہل بن حنیف سے پوچھا کیا آپ نے خوارج بارے نبی پاک سے کچھ سنا؟ کہنے لگے میں نے آپ سے سنا اور ہاتھ سے عراق کی جانب اشارہ کر کے فرمایا وہاں سے ایک قوم خروج کرے گی جو قرآن پڑھتے ہوں گے جو ان کے حلقوم سے آگے نہ بڑھے گا وہ اسلام سے اسطرح نکل جائیں گے جیسے تیر ہدف سے آر پار ہو جاتا ہے۔

عبد الواحد سے ابن زیاد اور شیبانی سے مراد ابو اسحاق ہیں، یُسیر بن عمرو کو اسیر بن عمرو بھی کہا جاتا تھا، مسلم کی روایت میں حدیثِ باب کی مانند ہی واقع ہے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے، یہ بنی محارث بن ثعلبہ سے تھے کوفہ رہائش اختیار کی، کہا گیا ہے کہ شرفِ صحبت سے متمتع ہیں، ابونعیم نے اپنی تاریخ میں یہ حدیث نقل کی: (حدثنا قيس بن عمرو بن يسير أخبرني أبي عن يسير بن عمرو قال توفي النبي ﷺ و أنا ابن عشر سنين)(یعنی وفاتِ نبوی کے وقت میں دس برس کا تھا) انہیں اسیر بن جابر بھی کہا جاتا ہے، مسلم کی ابونضرہ عن اسیر بن جابر سے اویس قرنی کی فضیلت بارے حدیث میں یہی نسبت مذکور ہے بعض نے کہا کہ جابر ان کے دادا کا نام ہے۔

(قبل العراق) مسلم کی علی بن مسہر عن شیبانی سے روایت میں: (نحو المشرق) ہے۔ (يمرقون) ابن بطال کہتے ہیں اہلِ لغت کے نزدیک مروق خروج ہے، کہا جاتا ہے: (مرق السهم من الغرض) جب تیر ہدف کے جسم سے آر پار ہو جائے تو وہ (يمرق منه مرقاً ومروقاً و انمرق منه) اور(أمرقه الرامي) اسی سے (ممرق) ہے کیونکہ اس سے نکلا جاتا ہے اور(مرق البرق) (یعنی بجلی چمکی) کیونکہ تیزی سے گزرتی ہے۔

(مروق السهم الخ) ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں محمد بن فضیل عن شیبانی سے روایت میں ذکر کیا: (قال أسير قلت ما لهم من علامة؟ قال سمعت من النبي ﷺ لا أزيدك عليه) اس میں ہے کہ سہل بن حنیف نے تصریح کی کہ ان دونوں ابواب کی احادیث میں مذکور قوم سے مراد حروریہ ہیں تو یہ اس ما تقدم کیلئے مقوی ہے کہ ابوسعید نے اسم ونسبت میں توقف کیا تھا نہ کہ اس امر میں کہ وہی مراد ہیں، طبری کہتے ہیں خوارج بارے حضرت علیؓ سے اس حدیث کو تاماً اور مختصراً عبید اللہ بن ابو رافع، سوید بن غفلہ، عبیدہ بن عمرو، زید بن وہب، کلیب جری، طارق بن زیاد اور ابو مریم نے روایت کیا ہے! بقول ابن حجر ابو وضی، ابو کثیر، ابو موسی اور ابو وائل نے بھی مسند ابن راہویہ اور طبرانی میں، اسی طرح بزار کے ہاں ابو جحیفہ نے اور اوسط طبرانی میں ابو جعفر فراء مولیٰ علیؓ نے اور کثیر بن نمیر اور عاصم بن ضمرہ نے بھی، طبری لکھتے ہیں نبی اکرم سے اس کے راویوں میں ابن مسعودؓ، ابو ذرؓ، ابن عباسؓ، عبد اللہ بن عمروؓ، ابن عمرؓ، ابوسعید خدریؓ، انس بن مالک، حذیفہؓ، ابوبکرہؓ، حضرت عائشہؓ، جابرؓ، ابو برزہؓ، ابو امامہؓ، عبد اللہ بن ابو اوفیؓ، سہل بن حنیفؓ اور سلمان فارسیؓ ہیں بقول ابن حجر اور رافعؓ بن عمرو، سعدؓ بن ابو وقاص، عمارؓ بن یاسرؓ، جندبؓ بن عبد اللہ بجلی، عبد الرحمٰنؓ بن عریس، عقبہؓ بن عامر، طلقؓ بن علی اور ابو ہریرہؓ بھی، ان کی روایت اوسط میں طبرانی نے جید سند کے ساتھ مشہور شاعر فرزدق سے تخریج کی، کہتے ہیں میں نے ابو ہریرہؓ اور ابوسعیدؓ سے کہا میرا تعلق اہلِ مشرق سے ہے اور (میں نے سنا ہے کہ) ایک قوم ہم میں نکلے گی جو لا الہ الا اللہ کہنے والوں کو قتل کرے گی اور باقیوں سے کچھ تعرض نہ کرے گی؟ تو دونوں نے کہا ہم نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے جو انہیں قتل کرے گا اس کے لئے اجرِ شہید ہے اور جو ان کے ہاتھوں قتل ہوگا اس کے لئے بھی اجرِ شہید ہے، تو یہ پچیس صحابہ کرامؓ ہیں جنہوں نے اسے روایت کیا ہے، پوری کو یا اس کے بعض حصہ کو اور اکثر کے طرق بھی متعدد ہیں مثلاً حضرت علیؓ، ابوسعیدؓ، ابن عمروؓ، ابوبکرہؓ، ابو برزہؓ اور ابو ذرؓ تو اس

لحاظ سے نبی اکرم سے اسکی صحت یقینی ہے۔

اس حدیث کو مسلم نے (الزکاۃ) اور نسائی نے (فضائل القرآن) میں تخریج کیا۔

- 8 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقْتَتِلَ فِئَتَانِ دَعْوَتُهُمَا وَاحِدَةٌ

(ایک نبوی پیشین گوئی)

- 6935حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَقْتَتِلَ فِئَتَانِ دَعْوَاهُمَا وَاحِدَةٌ

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵ ص: ۳۳۶)

أطرافه 85، 1036، 1412، 3608، 3609، 4635، 4636، 6037، 6506، 7061، 7115، 7121 -

لفظِ حدیث پر ہی ترجمہ قائم کیا، اس کی مفصل شرح کتاب الفتن میں ہوگی، وہاں کے متن میں یہ زیادت بھی ہے: (یکون بينهما مقتلة عظيمة) تو ان دوگروہوں سے مراد حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے لشکر ہیں اور راجح یہ ہے کہ دعوت سے مراد اسلام ہے، بعض نے کہا مراد دونوں کا یہ اعتقاد کہ وہ حق پر ہیں یہاں اسے اس کے بعض طرق میں مذکور عبارت کی وجہ سے وارد کیا چنانچہ طبری کی ابونضرہ عن ابوسعیدؓ سے حدیثِ باب کے نحو روایت کے آخر میں یہ زیادت ہے: (فبينماهم كذلك إذ مرقت ما رقة يقتلهما أولى الطائفتين بالحق) تو اس سے ماقبل کے ساتھ اس باب کی مناسبت ظاہر ہوئی۔

- 9 باب مَا جَاءَ فِي الْمُتَأَوِّلِينَ (تاویلی مولوی)

کتاب الادب کے باب (من أكفر أخاه بغير تأويل) اور اگلے باب میں اس کا بیانِ مراد موجود ہے! حاصلِ کلام یہ ہے کہ جس نے کسی مسلم کی تکفیر کی تو دیکھا جائے گا تو اگر یہ بغیر تاویل ہے تو وہ مستحقِ ذم ہوا بلکہ کئی دفعہ وہ خود ہی (اس فتوائے تکفیر کی وجہ سے) کافر ہوگا اور اگر یہ کہنا بالتاویل ہے تو پھر دیکھا جائے گا تو اگر یہ غیر سائغ ہے تو بھی ذم کا مستحق ہے مگر یہ اسے کفر تک نہ پہنچائے گا بلکہ اس کی خطا اس پر واضح کی جائے گی اور اس کے حسبِ حال اسے زجر و توبیخ کی جائے گی، جمہور کے نزدیک یہ اول کے ساتھ ملحق نہیں اور اگر یہ تکفیر سائغ تاویل کے ساتھ ہے تب وہ مستحقِ ذم نہیں بلکہ اس پر حجت قائم کی جائے گی حتی کہ صواب کی طرف پلٹ آئے، علماء کہتے ہیں ہر معذور بتاویلہ متاول آثم نہیں اگر لسان عرب میں اس کی تاویل سائغ ہے اور علم کی رو سے قابلِ توجیہہ ہے۔

- 6936قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَبْدِ الْقَارِيَّ أَخْبَرَاهُ أَنَّهُمَا سَمِعَا عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَ تِهِ فَإِذَا هُوَ يَقْرَؤُهَا عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُقْرِئْنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَلِكَ فَكِدْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلاَةِ فَانْتَظَرْتُهُ حَتَّى سَلَّمَ ثُمَّ لَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ أَوْ بِرِدَائِي فَقُلْتُ مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ قَالَ أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُلْتُ لَهُ كَذَبْتَ فَوَاللَّهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَقْرَأَنِي هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَؤُهَا فَانْطَلَقْتُ أَقُودُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ بِسُورَةِ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقْرِئْنِيهَا وَأَنْتَ أَقْرَأْتَنِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرْسِلْهُ يَا عُمَرُ اقْرَأْ يَا هِشَامُ فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَ ةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَؤُهَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَكَذَا أُنْزِلَتْ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اقْرَأْ يَا عُمَرُ .فَقَرَأْتُ فَقَالَ هَكَذَا أُنْزِلَتْ ثُمَّ قَالَ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْرَءُ وا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ

.أطرافه 2419، 4992، 5041، - 7550 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۶۰۷)

فضائل القرآن میں اس کی شرح گزری، ترجمہِ ہذا کے ساتھ اس کی مناسبت اس جہت سے ہے کہ نبی اکرم نے ہشامؓ کی تکذیب کرنے، ان کے گریبان سے پکڑنے اور انہیں زدوکوب کرنے کا ارادہ کرنے پر حضرت عمرؓ کا مواخذہ نہ کیا بلکہ ہشام کی بات کی تصدیق کی اور حضرت عمرؓ کے ان کی بات کے انکار پر انہیں معذور جانا اور دونوں قراءت کے فقط جواز کے بیانِ حجت پر ہی اکتفا فرمایا، اس معلق کو اسماعیلی نے عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث عنہ کے طریق سے موصول کیا ہے، یونس سے مراد ابن یزید ہیں فضائل القرآن وغیرہ میں یہ لیث سے ہی موصولاً منقول گزری ہے لیکن وہاں ان کے شیخ عقیل تھے۔ (كدت أساوره) یہ (أواثب) کے ہم وزن و معنی ہے بعض نے کہا بلکہ یہ ان کے قول سار يسور سے ہے اذا ارتفع ذكره کبھی یہ بطش کے معنی میں ہوتا ہے کیونکہ سورة کا اطلاق بطش پر ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اسی سے ناشیٔ ہے۔

- 6937حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ ح حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رضى الله عنه قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ شَقَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالُوا أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْسَ كَمَا تَظُنُّونَ إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ ﴿يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾

أطرافه 32، 3360، 3428، 3429، 4629، 4776، 6918 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اسی کتاب کی پہلی حدیث میں اسکی شرح گزری وہاں کی سند کے سب راوی کوفی تھے، اس ترجمہ میں اس کے ایراد کی مناسبت اس جہت سے ہے کہ آپ نے آیت میں مذکور ظلم کو اس کے عموم پر محمول کرنے کی وجہ سے کہ ہر معصیت کو متناول ہو صحابہ کرامؓ کا مواخذہ نہ

فرمایا بلکہ انہیں معذور جانا کیونکہ یہی ظاہر فی التاویل تھا پھر ان کیلئے مراد کی تبیین کی جس سے اشکال رفع ہوا۔

- 6938حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ قَالَ سَمِعْتُ عِتْبَانَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ غَدَا عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ رَجُلٌ أَيْنَ مَالِكُ بْنُ الدُّخْشُنِ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَّا ذَلِكَ مُنَافِقٌ لَا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَلَا تَقُولُوهُ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجهَ اللَّه .قَالَ بَلَى قَالَ فَإِنَّهُ لَا يُوَافَى عَبْدٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِهِ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۷۴۱)

.أطرافه 424، 425، 667، 686، 838، 840، 1186، 4009، 4010، 5401، - 6423

یہ کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد میں مشروحا گزری ہے، اس کی مناسبت اس جہت سے ہے کہ مالک بن دخشم کی بابت تبصرہ کرنے والوں کا مواخذہ نہ فرمایا بلکہ ان کیلئے وضاحت کی کہ احکامِ اسلام کا اجراء ظاہر پر ہوتا ہے (باطن میں جو ہے اسے اللہ کے سپرد کیا جاتا ہے)۔ (ألا تقولونه يقول الخ) مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں: (لا تقولوه) ہے صیغۂ نہی کے ساتھ، بقول ابن تین روایۃ (ألا تقوله) ہے مگر درست (تقولونه) ہے بمعنی (تظنونه) ابن حجر کے بقول میں نے جو دیکھا ہے وہ (لا تقولوه) ہے ،شروع میں الف کے بغیر اور یہ موجہ ہے،قول کی ظن کے ساتھ تفسیر محلِ نظر ہے بظاہر یہ رؤیت یا سماع کے معنی میں ہے، ابن تین نے تجویز کیا ہے کہ یہ مفرد کیلئے خطاب ہوسکتا ہے اور اس کا اصل (ألا تقوله) ہے تو لام کے ضمہ کا اشباع کیا حتی وہ واو ہوا، اس کے لئے ایک شعری شاہد بھی پیش کیا۔

- 6939حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ حُصَيْنٍ عَنْ فُلَانٍ قَالَ تَنَازَعَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَحِبَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ لِحِبَّانَ لَقَدْ عَلِمْتُ الَّذِى جَرَّأَ صَاحِبَكَ عَلَى الدِّمَاءِ يَعْنِى عَلِيًّا قَالَ مَا هُوَ لَا أَبَا لَكَ قَالَ شَىْءٌ سَمِعْتُهُ يَقُولُهُ قَالَ مَا هُوَ قَالَ بَعَثَنِى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالزُّبَيْرَ وَأَبَا مَرْثَدٍ وَكُلُّنَا فَارِسٌ قَالَ انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ حَاجٍ -قَالَ أَبُو سَلَمَةَ هَكَذَا قَالَ أَبُو عَوَانَةَ حَاجٍ -فَإِنَّ فِيهَا امْرَأَةً مَعَهَا صَحِيفَةٌ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِى بَلْتَعَةَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ فَأْتُونِى بِهَا فَانْطَلَقْنَا عَلَى أَفْرَاسِنَا حَتَّى أَدْرَكْنَاهَا حَيْثُ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَسِيرُ على بَعِيرٍ لَهَا وَكَانَ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ بِمَسِيرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَيْهِمْ فَقُلْنَا أَيْنَ الْكِتَابُ الَّذِى مَعَكِ قَالَتْ مَا مَعِى كِتَابٌ فَأَنَخْنَا بِهَا بَعِيرَهَا فَابْتَغَيْنَا فِى رَحْلِهَا فَمَا وَجَدْنَا شَيْئًا فَقَالَ صَاحِبِى مَا نَرَى مَعَهَا كِتَابًا قَالَ فَقُلْتُ لَقَدْ عَلِمْنَا مَا كَذَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ حَلَفَ عَلِيٌّ وَالَّذِى يُحْلَفُ بِهِ لَتُخْرِجِنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَأُجَرِّدَنَّكِ فَأَهْوَتْ إِلَى حُجْزَتِهَا وَهِىَ مُحْتَجِزَةٌ بِكِسَاءٍ فَأَخْرَجَتِ الصَّحِيفَةَ فَأَتَوْا بِهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

فَقَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ دَعْنِي فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا حَاطِبُ مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَالِي أَنْ لَا أَكُونَ مُؤْمِنًا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَكِنِّي أَرَدْتُ أَنْ يَكُونَ لِي عِنْدَ الْقَوْمِ يَدٌ يُدْفَعُ بِهَا عَنْ أَهْلِي وَمَالِي وَلَيْسَ مِنْ أَصْحَابِكَ أَحَدٌ إِلَّا لَهُ هُنَالِكَ مِنْ قَوْمِهِ مَنْ يَدْفَعُ اللَّهُ بِهِ عَنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ قَالَ صَدَقَ لَا تَقُولُوا لَهُ إِلَّا خَيْرًا .قَالَ فَعَادَ عُمَرُ فَقَالَ يَا رَسُولُ اللَّهِ قَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ دَعْنِي فَلأَضْرِبَ عُنُقَهُ .قَالَ أَوَلَيْسَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ اطَّلَعَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ أَوْجَبْتُ لَكُمُ الْجَنَّةَ فَاغْرَوْرَقَتْ عَيْنَاهُ فَقَالَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ

أطرافه 3007، 3081، 3983، 4274، 4890، - 6259 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص: ۴۹۲)

کتاب الجہاد کے باب (الجاسوس) میں اس کے متعلقہ مباحث ذکر ہوئے اسی طرح باب (النظر فی شعور أهل الذمة) میں بھی، وہیں حجزۃ اور عقیصہ کے مابین جمع اور ان کا ضبط گزرا، کتاب المغازی کے باب (فضل من شهد بدرا) میں (لعل الله اطلع على أهل البدر) کی تشریح گزری جو اس سے بھی ابسط تفسیر الممتحنہ میں مذکور ہوئی وہیں نبی اکرم کے حضرت حاطب کا اعتذار قبول کر لینے کے بعد حضرت عمر کے ان پر اعتراض کا جواب ذکر ہو، ااسی طرح غزوہ الفتح کے باب میں (بعثنى أنا والزبير والمقداد) اور یہاں کے قول: (بعثنى أنا وأبا مرثد) کے مابین تطبیق ذکر ہوئی اور وہیں اس خاتون کا نام وقصہ اور اس خط کے مندرجات پر بحث ہوئی تھی، اب یہاں بقیہ شرح ذکر کرتا ہوں۔

(عن حصين) یہ ابن عبد الرحمٰن واسطی ہیں۔ (عن فلان) الجہاد کی ہشیم سے روایت میں اور الاستئذان کی عبد اللہ بن ادریس کی روایتوں میں ان کا نام سعد بن عبیدہ مذکور ہے، یہی خالد بن عبد اللہ اور محمد بن فضیل کی مسلم کے ہاں روایتوں میں ہے، اسے احمد نے بھی عفان عن ابوعوانہ سے نقل کرتے ہوئے نام ذکر کیا اس کا نحو اسماعیلی کی عثمان بن ابوشیبہ عن عفان سے روایت میں ہے کہتے ہیں: (حدثنا أبوعوانة عن حصين بن عبد الرحمن حدثنى سعد بن عبيدة هو السلمى الكوفى يكنى أبا حمزة و كان زوج بنت أبى عبد الرحمن ا لسلمى شيخه فى هذا الحديث) (یعنی سعد بن عبیدہ اس حدیث کے اپنے شیخ ابوعبد الرحمٰن کے داماد تھے) صغانی کے نسخہ میں یہاں (عن فلان) کے بعد یہ عبارت واقع ہے: (هو أبو حمزة سعد بن عبيدة السلمى ختن أبى عبد الرحمن السلمى) شائد اس کا قائل بخاری کے بعد کا کوئی شخص ہے، سعد تابعی ہیں کئی صحابہؓ سے ان کی روایت ہے ان میں حضرات براءؓ اور ابن عمرؓ بھی ہیں۔

(تنازع أبو عبد الرحمن) یہ سلمی ہیں عفان کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ (وحبان بن عطية) حاء کی زیر اور بائے مشدد کے ساتھ، جیانی اور ان کی تبع میں صاحب المشارق والمطالع نے بیان کیا کہ نسخۂ ابوذر کے بعض ناقلین نے اسے حاء کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے اور یہ وہم ہے بقول ابن حجر مزی نے بیان کیا کہ ابن ماکولا نے اسے زیر کے ساتھ ذکر کیا اور ابن الفرضی نے زبر کے ساتھ، کہتے ہیں ابوعلی جیانی نے بھی ان کی تبع کی، یہی کہا، مگر جیانی نے تو تقیید المہمل میں جزم کے ساتھ زبر پڑھنے والوں کا وہم

قرار دیا ہے اور زیر کے ساتھ پڑھنا درست قرار دیا اور ان کا ذکر حبان بن موسی کے ساتھ کیا جو بالاتفاق حاء کی زیر کے ساتھ ہے، حبان بن عطیہ بھی سلمی اور رابوعبدالرحمٰن کے حلقۂِ احباب میں تھے مگر عثمانؓ وعلیؓ کی بابت دونوں مختلف الرائے تھے، اواخر الجہاد میں ہشیم عن حصین کے طریق سے اس حدیث میں گزرا کہ ابوعبدالرحمٰن عثمانی تھے یعنی حضرت عثمانؓ کو حضرت علی سے افضل گردانتے تھے جبکہ حبان علوی تھے یعنی حضرت علیؓ کو ان سے افضل قرار دیتے تھے۔

(لقد علمت ما الذى) کشمیہنی کے ہاں اکثر طرق میں یہی ہے، حموی اور مستملی کے ہاں یہاں (من الذى) ہے! پہلی روایت پر تجرئ کا فاعل قول ہے جسے یہاں یوں تعبیر کیا گیا: (شيء يقوله) جبکہ ثانی پر فاعل قائل ہیں۔ (صاحبك) عفان نے (يعني عليا) کی زیادت کی۔ (على الدماء) یعنی مسلمانوں کے خون بہانے پر کیونکہ مشرکین کے خون بہانا تو بالاتفاق مندوب ہے۔ (لا أبا لك) ہمزہ کی زبر کے ساتھ، عرب اس جملہ کو کسی چیز پر برانگیختہ کرنے کیلئے بولتے تھے، اسکی اصل (یعنی پس منظر) یہ ہے کہ انسان جب کسی شدت ومصیبت میں ہو تو اس کا والد اسکی مدد کو آتا ہے تو جب کہا جائے: تیرا باب نہ ہو تو گویا اسے باور کرایا کہ اب تجھے خود ہی اس شدت سے خلاصی کیلئے ہمت وسعی کرنا پڑے گی پھر ہر اس جگہ اس کا استعمال شائع ہوا جو مخاطب کے کسی قول وفعل میں سے محلِ استبعاد ہے۔ (قال بعثنی) گویا ثانی (قال) محدثین کی عادت واسلوب کے مطابق خطأً ساقط ہوا اصل میں ہے: (قال أى أبو عبد الرحمن قال أى على)۔

(والزبير و أبا مرثد) غزوۃ الفتح میں عبداللہ بن ابورافع عن علیؓ کے طریق سے روایت میں ابومرثد کی بجائے مقداد مذکور ہے، تطبیق یہ دی گئی کہ تینوں حضرت علیؓ کے ہمراہ تھے، طبری کی تہذیب الآثار میں أعشی ثقیف عن ابوعبدالرحمٰن سلمی کے حوالے سے یہ عبارت ہے: (ومعى الزبير بن العوام ورجل من الأنصار) اور مقداد اور رابومرثد انصاری نہیں الا یہ کہ معنائے اعم کے لحاظ سے ہو، واحدی کی الاسباب میں ہے کہ حضرات عمر، عمار اور طلحہ بھی ان کے ہمراہ تھے مگر اس کا کوئی مستند ذکر نہیں کیا گویا یہ کلبی کی تفسیر سے ہے، میں نے یہ سیرِ واقدی میں نہیں دیکھا اس میں حضرت عمرؓ کا ذکر ایک اور طریق میں بھی دیکھا ہے چنانچہ ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں حکم بن عبدالملک عن قتادہ عن انسؓ سے اسی عورت کے قصہ میں نقل کیا کہ حضرت جبریلؑ نے نبی کریم کو خبر دیدی تو اس کی تلاش میں حضرات عمرؓ اور علیؓ کو بھیجا۔

(قال أبو سلمة) یعنی موسی بن اسماعیل، اس کے شیخِ بخاری۔ (هكذا قال أبو عوانة حاج) اس میں اشارہ ہے کہ موسی کو علم تھا کہ درست (خاخ) ہے لیکن ان کے شیخ نے حاج کہا، اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں محمد بن اسماعیل صائغ عن عفان سے تخریج کرتے ہوئے (حاج) ذکر کیا پھر عفان کا قول ذکر کیا کہ لوگ اسے (خاخ) کہتے ہیں! نووی لکھتے ہیں علماء کے بقول یہ ابوعوانہ کی غلطی ہے گویا ان پر ایک اور جگہ کا نام مشتبہ ہوا جسے (ذات حاج) کہتے ہیں جو مدینہ اور شام کے مابین ہے جہاں سے حجاج گزرتے ہیں جبکہ روضۂِ خاخ مکہ اور مدینہ کے مابین مدینہ سے قریب ایک جگہ ہے، بقول ابن حجر واقدی نے ذکر کیا ہے کہ یہ ذوالحلیفہ کے قریب مدینہ سے ایک برید کے فاصلہ پر ہے، سمویہ نے اپنی فوائد میں عبدالرحمٰن بن حاطب سے نقل کیا کہ حاطب اہلِ یمن میں سے تھے تو (مکہ آکر) زبیر کے حلیف بنے، یہی قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ یہ جگہ مدینہ سے بارہ میل کے فاصلہ پر تھی، سہیلی کا زعم ہے کہ ہشیم بھی اسے حاج کہتے تھے اور یہ وہم ہے، آخرِ باب میں یہ ذکر ہوگا، اواخر الجہاد میں ہشیم کے حوالے سے: (حتى تأتوا روضة كذا) گزرا

تو شائد بخاری یا ان کے شیخ نے کنایہ کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ ہشیم اس میں تصحیف کر دیتے تھے تو اس پر ابو عوانہ ہی اس کی تصحیف میں متفرد نہیں لیکن حصین سے اکثر رواۃ نے درست لفظ ہی نقل کیا ہے۔

(فإن فيها امرأة الخ) عبیداللہ کی روایت میں ہے: (فإن بها ظعينة معها كتاب) ظعینہ بروزنِ عظیمة فعیلہ بمعنی فاعلہ ہے ظعن سے جو کہ رحیل (یعنی سفر) ہے، بعض نے کہا اس لئے ظعینہ کہا گیا کیونکہ ظعین پر سوار ہوتی ہے جو کہ (تظعن براكبها) (یعنی اپنے سوار سمیت سفر کرتی ہے) خطابی کہتے ہیں اس لئے ظعینہ کہا گیا کہ اپنے شوہر کے ساتھ ظعن (یعنی سفر) کرتی ہے اور ظعینہ اسی صورت کہا جائیگا جب ہودج میں ہوگی ، یہ بھی کہا گیا کہ یہ اسمِ ہودج ہے عورت پر اس کا اطلاق اس میں سوار ہونے کی وجہ سے ہوا پھر توسع کرتے ہوئے عورت پر اس کا اطلاق ہوا چاہے ہودج میں نہ بھی ہو، غزوہ الفتح کے باب میں اس کے نام کی بابت اختلاف کا ذکر ہوا، واقدی لکھتے ہیں یہ مزینہ سے تھی اور عرج کی رہنے والی تھی جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک بستی ہے، ثعلبی اور ان کے اتباع نے ذکر کیا ہے کہ یہ ابو صیفی بن عمرو بن ہاشم بن عبد مناف کی مولاۃ تھی، بعض نے عمرو کی بجائے عمران کہا، بعض نے بنی اسد بن عبد العزی اور بعض نے موالی العباس سے قرار دیا، ابن مردویہ کی مشار الیہ حدیثِ انسؓ میں ہے کہ قریش کی مولاۃ تھی، تفسیر مقاتل بن حیان میں ہے کہ حاطب نے اس کام کے عوض اسے دس دینار دیئے اور کپڑوں کا جوڑا بھی، واحدی لکھتے ہیں یہ مدینہ آئی تو نبی اکرم نے پوچھا مسلمان ہو کر آئی ہو؟ کہا نہیں لیکن میں محتاج ہوں، فرمایا قریش کے نوجوانوں نے تمہیں کیونکر نظر انداز کر دیا، یہ مغنیہ تھی، کہنے لگی جنگ بدر کے بعد کسی نے مجھ سے گانے بجانے کا نہیں کہا تو نبی اکرم نے اسے کپڑے اور کچھ سامان دیا پھر حاطبؓ آئے اور خط لکھ کر اہلِ مکہ کے نام اسے دیا جس میں تھا کہ نبی اکرم جنگ کا ارادہ رکھتے ہیں تم اپنی تیاری کرلو

عبد الرحمٰن بن حاطب کی حدیث میں ہے کہ حاطبؓ نے کفارِ قریش کے نام خط لکھا جس میں ان کی خیر خواہی کا اظہار کیا، ابو یعلی اور طبری کی حارث بن علی کے طریق سے روایت میں ہے کہ جب نبی پاک نے مکہ پر حملہ کا پرگرام بنایا تو اپنے چند صحابہ کو اس کی خبر دی مگر عام لوگوں میں یہ بات پھیلائی کہ آپ غیرِ مکہ کسی جگہ حملہ کا ارادہ رکھتے ہیں، حاطبؓ نے بھی یہ بات سنی تو اہلِ مکہ میں خط لکھ دیا، واقدی نے ذکر کیا کہ ان کے خط میں تھا کہ نبی اکرم نے لوگوں میں جہاد کیلئے جانے کا اعلان کرایا ہے اور میرا نہیں خیال کہ تمہارے سوا کسی سے لڑنے کا ارادہ ہے تو میں نے چاہا کہ اپنے اس خط کے ذریعہ تمہیں خبر دار کر دوں۔ (فابتغينا في رحلها) گویا اسکے ظاہری سب سامان کی تلاشی لی، محمد بن فضیل کی روایت میں ہے: (فأنخنا بعيرها فابتغينا) (یعنی اسکے اونٹ کو بٹھلا لیا اور تلاشی لی) حارث کی روایت میں ہے اس کا سامان رکھا اور تلاشی لی مگر نہیں پایا۔

(لقد علمنا) نسخہِ کشمیہنی میں (لقد علمتما) ہے روایتِ عفان میں بھی یہی ہے۔ (والذي يحلف به) یعنی واللہ کہا، حضرت انسؓ اور عبد الرحمٰن بن حاطبؓ کی روایتوں میں یہی ہے۔ (أو لأجردنك) یعنی تمہارے کپڑے اتروادوں گا (تا کہ اندر کہیں خط چھپایا ہوا ہے تو برآمد ہو) ابن فضیل کی روایت میں: (لأقتلنك) ہے اسماعیلی نے ذکر کیا کہ خالد بن عبداللہ کی روایت میں بھی اس کے مثل ہے، انہی کی ابن فضیل سے روایت میں: (لأجزرنك) ہے یعنی (أصيرك مثل الجزور) (یعنی میں تمہیں ذبح کئے گئے اونٹ کی مانند کر دوں گا) پھر اسماعیلی نے کہا بخاری نے اس حدیث پر اس عنوان سے بھی ترجمہ باندھا ہے یعنی کتاب الجہاد میں: (

النظر فی شعور أهل الذمة) اور یہ روایت یعنی جس میں (لأقتلنك) ہے اس کی مخالف ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ (لأجردنك) کے لفظ پر مشتمل روایت اشہر ہے اور (لأجزرنك) کی روایت گویا اس کی مفسر ہے اور (لأقتلنك) کی روایت (لأجردنك) سے گویا بالمعنی ہے لہذا یہ وہاں کے ترجمہ کے منافی نہیں کیونکہ کسی کو قتل کر کے عموما اسکے کپڑے سلب کر لئے جاتے تھے تو یہ تجرد کو مستلزم ہے جو ترجمہ کا عنوان بنایا، روایتِ مشہورہ کی تائید عبید اللہ بن ابو رافع کی روایت میں موجود یہ الفاظ کرتے ہیں: (لتخرجن الكتاب أولتلقين الثياب) بقول ابن تین کسرِ قاف، فتحِ یاء اور تشدیدِ نون کے ساتھ ہی واقع ہوا، کہتے ہیں اور یاء زائدہ ہے کرمانی کہتے ہیں یہ یاء کی زیر اور زبر کے ساتھ ہے روایت میں اثباتِ یاء کے ساتھ ہی وارد ہے اور تصریفی قواعد اس کے حذف کو مقتضی ہیں لیکن چونکہ روایت صحیح ہے تو اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ (لتخرجن) کیلئے مشاکلت کے طریق پر یہ واقع ہے، یہ کسرہ کی توجیہہ ہے جہاں تک فتحہ تو یہ مونث غائب کے خطاب پر محمول ہے مخاطبت سے غیبت کی طرف التفات کے اسلوب پر، کہتے ہیں جائز ہے کہ قاف پر بطور صیغہِ مجہول زبر پڑھی جائے تب (الثياب) مرفوع ہوگا

بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ درست روایت نون کے ساتھ بلفظِ جمع ہے یعنی (لنلقين) یہ نہایت ظاہر ہے اس میں بالکل بھی اشکال نہیں اور نہ یہ تکلفِ تخریج کی محتاج ہے، حدیثِ انسؓ میں ہے: (فقالت ليس معي كتاب فقال كذبت فقال قد حَدَّثَنا رسول اللهﷺ أن معك كتابا والله لتعطيني الكتاب الذى معك أولا أترك عليك ثوبا إلا التمسنا فيه فقالت أو لستم بناس من المسلمين--) پھر جب یقین ہوا کہ واقعی وہ اس کے سب کپڑوں کی تلاشی لیں گے تو اپنے بال کھولے، اس میں یہ بھی ہے کہ تلوار سونت کر اس کی طرف بڑھے اور کہا بخدا تمہیں موت کا ذائقہ چکھائیں گے یا تم خط ہمارے حوالے کر دو گی تو اس نے انکار کیا، ان کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ اسے قتل کر ڈالنے کی دھمکی دی لیکن جب وہ انکار پر مصر رہی اور صحابہؓ کے پاس اس کے قتل کی اذن نہ تھی تو اس کے کپڑوں کی تلاشی لینے کی وارننگ دی جب اسے تحقق ہوا تو ڈری کہ کہیں واقعی اسے قتل نہ کر دیں، حدیثِ انس میں مزید ہے کہ کہا اس شرط پر خط تمہارے حوالے کرتی ہوں کہ مجھے رسول اللہ کے پاس واپس لے چلو! أعشی ثقیف عن عبدالرحمٰن کی طبری کے ہاں روایت میں ہے کہ حضرت علی مسلسل اس کے سر پر سوار رہے حتی کہ ان سے خوف کھایا، اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا یہ مسلمان تھی یا اپنی قوم کے دین پر؟ تو اکثر کے ہاں ثانی ہے، اس کا شمار ان خواتین وحضرات میں کیا گیا ہے جن کا خون فتح مکہ کے روز نبی اکرم نے ہدر قرار دیا تھا کیونکہ یہ آپ کے اور صحابہؓ کے بارہ میں ہجویہ اشعار گایا کرتی تھی حدیثِ انسؓ کے شروع میں ہے: (أمر النبی ﷺ یوم الفتح بقتل أربعة) (یعنی فتح مکہ کے روز نبی پاک نے چار افراد کے قتل کا حکم دیا) تو اسکا بھی ان چار میں ذکر کیا پھر کہا: (وأما أمر سارة فذكر قصتها مع حاطب) (یعنی سارہ وہی جس کا حاطب کے ساتھ قصہ ہوا تھا)۔

(فأتوا بها) یعنی وہ صحیفہ، عبید اللہ کی روایت میں ہے: (فأتينا به) یعنی خط، اس کا نحو ابن عباس عن عمرؓ کی روایت میں ہے اس میں مزید ہے کہ اسے کھول کر پڑھا گیا تو اس میں یہ تحریر تھی: حاطبؓ کی طرف سے اہلِ مکہ مشرکین کے چند لوگوں کے نام، واقدی نے اپنی روایت میں یہ نام ذکر کئے: سہیل بن عمرو عامری، عکرمہ بن ابو جہل مخزومی اور صفوان بن امیہ جمحی ۔ (فقال رسول الله ﷺ یا حاطب الخ) عبدالرحمٰن کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے حاطب کو بلوایا اور فرمایا تم نے یہ خط لکھا ہے؟ انہوں نے اثبات

میں جواب دیا، فرمایا کیوں؟ گویا جب خط لے کر آئے تو حاطب وہاں حاضر نہ تھے، ابن عباس عن عمرؓ کی روایت میں اسکی تبیین ہے اس میں ہے: (فأرسل إلى حاطب) اسے طبری نے بسند صحیح نقل کیا۔ (مالي أن لا أكون الخ) مستملی کے ہاں (ما بی) ہے اور یہ اوضح ہے عبد الرحمٰن کی روایت میں ہے: (أما والله ارتبت منذ أسلمت في الله) (بظاہر ارتبت سے قبل۔ ما شائد کتابت سے رہ گیا ہے یعنی جب سے مسلمان ہوا ہوں اللہ کے بارہ میں مجھے کوئی شک لاحق نہیں ہوا) ابن عباسؓ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (قال والله إني لَناصحٌ لِله ولرسوله)۔

(عند القوم يد) یعنی احسان! جس کی وجہ سے میرے اہل و مال کا دفاع ہو سکے (یعنی ان کا خیال تھا کہ اگر جنگ ہوئی تو وہ مکہ کے اندر موجود مدینہ کے مسلمانوں کے رشتہ داروں سے تعرض کریں گے تو چاہا کہ اس طرح کچھ بچاؤ کی سبیل کر سکیں) اعمش کی روایت میں مزید ہے: (واللهُ ورسولُهُ أحَبُّ إلَيَّ مِنْ أهلي ومالي) تفسیر الممتحنہ میں ان کا قول: (كنت ملصقا) گزرا اور اس کی تفسیر بھی، عبد الرحمٰن کی روایت میں ہے: (ولكني كنت امرأ غريبا فيكم وكان لي بنون وإخوة بمكة فكتبت لَعَلِّيْ أدْفَعُ عنهم) (یعنی میں مکہ کا اصل رہائشی نہ تھا اور میرے بیٹے اور بھائی ابھی مکہ میں ہیں تو چاہا کہ اس تھوڑی سی ہمدردی کے صلہ میں ان کی جانیں محفوظ رہ سکیں)۔

(من يدفع الله به عن أهله وماله) حدیثِ انسؓ میں ہے: (وليس منكم رجل إلا له بمكة من يحفظه في عياله غيري) (یعنی دیگر صحابہ میں کوئی ایسا نہیں ما سوائے میرے جن کے مکہ میں رشتہ دار نہ ہوں اور وہ ان کے عیال کا خیال نہ رکھیں)۔ (قال صدق الخ) محتمل ہے ان کا صدق آپ نے وحی سے جانا ہو یا ان کی اس ذکر کردہ تعلیل سے۔ (فعاد عمر) یعنی حاطبؓ کی بابت وہی بات کہی جو پہلے کہی تھی، اس میں تصریح ہے کہ دو مرتبہ یہ بات کہی، پہلی مرتبہ تو یہ کہنے میں وہ معذور ہیں کیونکہ ابھی حاطبؓ نے اپنا عذر بیان نہیں کیا تھا لیکن دوسری مرتبہ میں جب کہ انہوں نے عذر ذکر کر دیا اور نبی اکرم نے ان کی تصدیق کی اور منع کیا کہ ان کے بارہ میں بھلی بات ہی کہی جائے، پھر وہی بات کہنا اشکال کا باعث ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حضرت عمرؓ نے گمان کیا کہ نبی اکرم کا (صدق) کہنا ان کے بیانِ عذر کی تصدیق ہے مگر جو جرم و تقصیر ان سے سرزد ہوئی اس کی واجب سزا قتل کے لئے یہ دافع نہیں، اس کا ایضاح بھی الممتحنہ کی تفسیر میں مذکور ہوا۔

(فلأضرب عنقه) بقول کرمانی یہ لامِ مکسور اور باء کی زبر کے ساتھ ہے، یہ مصدرِ محذوف کی تاویل میں ہے اور یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے ای: (اتركني لأضرب عنقه فتركك لي من أجل الضرب) جائز ہے کہ باء ساکن اور فاء زائدہ ہو جو اخفش کی رائے ہے اور لام برائے امر ہو! ایک لغت پر اس پر زبر بھی جائز ہے، متکلم کا لام کے ساتھ اپنے آپ کو حکم دینا فصیح ہے اگرچہ قلیل الاستعمال ہے، عبید اللہ بن ابو رافع کی روایت میں ہے: (دعني أضرب عنق هذا المنافق) ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے عمرؓ کہتے ہیں میں نے تلوار سونتی اور کہا یا رسول اللہ: (أمكِنّي منه فإنه قد كفَرَ) ابو بکر باقلانی نے اس روایت کا انکار کیا اور کہا یہ معروف نہیں، انہوں نے یہ بات جاحظ کا رد کرتے ہوئے کہی کیونکہ جاحظ نے اس کے ساتھ عاصی کی تکفیر پر احتجاج کیا تھا مگر قاضی باقلانی کا یہ انکار درست نہیں کیونکہ یہ صحیح سند کے ساتھ وارد ہے! برقانی نے اپنی مستخرج میں ذکر کیا کہ مسلم نے اس کی تخریج کی ہے مگر

حمیدی نے اس کا رد کیا، دراصل مسلم نے اس کی سند تخریج کی ہے مگر سیاق نقل نہیں کیا تو جب ثابت ہے تو شائد کفر کا یہ اطلاق کر کے انہوں نے کفرِ نعمت مراد لیا تھا جیسے نفاق کا اطلاق کیا اور مراد نفاقِ معصیت ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ انہوں نے ان کی گردن اڑا دینے کی اذن طلب کی تو یہ مشعر ہے کہ انہیں نفاقِ کفر کے ساتھ منافق خیال کیا تبھی کفر کا بھی اطلاق کیا لیکن اس کے باوجود اس سے لازم نہیں آتا کہ حضرت عمرؓ معصیت کے مرتکب کی تکفیر کی رائے رکھتے ہوں چاہے کتنی بڑی ہو جیسے مبتدعہ (یعنی معتزلہ وغیرہ) کا قول ہے لیکن حاطبؓ کے حق میں ان کا ظنِ غالب یہی تھا کہ کافر ہو گئے ہیں تو جب نبی اکرم نے ان کے لئے حاطب کا عذر بیان کیا تو (اپنی رائے سے) رجوع کر لیا۔

(أولیس من أهل بدر) حارث کی روایت میں ہے: (أولیس قد شهد بدرا) یہ تقریری استفہام ہے، عبید اللہ کی روایت میں جزم کے ساتھ اہلِ بدر سے ان کا ہونا مذکور ہے، حارث نے مزید ذکر کیا کہ حضرت عمرؓ نے کہا: (بلیٰ ولکنه نکث وظاهَرَ أعدائك علیك) (یعنی کیوں نہیں لیکن اب اس نے آپ کے خلاف آپ کے دشمنوں کی مدد کی ہے)۔

(وما یدریك لعل الله الخ) باب (فضل من شهد بدرا) میں ان حضرات کا ذکر گزرا جنہوں نے یہ بات جزم کے ساتھ روایت کی ہے، اس بارے وہیں بحث گزری اور (اعملوا ما شئتم) کا معنی بھی، اس امر کی موئیدات میں سے کہ مراد یہ ہے کہ ان کے گناہ مغفورۃ واقع ہوں گے اگرچہ مثلاً کسی فرض کا ترک کر دیں اور ان کا کچھ مواخذہ نہ ہوگا، جو سہل بن حنظلہ کی روایت میں واقع ہوا اس شخص کے قصہ میں جنہوں نے حنین کی رات چوکیداری کے فرائض انجام دیئے تو نبی اکرم نے ان سے پوچھا تھا: (هل نزلتَ) (یعنی کیا سواری سے اترے تھے؟) اس نے کہا نہیں مگر قضائے حاجت کیلئے تو فرمایا: (لا علیك أن لا تعمل بعدها) (اب تمہیں کوئی ڈر نہیں اگر عمل نہ بھی کرو) یہ ابوعبدالرحمٰن سلمی کی فہم کے موافق ہے، حضرت علیؓ کا اس شخص کی بابت جو حروریہ کو قتل کرے، یہ قول بھی اس کا مؤید ہے: (لو أخبرتکم بما قضی الله تعالیٰ علی لسان نبیه لمن قتلهم لنکلتم عن العمل) اس کا بیان گزر چکا تو اس میں اشعار ہے کہ بعض اعمالِ صالحہ ایسے ہوتے ہیں جو اگر کسی نے انجام دئے تو اتنا زیادہ ثواب عطا ہوگا کہ کثیر فرائض کے ترک کے نتیجہ میں حاصل آثام کے وہ مقاوم ہوگا، ابن بطال نے ابوعبدالرحمٰن سلمی کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا ان کی بات ظن پر مبنی ہے کہ حضرت علیؓ جیسا شخص جن کا علم، فضل اور دین میں اتنا رتبہ ومنزلت ہے واجب القتل کو ہی قتل کر سکتا ہے، ابن جوزی نے اور المفہم میں قرطبی نے سلمی کے اس قول کو موجہ قرار دیا جیسا کہ گزرا، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ حضرت علیؓ نے اس حدیث سے اپنا بالیقین اہلِ جنت میں سے ہونا مستفاد کیا اور جانا ہے کہ اگر بالفرض (ان جنگوں کے سلسلہ میں) ان سے کوئی اجتہادی غلطی بھی ہو گئی تو قطعاً ان کا مواخذہ نہ ہوگا، یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ مجتہد سے اگر خطا بھی سرزد ہو تو بھی وہ معفوعنہ ہے اگر اس نے حسبِ استطاعت کوشش کی ہے بلکہ اس کے لئے اس پر اجر ہے اور اگر اس کی اجتہادی رائے درست ہے تو اسکے لئے دو اجر ہیں اور حق بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ اپنی جنگوں میں مصیب (یعنی درستگی پہ) تھے لہذا وہ (ایک نہیں بلکہ) دو اجر کے حقدار ہیں تو ظاہر ہوا کہ سلمی کی یہ فہم ان کے ظن پر مبنی ہے جیسا کہ ابن بطال نے لکھا، اگر سلمی کہ فہم درست ہوتی تو حضرت علی غیرِ دماء مثلاً اموال (کے غصب واخذ) پر متجرئ ہوتے، امرِ واقع یہ ہے کہ وہ تقوی وورع کے اعلی مقام پر فائز تھے وہی اس قول کے قائل ہیں: (یا صفراء ویا بیضاء غُرِّی غیری) (یعنی اے سونا و چاندی کسی اور جا کر چوگا دو) ان سے غیرِ مال میں کبھی بھی

بجز تحری کے کچھ منقول نہیں کہ تجری۔ حاء کے ساتھ۔ جیم کے ساتھ۔

(فقد أوجبت لكم الجنة) عبید اللہ کی روایت میں ہے: (فقد غفرت لكم) یہی حدیثِ عمرؓ میں ہے، اس کا مثل ابو اسود عن عروہ کی مغازی کی روایت میں بھی اور یہی ابو عائذ کے ہاں مذکور ہے۔ (فاغرورقت) یعنی آنسوؤں سے بھر آئیں حتی کہ گویا وہ غرق ہو جائیں تو یہ غرق سے (افعوعلت) ہے، حارث عن علیؓ کی روایت میں ہے: (ففَاضَتْ عَيْنَا عمر) تطبیق یہ ہے کہ بھر آئیں پھر بہہ پڑیں۔

(وهشيم يقول خاخ) اکثر کے ہاں یہ دونوں جگہ خاء کے ساتھ ہے، کہا گیا بلکہ یہ ابو عوانہ کے قول کی مانند ہے سہیلی نے اسی پر جزم کیا، اسکا موید یہ امر ہے کہ بخاری نے ان کے طریق سے الجہاد میں جب اسے نقل کیا تو یہ الفاظ ذکر کئے: (روضة كذا) جیسا کہ گزرا تو اگر خاء کے ساتھ ہوتا تو اس طرح کنایہ نہ کرتے، قطب حلبی کی سیرت میں (روضته خاخ) ہے، ہشیم اس سے اخیرہ کو جیم کے ساتھ روایت کرتے تھے اور یہی بخاری نے ابو عوانہ نے ذکر کیا ہے اھ، یہ اس امر کا موہم ہے کہ اس کے اور مشہور روایت کے درمیان فرق صرف آخری خاء میں ہے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ پہلی خاء کا بھی یہی معاملہ ہے چنانچہ ابو عوانہ کے ہاں جزم کے ساتھ یہ خاء ہے جہاں تک ہشیم تو ان کی روایت محتمل ہے (یعنی شروع میں حاء اور خاء دونوں محتمل ہیں) اس حدیث کے ماسبق کے علاوہ بھی کئی فوائد ہیں مثلا یہ کہ مومن اگرچہ اپنی نیکی وصلاح میں اس مقام تک پہنچ جائے کہ اس کے لئے قطعیت کے ساتھ جنت کا حکم لگا دیا جائے مگر وقوع فی الذنب سے وہ معصوم نہیں کیونکہ حضرت حاطبؓ ان خوش نصیب حضرات میں سے تھے جن کے لئے اللہ نے جنت واجب کر دی مگر اس کے باوجود ان سے یہ تقصیر سرزد ہوئی اور اس میں ان حضرات کا تعقب ہے جو (اعملوا ما شئتم) کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ گناہوں میں وقوع وتلوث سے وہ اب محفوظ ہیں، اس میں ان کا رد ہے جو ارتکابِ گناہ پر مسلمان کی تکفیر کے قائل ہیں اور جو اس کے مخلد فی النار ہونے پر جزم کرتے ہیں اور ان کا بھی جو کہتے ہیں اس کا معذب ہونا لابُدی ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جس سے کوئی خطا واقع ہوا سے اس کا انکار نہیں کرنا چاہئے بلکہ اعتراف کرے اور اعتذار کرے تا کہ یہ نہ ہو کہ دو گناہ ان کے لئے جمع ہو جائیں

اس سے استخلاصِ حق میں جوازِ تشدد بھی ثابت ہوا اور اس فعل کی تہدید جو مہدد کرتا نہیں تا کہ تخویف ہو اس کے لئے جس سے استخراجِ حق ہو، اس سے تسترِ جاسوس کا ہتک بھی ظاہر ہوا، اس سے بعض مالکیہ نے جاسوس کے واجب القتل ہونے پر استدلال کیا ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے آپ سے اسکی اذن مانگی اور آپ نے فقط اس وجہ سے اس کی اجازت نہ دی کہ حاطبؓ بدری صحابی ہیں (گویا بدری نہ ہوتے تو اذن دیدیتے) بعض نے یہ قید لگائی کہ اگر بار بار ایسا کرے، مالک سے معروف قول یہ ہے کہ حاکم اس میں اجتہاد کرے، طحاوی نے اس امر پر اجماع نقل کیا کہ مسلمان جاسوس کا خون مباح نہیں شافعیہ اور اکثر کے نزدیک کوئی (دیگر) تعزیری سزا دی جائے اور اگر وہ اہلِ ہیئات (یعنی ممتاز افراد) میں سے ہے تو معاف کر دیا جائے اوزاعی اور ابو حنیفہ نے بھی یہی کہا کہ اسے کوئی تکلیف دہ سزا دی جائے اور لمبا عرصہ قید میں رکھا جائے، اس سے ذی ہیئت کی لغزش سے عفو و درگزر کرنا بھی ثابت ہوا، طبری نے جوابا کہا کہ آپ نے اس لئے ان سے درگزر کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان کے صدقِ اعتذار پر مطلع کر دیا تھا تو ان کے غیر کا معاملہ ان جیسا نہیں ہو سکتا، قرطبی لکھتے ہیں یہ ظن خطا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے احکام کا اجراء بندوں کے ظاہر افعال پر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو ان منافقین

کے بارہ میں خبر دی تھی جو عہدِ نبوی میں تھے، مگر انہیں قتل کرنا مباح نہ کیا تھا اس لئے کہ وہ اسلام کا اظہار کرتے تھے اور یہی حکم ہے ہر اس کا جو اسلام کو ظاہر کرے تو ایسوں پر احکامِ اسلام ہی لاگو ہوں گے! یہ بھی ظاہر ہوا کہ اسلامی مملکت کے اکابرین واعیان حاکم کو اپنے تیئں مفید مشورے دے سکتے ہیں، عاصی سے جوازِ عفو بھی ثابت ہوا یہ بھی کہ عاصی کی کوئی حرمت نہیں جبکہ اس امر پہ اجماع ہے کہ اجنبی عورت کی طرف دیکھنا حرام ہے خواہ مومن ہو یا کافر تو اگر اس عورت کے عصیان کے باعث اس کی حرمت ساقط نہ ہو چکی ہوتی تو حضرت علیؓ اسے تجرید کی دھمکی نہ دیتے، یہ بات ابن بطال نے لکھی

یہ بھی ثابت ہوا کہ ممکن الوقوع تمام گناہوں کا غفران جائز وممکن ہے جن کے لئے اللہ چاہے برخلاف اس کے منکر اہلِ بدعت کے، اس ضمن میں حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانے میں شریک ہونے کی پاداش میں حضرت مسطح پر اقامتِ حد باعثِ اشکال ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا، جب کہ وہ بھی اہلِ بدر میں سے ہیں تو اس کبیرہ گناہ کے ارتکاب پر ان سے وہ مسامحت نہیں کی گئی جو حضرت حاطب سے کی گئی اور اس کی وجہ وتعلیل یہ بیان فرمائی کہ یہ بدری ہیں، جواب وہ جو باب (فضل من شهد بدرا) میں گزرا کہ بدری صحابی سے محلِ عفو وہ امور ہیں جو موجبِ حد نہیں، اس سے ابھی واقع نہ ہوئے گناہوں کے غفران کا جواز بھی ثابت ہوا، اس پر دال متعدد احادیث میں وارد اس کی دعا ہے، میں نے ایک رسالہ تالیف کیا ہے جس میں وہ احادیث جمع کی ہیں جو ان اعمال کے بیان میں وارد ہیں جن کے عامل کے ساتھ اگلے پچھلے گناہوں کی مغفرت کا وعدہ کیا گیا ہے، اس کا نام یہ رکھا: (الخصال المُكَفِّرَة للذنوب المقدمة وللمؤخرة) اس میں جید اسانید کے ساتھ کئی احادیث ذکر کی ہیں، حضرت عمرؓ کا تأدُّب بھی عیاں ہوا، یہ بھی کہ حاکم کی موجودی میں اقامتِ حدود یا کوئی تادیبی کارروائی اس کی اجازت سے ہی مشروط ہے، حضرت عمرؓ اور سب اہلِ بدرؓ کی منقبت بھی واضح ہوئی، سرور کے وقت رونا (یعنی خوشی کے آنسو) بھی ظاہر ہوا، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ کے یہ آنسو حضرت حاطبؓ کے حق میں نبی اکرم کا قول سن کر انہیں لاحق خشوع وندامت کے ہوں۔

خاتمہ

کتاب استتابۃ المرتدین (21) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے ایک معلق ہے، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (17) ہے، سبھی متفق علیہ ہیں، اس میں سات آثارِ صحابہؓ وغیرہم بھی ہیں، کچھ ان میں سے موصول ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

89 - كتاب الإكراه (جبر و اِکراہ کے مسائل)

1 - باب وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾

(اللہ کا فرمان: مگر وہ جسے مجبور کیا گیا اور اسکا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے لیکن جنہوں نے کھلے دل سے کفر قبول کیا تو ان پر اللہ کا غضب ہے اور ان کیلئے دردناک عذاب ہے)

وَقَالَ ﴿ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ﴾ وَهِيَ تَقِيَّةٌ وَقَالَ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ وَقَالَ ﴿ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴾ فَعَذَرَ اللَّهُ الْمُسْتَضْعَفِينَ الَّذِينَ لاَ يَمْتَنِعُونَ مِنْ تَرْكِ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَالْمُكْرَهُ لاَ يَكُونُ إِلَّا مُسْتَضْعَفًا غَيْرَ مُمْتَنِعٍ مِنْ فِعْلِ مَا أُمِرَ بِهِ وَقَالَ الْحَسَنُ التَّقِيَّةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِيمَنْ يُكْرِهُهُ اللُّصُوصُ فَيُطَلِّقُ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَبِهِ قَالَ ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ الزُّبَيْرِ وَالشَّعْبِيُّ وَالْحَسَنُ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ

(اور فرمایا: الا یہ کہ تم ان کی سختیوں سے بچنے کیلئے کچھ حیلہ کرلو، اور یہ تقیہ ہے، اور فرمایا بے شک جنہیں فرشتوں نے اس حالت میں فوت کیا کہ وہ اپنی جانوں پہ ظلم کرنے والے ہیں وہ پوچھیں گے تم کس کام میں تھے؟ کہیں گے ہم تو زمین میں کمزور سمجھے جاتے تھے، عفوا غفورا تک، اور فرمایا: اور مردوں، عورتوں اور بچوں میں سے کمزور باور کئے جانے والے جو دعا گو رہے کہ اے ہمارے رب ہمیں اس شہر سے نکال جس کے باسی ظالم ہیں اور ہمارے لئے اپنی جناب سے دوست اور مددگار مہیا فرما، تو اللہ نے ایسے کمزور سمجھے جانے والوں کو اللہ کے احکام نہ بجالانے پہ معذور شمار کیا ہے اور مجبور کیا گیا بھی اسی زمرہ میں آئے گا کہ وہ اس کام سے بچنے کی طاقت اپنے میں نہیں پاتا جسکا اسے حکم دیا گیا ہے، حسن کا قول ہے کہ تقیہ قیامت تک جاری ہے، ابن عباس اس شخص کے بارہ میں جسے مثلاً چوروں نے مجبور کیا کہ اپنی بیوی کو طلاق دے، کہتے ہیں کہ اگر اس مجبوری میں اس نے طلاق دیدی تو وہ شمار نہ ہوگی، یہی ابن عمر، ابن زبیر، شعبی اور حسن کی رائے تھی، نبی پاک کا فرمان ہے اعمال کا دارومدار نیت پر ہے)

اکراہ کسی کو ایسے امر پر مجبور کرنا جو وہ کرنا نہیں چاہتا، اکراہ کی چار شروط ہیں اول کہ فاعل (یعنی مجبور کرنے والا) جو دھمکی دے رہا ہے اسے عملی جامہ پہنانے پر قادر اور مامور دفاع سے عاجز ہو اگرچہ فرار کے ساتھ، دوم اس کے گمان پر غالب ہو کہ اگر اس کی بات نہ مانی تو اپنی دھمکی پر ضرور عمل کرے گا، سوم اس کی دھمکی فوری نوعیت کی ہو، تو مثلا اگر کہا اگر تم نے یہ کام نہ کیا تو کل تمہاری گردن اڑا دوں گا تو یہ اکراہ شمار نہ ہوگا ہاں اگر نہایت قریب مستقبل کا کہا یا اس کی بابت عرف و معمول یہی ہے کہ بات کا پکا ہے تب یہ اکراہ ہی ہے، چہارم مامور کے وطیرہ و روش سے یہ نہ لگے کہ اپنے اختیار سے کر رہا ہے جیسے مثلا زنا پر مجبور کیا گیا اور اس کے لئے ممکن تھا کہ آلہ تناسل داخل نہ کرے اور کہے انزال ہوگیا ہے تو یہ نہ ہو کہ بعد ازاں اس کی مرضی بھی شامل ہو جائے یا مثلا کسی کو مجبور کیا گیا کہ تین طلاقیں

دوتو اس نے ایک دی یا اس کا عکس، جمہور کے نزدیک علی القول والفعل اکراہ کے درمیان کوئی فرق نہیں، فعل سے مستثنی ہے جو ابدی محرم ہے مثلا ناحق کسی کو قتل کرنا، مکرہ کی بابت اختلاف ہے کہ آیا وہ مکلف ہے اس فعل کے ترک کا جس پر وہ مجبور کیا گیا ہے یا نہیں؟ تو الشیخ ابواسحاق شیرازی نے کہا اس بات پر اجماع منعقد ہے کہ کسی کے قتل پر مجبور کیا گیا شخص مامور ہے کہ اس سے اجتناب کرے اور اپنے آپ کا دفاع کرے اور وہ آثم ہوگا اگر قتل کیا اور یہ دال ہے کہ وہ حالتِ اکراہ کا مکلف ہے! یہی غزالی وغیرہ کی کلام میں واقع ہوا، ان کی کلام کا مقتضا ہے کہ اختلاف اس حالت کے ساتھ خاص ہے کہ جب داعیہِ اکراہ داعیہِ شرع کے موافق ہو جیسے کسی کافر کو قتل کرنے اور اسلام کے قبول پر مجبور کرنا لیکن اگر داعیہِ اکراہ داعیہِ شرع کے مخالف ہے جیسے کسی کے قتل پر اکراہ تو اس میں جوازِ تکلیف کی بابت کوئی اختلاف نہیں

اختلاف دراصل تکلیفِ ملجأ میں ہے اور یہ جب کوئی اس سے مفر نہ پائے جیسے مثلا کسی ثابت العقل شخص کو کسی بلند جگہ سے گرا دیا گیا تو وہ کسی شخص پر آن گرا جس سے اس کی موت واقع ہوگئی تو اب اس کے لئے گرنے سے کوئی مفر نہ تھا اور نہ اس کے عدم میں اسے اختیار تھا وہ تو محض ایک آلہ تھا، اس کے غیر مکلّف ہونے میں کوئی نزاع نہیں مگر جو آمدی نے تکلیف مالا یطاق پر تفریق کی تفصیل ذکر کی، غافل مثلا سویا ہوا شخص اور نسیان کا شکار شخص کے مکلّف ہونے میں اختلافِ آراء ہے، یہ ملجأ سے ابعد ہیں کیونکہ ان کے لئے تو اصلاً ہی شعور نہیں، فقہاء نے اس معنی میں ان کے مکلّف ہونے کی بات کی ہے کہ اس کے ذمہ میں ثبوتِ فعل ہے (یعنی یہ عارضی حالت دور ہوگی تب اس کے ذمہ میں فعلِ واجب ہے) یا احکام کی اسباب کے ساتھ ربطے کی جہت سے! قفال کہتے ہیں سجودِ سہو اور مخطئ (یعنی غلطی سے کوئی منہی عنہ فعل کا مرتکب) پر وجوبِ کفارہ اس لئے مشروع ہے کیونکہ فی نفسہ یہ فعل منہی عنہ نہ تھا، یہ نہیں کہ غافل حالتِ غفلت میں اس سے منہی تھا کہ اس سے تحفظ اس کے لئے ممکن نہ تھا، دھمکی کی نوعیت بارے اختلاف ہے تو قتل، اتلافِ عضو، ضربِ شدید اور حبسِ طویل پر اتفاق ہے (یعنی یہ چیزیں بالاتفاق دھمکانے کے ذیل میں آتی ہیں) ہلکی مار پیٹ اور ایک یا دو دن کے حبس کے بارہ میں اختلاف ہے (کہ یہ تہدید کے زمرہ میں آتی ہیں یا نہیں)۔

(فقول اللہ تعالیٰ: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ الخ) یہ اس شخص کے لئے شدید وعید ہے جو اپنے اختیار سے مرتد ہوا لیکن جو اس پر مجبور کیا گیا وہ آیت کی رو سے معذور ہے کیونکہ اثبات سے استثناء نفی ہے تو یہ مقتضی ہے کہ کفر پر مجبور کیا گیا شخص وعید کے تحت نہ آئے گا، مشہور یہ ہے کہ آیتِ ہذا کا نزول عمار بن یاسر کے بارے میں ہوا جیسا کہ ابوعبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر کے طریق سے مروی ہے کہتے ہیں مشرکین نے حضرت عمار کو پکڑ کر شدید تشدد کیا حتی کہ وہ ان کے حسبِ منشا بات کہنے کے قریب ہوگئے تو اس کا شکوہ انہوں نے نبی کریم سے کیا تو آپ نے فرمایا دل کی تب کیا حالت تھی؟ کہا وہ تو ایمان کے ساتھ مطمئن تھا، فرمایا: (فإن عادوا فعُدْ) (یعنی اگر وہ دوبارہ یہ تشدد کریں تو تم بھی پھر وہی بات اوپرے دل سے کہہ کر اپنی جان بچاؤ) یہ مرسل ہے اور اسکے رجال ثقات ہیں، اسے طبری اور ان سے قبل عبدالرزاق نے اور ان سے عبد بن حمید نے نقل کیا، اسے بیہقی نے بھی اسی طریق سے نقل کیا اور سند میں یہ زیادت کی: (عن أبی عبیدة بن محمد بن عمار عن أبیه) اور یہ **بھی** مرسل ہے، طبری نے عطیہ عوفی عن ابن عباسؓ سے بھی اسکا نحو مطولا نقل کیا مگر اس کی سند میں ضعف ہے، اس میں مذکور ہے کہ مشرکین نے عمارؓ، ان کے والدؓ اور والدہؓ، صہیبؓ، بلالؓ، خبابؓ اور سالمؓ مولیٰ ابوحذیفہؓ پر

تشدد کیا، یاسر اور ان کی بیوی (حضرت سمیہ، اسلام کی پہلی شہیدہ) کا تو اسی دوران انتقال ہو گیا دوسروں نے یہ تکلیف دہ مرحلہ نہایت صبر سے جھیلا، ابن منذر کی مجاہد عن ابن عباسؓ سے روایت میں ہے کہ ہجرت کے وقت مشرکوں نے خبابؓ، بلالؓ اور عمارؓ کو پکڑ لیا تو عمارؓ نے (بظاہر) ان کی بات مان لی مگر دوسرے دو نے انکار کیا جس پر ان پر تشدد کیا، فاکہی نے مرسلِ زید بن اسلم سے نقل کیا کہ حضرت عمارؓ کا یہ واقعہ انصارؓ کی بیعتِ عقبہ کے وقت ہوا، انہوں نے عمار کو پکڑا اور ان سے نبی اکرم کا پتہ پوچھنے لگے تو انہوں نے کہا میں نے تو ان کا کفر کر دیا ہے اور اس کا بھی جوان پر نازل ہوا، اس پر بڑے خوش ہوئے اور انہیں چھوڑ دیا، وہ نبی اکرم کے پاس آئے اور اسکا ذکر کیا، اس کی سند بھی ضعیف ہے، عبد نے ابن سیرین سے نقل کیا کہ نبی کریم کا عمار بن یاسر سے گزر ہوا جو رو رہے تھے آپ ان کے آنسو پونچھنا شروع ہوئے اور فرمایا تمہیں مشرکوں نے پکڑ لیا: (فغطوك في الماء) (یعنی تمہارا پانی میں غوطہ لگوایا) حتی کہ تم نے یہ یہ کہا، (کوئی فکر نہیں) اگر دوبارہ ایسا کریں تو یہی کہنا، اس کے رجال ثقات ہیں اگر چہ یہ مرسل ہے

یہ مراسیل ایک دوسری کی تقویت کرتے ہیں، ابن ابی حاتم نے مسلم اعور۔ اور یہ ضعیف ہیں۔ عن مجاہد عن ابن عباسؓ سے نقل کیا کہتے ہیں مشرکین نے حضرت عمارؓ پر سخت تشدد کیا (حتى قال لهم كلاما تقيةً فاشتَدَّ عليه) (یعنی بطورِ تقیہ [یعنی جان بچانے کی خاطر] ایک بات کہی جو بعد ازاں ان پہ شاق گزری) طبری نے علی بن ابو طلحہ عن ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ: (إلا مَنُ أُكرِهَ وَ قَلُبُهٗ مُطُمَئِنٌّ بِالُإِيُمَان) کی تفسیر میں نقل کیا کہتے ہیں اللہ تعالی نے باور کرایا ہے کہ جو ایمان لانے کے بعد کافر ہوا اس پر اللہ کا غضب ہوا لیکن جس نے مجبوراً زبان سے (کلمہِ کفر) کہہ دیا اور دل اس کا مخالف ہے تا کہ دشمن سے خلاصی ملے تو اس پر کوئی حرج نہیں بے شک اللہ ان باتوں پر بندوں کا مواخذہ کرتا ہے جو دل سے کہی جائیں اور وہ اس پر مضبوطی سے قائم ہوں بقول ابن حجر اس پر قولہ (فعليهم غضب) مقدم ہے گویا کہا: (فعليهم غضب من الله إلا مَنُ أُكرِهَ) کیونکہ کفر قول وفعل دونوں کے ساتھ ہے بغیر اعتقاد کے اور کبھی اعتقاد کے ساتھ تو اول مکرہ ہے اور یہی مستثنیٰ ہے۔

(وهي تقية) اس کا ابو عبیدہ کی کلام سے اخذ کیا جو لکھتے ہیں: (تقاة و تقية واحد) اس کا ذکر تفسیر آل عمران میں گزرا، آیت کا معنی ہے کہ مومن کافر کو دوست نہ بنائے نہ باطن میں اور نہ ظاہر میں مگر تقیہ فی الظاہر جائز ہے تو اگر اس کی ایذا رسانی کا ڈر ہے تو بظاہر دوستی رکھ سکتا ہے مگر باطناً اس سے عداوت رکھے! کہا گیا ہے کہ مخاطبت سے عدول میں حکمت یہ ہے کہ کفار کی موالات جب اہلِ ایمان کیلئے مستقبح ہے تو اللہ نے ان سے تخاطب کے ساتھ مواجہت نہیں کی بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ اس میں حکمت یہ ہے کہ جب آیت: (لَاتَتَّخِذُوا الۡيَهُوۡدَوَالنَّصٰرٰٓى اَوۡلِيَآءَ بَعۡضُهُمۡ اَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍ وَمَنۡ يَّتَوَلَّهُمۡ مِّنۡكُمۡ فَاِنَّهٗ مِنۡهُمۡ)[المائدة: ۵۱] میں خطاب متقدم ہوا تو گویا اسکے عموم کا اخذ کیا حتی کہ ان حضرات کی بابت برا جانا جن کیلئے اس ضمن میں کوئی مجبوری یا عذر تھا تو یہ آیت اس بارہ میں رخصت لے کر نازل ہوئی اور یہ ان آیات کی مانند ہے جو کفر بعد الایمان سے زجر میں صریح ہیں پھر مجبور کو یہ رخصت دی اور اس کا استثناء کر دیا۔

(وقال إنَّ الَّذِيُنَ تَوَفَّاهُمُ الخ) ابوذر کے نسخہ میں یہ بھی ہے: (وقال: وَالُمُسُتَضُعَفِيُنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالوِلُدَانِ الَّذِيُنَ يَقُولُوُنَ رَبَّنَا أَخرِجُنَا مِنُ هذِهِ الُقَرُيَةِ الظَّالِمِ أَهُلُهَا۔ إلى۔ مِنُ لَدُنُكَ نَصِيُراً)[النساء: ۷۵] اور

یہی صواب ہے، کریمہ، اصیلی اور قابسی کے ہاں (إن الذین توفاهم) تا(فی الأرض) تک مذکور ہے، اسکے بعد: (وَاجُعَلُ لَنا مِنُ لَّدُنُكَ نَصِيُراً) تک، اوراس میں تغیر ہے، نسفی کے نسخہ میں ہے: (إنَّ الَّذِيُنَ تَوَفَّاهُم۔ فِيمَ كُنتُمُ)[النساء : ۹۷۔۹۹) الآیات پھر کہا: (وَمَا لَكُمُ لَا تُقَاتِلُونَ فِيُ سَبِيُلِ اللّٰهِ۔ نَصِيُراً)[النساء: ۷۵] اور یہ صواب ہے اگرچہ اول آیات اس آخری آیت کے بعد واقع ہیں لیکن اس میں کچھ تغیر نہیں، بعد میں واقع آیات کو اس لئے پہلے ذکر کیا تا کہ مجاہد سے منقول اس قول کی طرف اشارہ کریں کہ ان کا نزول اہلِ مکہ کے بعض لوگوں کی بابت ہوا جو اسلام لے آئے تو آپ نے انہیں مدینہ سے خط لکھا کہ ہم تمہیں اپنے میں سے تبھی سمجھیں گے جب تم ہجرت کر کے ادھر آ جاؤ گے تو وہ نکل پڑے ابھی راستہ میں تھے کہ ان کے خاندان والے آ گئے اور انہیں تشدد و تعذیب کا نشانہ بنایا حتی کہ مجبورا کفر کیا، ابن بطال نے صرف آخری بات پر اقتصار کیا اور اسے مفسرین کے حوالے سے نقل کیا انہوں نے یہ آیات اس طرح سے ذکر کیں: (إنَّ الَّذِيُنَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِيُ أَنُفُسِهِمُ) إلى(أنُ يَعُفُوَ عَنُهُمُ) پھر کہا: (إلَّا الُمُسُتَضُعَفِيُنَ) اور (الظالم أهلها) اس میں ترتیبِ تلاوت کی کچھ تغیر نہیں البتہ بخاری کے ذکر کردہ میں کچھ تصرف ہے، ابن تین نے قصہ حضرت عمارؓ پر کلام کرنے کے بعد لکھا: (وَلٰكِنُ مَنُ شَرَحَ بِالُكُفُرِ صَدُراً) [النحل: ۲۰۶] ای من فتح صدره لقوله (یعنی دل سے یہ بات کہی) اور قوله: (الَّذِيُنَ تَوَفَّاهُمُ الُمَلاَئِكَةُ) قوله(وَاجُعَلُ لَنَا مِنُ لَدُنُكَ نَصِيُراً) تک، تو تلاوت کی ترتیب یہ نہیں کیونکہ قولہ(اجعل لنا من لدنك نصيرا) اس سے قبل ہے

لکھتے ہیں بعض نسخوں میں(غَفُوُراً رَّحِيُماً)[النساء : ۱۵۵] تک اور بعض میں ہے: (فَأُولٰئِكَ عَسَى اللهُ أنُ يَعُفُوَ عَنُهُمُ)[النساء : ۹۹] وقال: (إلاَ الُمُسُتَضُعَفِيُنَ مِنَ الرِّجَالِ)[النساء : ۹۸] قوله(مِنُ لَّدُنُكَ نَصِيُراً) تک اور یہ نسقِ تنزیل پر ہے، یہی کہا مگر غلطی کی ہے کیونکہ وہ آیت جس کے آخر میں(نصيرا) ہے اس کے شروع میں ہے: (وَ المستضعفين) واو کے ساتھ نہ کہ (إلا) کے ساتھ اور جو بعض نسخوں کے حوالے سے: (غفورا رحيما) تک ذکر کیا وہ محتمل ہے کیونکہ آیت: (إنَّ الَّذِيُنَ تَوَفَّاهُمُ الُمَلاَئِكَةُ الخ) کا آخر (وسَاءَ تُ نَصِيُراً) ہے، اس کے بعد والی آیت کا آخر ہے: (سبيلا) اور اس کے بعد والی کا آخر ہے: (غفورا رحيما) اور اس کے بعد والی آیت کا آخر ہے: (غفورا رحيما) تو گویا انہوں نے چار آیات کا سیاق مراد لیا۔

(والمكره لا يكون إلا الخ) امره کا فاعل جو اسے شر پہنچانے کی قدرت رکھتا ہے یعنی چونکہ وہ امتناع من الترک پر قادر نہیں جیسا کہ مکرہ بھی امتناع من الفعل پر قادر نہیں ہے تو یہ بھی مکرَہ کے حکم میں ہے۔(وقال الحسن) یعنی بصری، اسے عبد بن حمید اور ابن ابوشیبہ نے عوف اعرابی کے طریق سے موصول کیا، یہ الفاظ نقل کئے: (التقية جائزة للمؤمن إلى يوم القيامة إلا أنه كان لا يجعل فى القتل تقية) عبد کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (إلا فى قتل النفس التى حرم الله) یعنی اگر کسی کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے تو وہ مکرہ شمار نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اپنے نفس کو نفسِ غیر پر ترجیح دی (یعنی اگر قتل کر دیا تو گویا اپنی بچانے کی خاطر کسی کا خون کر دیا، چاہیے یہ تھا کہ اپنی جان کی پرواہ نہ کرتا مگر کسی کے خون سے اپنے ہاتھ نہ رنگتا) بقول ابن حجر تقیہ کا معنی ہے کسی کے سامنے اپنے دل کے اعتقاد وغیرہ کے اظہار سے بچنا، اس کا اصل (وَقية) ہے بروزنِ حمزہ، بیہقی نے ابن جریج عن عطاء عن ابن عباسؓ سے

نقل کیا کہ تقیہ زبان کے ساتھ ہے جب کہ دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہوتا ہے اور وہ قتل کے لئے اپنے ہاتھ دراز نہیں کرتا۔

(وقال ابن عباس الخ) ابن عباس کا قول ابن ابوشیبہ نے عکرمہ کے حوالے سے موصول کیا ان سے ایسے شخص کے بارہ میں سوال ہوا جسے ڈاکو/ چور اپنی بیوی کو طلاق دینے پر مجبور کریں تو ابن عباسؓ نے اسے (لیس بشیء)قرار دیا تھا یعنی طلاق واقع نہ ہو گی، عبدالرزاق نے بسند صحیح عکرمہ عن ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ وہ مکرہ کی طلاق کو کوئی شئ نہ گردانتے تھے، ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ کے اقوال حمیدی نے اپنی جامع اور بیہقی نے ان کے طریق سے موصول کئے ! کہتے ہیں ہمیں سفیان نے تحدیث کیا کہ میں نے عمرو بن دینار کو سنا کہتے تھے مجھے اعرج نے بتلایا کہ میں نے عبدالرحمٰن بن زید بن خطاب کی ام ولد (یعنی ایک بچے والی لونڈی سے) سے شادی کر لی تو مجھے ان کے بیٹے نے بلا کر دو غلاموں کے حوالے کیا جنہوں نے مجھے باندھ کر کوڑوں سے پیٹا اور کہا یا طلاق دو وگرنہ میں یہ یہ کردوں گا تو میں نے طلاق دیدی پھر میں نے ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ سے اس بارے پوچھا تو انہوں نے اسے کوئی شئ نہ گردانا، اسے عبدالرزاق نے ایک اور طریق کے ساتھ ثابت الاعرج سے اس کا نحو نقل کیا، شعبی کا قول عبدالرزاق نے صحیح سند سے نقل کیا کہتے ہیں چوروں کے مجبور کرنے سے طلاق واقع نہ ہو گی البتہ سلطان کے مجبور کرنے سے ہو جائے گی ابن عیینہ سے اس کی یہ توجیہہ منقول ہے کہ چور کی بات نہ مانی تو وہ اسے قتل کر سکتا ہے جب کہ سلطان ایسا نہ کرے گا (یعنی سلطان کو وہ انکار کر سکتا تھا تو گویا اس کے کہنے پر جب طلاق دی تو اس کی اپنی مرضی بھی شامل ہوگئی) حسن کا سعید بن منصور نے ابوعوانہ عن قتادہؓ عنہ سے موصول کیا، حسن تک یہ سند صحیح ہے

ابن بطال ابن منذر کی تبع میں کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ جسے کفر کرنے پر اتنا مجبور کیا گیا حتی کہ جان کا خوف لاحق ہوا تو کفر کر لیا مگر اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے تو اس پر حکمِ کفر عائد نہ ہوگا اور نہ اس کی بیوی کی علیحدگی ہو گی البتہ محمد بن حسن نے کہا اگر کفر کا اظہار کیا تو مرتد ہوا اور اس کی بیوی الگ ہوئی اگرچہ فی الباطن مسلم ہو، کہتے ہیں اس قول کے رد کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ نصوص اس کے مخالف ہیں، بعض حضرات نے کہا محلِ رخصت قول میں ہے نہ کہ فعل میں کہ مثلا بت کو سجدہ کرے یا کسی مسلم کو قتل کرے یا خنزیر کھائے یا زنا کرے، یہی اعرابی اور سحنون کا موقف ہے، اسماعیلی نے بسند صحیح حسن سے نقل کیا کہ نفسِ محرمہ کے قتل میں وہ تقیہ مباح نہ کرتے تھے، ایک گروہ کی رائے ہے کہ اکراہ قول و فعل میں ایک برابر ہے، حدِ اکراہ میں اختلاف ہے چنانچہ عبد بن حمید نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے نقل کیا: (لیس الرجل بأمین علی نفسه إذا سُجِنَ أو أُوثِقَ أو عُذِّبَ) (یعنی آدمی اگر قید میں ہو یا زنجیروں میں جکڑا ہو یا اسے تشدد کا نشانہ بنایا جا رہا ہو تو وہ اپنے نفس پر امین نہ ہوگا [یعنی اس عالم میں جو وہ کہے گا یہ اسکی مجبوری ہوگی]) شریح کے طریق سے بھی اصل کا نحو منقول ہے اور یہ زیادت بھی: (أربع كلهن كُرْهٌ : السجن والغرب والوعيد و القيد) (یعنی چار چیزیں مجبور کرنے والی ہیں: قید، جلاوطنی، دھمکی اور تشدد) ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ (ما كلامٌ يَدْرَأُ عَنِّي سوطين إلا كُنتُ مُتَكَلِّماً به) (یعنی جو کلام مجھ سے دو کوڑوں کی مار دور کر دے میں تو اسے کہہ دوں گا) یہی جمہور کا قول ہے، کوفیوں کے ہاں اس ضمن میں تفصیل ہے، مکرہ کی طلاق بارے اختلاف ہے تو جمہور کے نزدیک وہ واقع نہیں، ابن بطال نے اس پر اجماعِ صحابہ نقل کیا، کوفیوں سے منقول ہے کہ واقع ہو جائے گی، اس کا مثل زہری، قتادہ اور ابوقلابہ سے بھی منقول ہے اس ضمن میں ایک تیسرا قول شعبی کا ہے جو مذکور گزرا۔

(وقال النبی ﷺ الأعمال بالنية) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے کتاب الإیمان میں موصول کیا وہاں کے

الفاظ ہیں: (الأعمال بالنية) یعنی (إنما) کے بغیر، اس کی مفصل شرح صحیح بخاری کی اولین حدیث میں گزری ہے، اکراہ سے متعلق مزید بحث ترک الحیل کے شروع میں آرہی ہے گویا بخاری نے یہاں اس کے ایراد کے ساتھ قول وفعل کے درمیان اکراہ میں تفرقہ کرنے والوں کا رد کیا اس لئے کہ عمل فعل ہے اور جب یہ معتبر نہیں مگر نیت کے ساتھ تو مکرہ کی نیت تو شامل نہیں ہوتی بلکہ اس کی نیت تو اس فعل کا عدم ہے جس پر اسے مجبور کیا گیا، بعض مالکیہ نے احتجاج کیا کہ تفصیل مشبہ ہے اس کے جو قرآن میں نازل ہوا کیونکہ جو مجبور کئے گئے تو فقط وہ کلام پر ہے ان کے اور ان کے رب کے مابین تو جب وہ اس کے اعتقاد رکھنے والے نہ تھے تو اسے کالعدم قرار دیا اور بدن اور مال میں یہ موثر نہیں بخلاف فعل کے کہ یہ بدن و مال میں مؤثر ہوتا ہے، یہ مفہوم ہے اس کا جسے ابن بطال نے اسماعیل قاضی سے نقل کیا، ابن منیر نے اس کا تعقب کیا اور لکھا کہ وہ نطق بالکفر، مشرکین سے مخالطت، ان کی معاونت اور اس کے منافی افعال کے ترک پر مجبور کئے گئے تھے اور تروک صحیح (رائے) کے مطابق افعال ہیں اور اس میں سے کسی شئ کے ساتھ مواخذہ نہیں کئے گئے، اکثر نے قتلِ نفس کا استثناء کیا ہے لہذا قاتل سے قصاص ساقط نہ ہوگا اگرچہ اسے اس پر مجبور کیا گیا ہو کیونکہ اس نے نفسِ مقتول پر اپنے نفس کو ترجیح دی اور کسی کے لئے جائز نہیں کہ اپنے جان کو بچانے کے لئے کسی کے قتل کا سہارا لے۔

- 6940 حَدَّثَنَا يَحۡيَى بۡنُ بُكَيۡرٍ حَدَّثَنَا اللَّيۡثُ عَنۡ خَالِدِ بۡنِ يَزِيدَ عَنۡ سَعِيدِ بۡنِ أَبِي هِلَالٍ عَنۡ هِلَالِ بۡنِ أُسَامَةَ أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ بۡنَ عَبۡدِ الرَّحۡمَنِ أَخۡبَرَهُ عَنۡ أَبِي هُرَيۡرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَدۡعُو فِي الصَّلَاةِ اللَّهُمَّ أَنۡجِ عَيَّاشَ بۡنَ أَبِي رَبِيعَةَ وَسَلَمَةَ بۡنَ هِشَامٍ وَالۡوَلِيدَ بۡنَ الۡوَلِيدِ اللَّهُمَّ أَنۡجِ الۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ الۡمُؤۡمِنِينَ اللَّهُمَّ اشۡدُدۡ وَطۡأَتَكَ عَلَى مُضَرَ وَابۡعَثۡ عَلَيۡهِمۡ سِنِينَ كَسِنِي يُوسُفَ

أطرافه 797، 804، 1006، 2932، 3386، 4560، 4598، 6200، 6393. (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۴۳۶)

(فی الصلاۃ) تفسیر سورۃ النساء میں ایک اور طریق کے ساتھ ابوسلمہ سے اس کے مثل حدیث میں ذکر کیا کہ یہ نمازِ عشاء تھی، کتاب الصلاہ میں شعیب عن زہری عن ابوبکر بن عبدالرحمٰن وابوسلمہ سے روایت میں ذکر کیا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی اکرم جب (رکوع سے) سر اٹھاتے تو (سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد) کہتے، اور کئی افراد کے نام لے کر ان کے حق میں دعا فرماتے تو حدیثِ باب کے مثل ذکر کیا اور یہ زیادت بھی: (وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له) الادب میں سفیان بن عیینہ عن زہری عن سعید بن میّب عن ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے کہ جب آپ نے رکوع سے سر اٹھایا تو فرمایا، تو یہی ذکر کیا، سورۃ النساء میں مستضعفین کا بیان گزرا اس طرح تفسیر آل عمران میں یہاں مذکور ان تینوں صحابہ کا تعارف گزرا، کتاب الوتر میں قنوتِ نازلہ کی مشروعیت اور اس کے محل کا بیان گزرا۔ (والمستضعفين) عام بعد الخاص کے ذکر کی قبیل سے ہے، حدیث کا اکراہ کے ساتھ تعلق یہ ہے کہ یہ حضرات مشرکین کے ساتھ اقامت پر مجبور کئے گئے تھے کیونکہ مستضعف مکرہ ہوتا ہے جیسا کہ گزرا، اس سے مستفاد ہوا کہ اگر اکراہ علی الکفر کفر ہوتا تو آپ ان کے لئے دعا نہ فرماتے اور نہ انہیں اہلِ ایمان قرار دیتے۔

1 - باب مَنِ اخْتَارَ الضَّرْبَ وَالْقَتْلَ وَالْهَوَانَ عَلَى الْكُفْرِ

(کفریہ الفاظ کہنے کی بجائے مار کھانا اور قتل ہونا گوارا کر لینا)

سابقہ باب میں اس کے طرف اشارہ گزرا اور یہ کہ حضرت بلال ؓ ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے تلفظ بالکفر پر مار سہہ لی، انہی میں اس باب میں مذکور حضرت خباب ؓ ہیں اور جن کا ان کے ساتھ ذکر ہوا اور یہی مار سہتے ہوئے حضرت عمار ؓ کے والدین جان سے گزر گئے (مگر تلفظ بالکفر نہ کیا) تو یہ روایات بخاری کی شرط پہ نہ تھیں تو انہوں نے اس پر دال پر اکتفاء کیا۔

- 6941حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَوْشَبٍ الطَّائِفِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسٍ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلاَثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلاَوَةَ الإِيمَانِ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لاَ يُحِبُّهُ إِلاَّ لِلَّهِ وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ

.أطرافه 16، 21، - 6041 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹ ص: ۷۱۸)

کتاب الایمان میں اس کی مفصل شرح گزری، اس سے ترجمہ کے اخذ کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے کراہتِ کفر اور دخولِ نار کی کراہیت کے مابین تسویہ کیا اور مومن کے نزدیک قتل، ضرب اور ہوان دخولِ نار سے اسہل ہے تو یہ کفر سے اسہل ہوا گر وہ اخذ بالشدت (یعنی عزیمت کی راہ) کو اختیار کرے، اسے ابن بطال نے ذکر کیا اور یہ بھی لکھا کہ اس میں اصحابِ مالک کے لئے حجت ہے، ابن تین نے ان کا تعاقب کیا اور کہا علماء کفر کے مقابلہ میں قتل کو اختیار کرنے پر متفق ہیں دراصل یہ ان حضرات پر حجت ہے جو کہتے ہیں کہ تلفظ بالکفر صبر علی القتل سے اولی ہے، مہلب سے منقول ہے کہ بعض حضرات نے اس سے منع کیا اور اللہ تعالیٰ کے اس قول سے احتجاج کیا: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) [النساء : ۲۹] مگر اس میں حجت نہیں بنتی کیونکہ یہ فرمان اس قول کے بعد ذکر ہوا: (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً) [النساء : ۳۰] تو اس کے ساتھ اسے مقید کیا اور اللہ کی اطاعت میں اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ظالم اور متعدی شمار نہ ہوگا، جہاد میں تقحّمِ مہالک (یعنی خطرناک کاموں میں کود پڑنے) کے جواز پر اجماع ہے اور یہ ابن تین کے اتفاقِ مذکور نقل کرنے کے لئے قادح ہے اور ایسے حضرات بھی ہیں جو جان کو معرضِ قتل میں ڈالنے کے مقابلہ میں تلفظ بالکفر کی اولویت کے قائل ہیں اور اگر اس کا قائل تعمیم کرے تب یہ کوئی شئ نہیں اور اگر اسے مقید کیا اس امرِ عارض کے ساتھ جو مفضول کو ترجیح دے جیسے اگر ایک طرف کفر کا تلفظ ہے اور دوسری طرف ظاہراً کوئی نفعِ متعدی تب یہ متجہ ہے۔

- 6942حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا عَبَّادٌ عَنْ إِسْمَاعِيلَ سَمِعْتُ قَيْسًا سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ زَيْدٍ يَقُولُ لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَإِنَّ عُمَرَ مُوثِقِي عَلَى الإِسْلاَمِ وَلَوِ انْقَضَّ أُحُدٌ مِمَّا فَعَلْتُمْ بِعُثْمَانَ كَانَ مَحْقُوقًا أَنْ يَنْقَضَّ

.طرفاه 3862، - 3867 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۵۸۲)

عباد سے مراد ابن عوام ہیں جیسا کہ ابومسعود نے جزم کیا، اسماعیل سے ابن ابو خالد، قیس سے ابن ابو حازم اور سعید بن زید سے مراد ابن عمرو بن نفیل ہیں جو حضرت عمر کے چچا کے بیٹے کے بیٹے تھے، یہ حدیث السیرۃ النبویہ کے باب (إسلام سعيد بن زيد) میں گزری ہے ترجمہ سے اسکی مناسبت ظاہر ہے کیونکہ سعیدؓ اوران کی زوجہ جو حضرت عمرؓ کی بہن تھیں ، نے کفر کے مقابلہ میں ہوان (یعنی زدوکوب ہونے اور ذلت برداشت کرنے) کو اختیار کیا، کرمانی کہتے ہیں مناسبت اس امر سے ماخوذ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے قاتلوں کے حسبِ منشا بات کہنے پر شہید ہونا اختیار کیا تو یہ ان کا بمقابلہ کفر قتل کو اختیار کرنا بطریق اولی ہوا، حضرت سعید کی زوجہ کا نام فاطمہؓ بنت خطاب تھا اور یہ حضرت خدیجہؓ کے بعد مسلمان ہونے والی اولین عورت ہیں جیسا کہ کہا گیا، بعض نے کہا ان سے قبل ام الفضل زوجہِ عباس مسلمان ہوچکی تھیں۔

- 6943حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا قَيْسٌ عَنْ خَبَّابِ بْنِ الأَرَتِّ قَالَ شَكَوْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ فَقُلْنَا أَلاَ تَسْتَنْصِرُ لَنَا أَلاَ تَدْعُو لَنَا فَقَالَ قَدْ كَانَ مَنْ قَبْلَكُمْ يُؤْخَذُ الرَّجُلُ فَيُحْفَرُ لَهُ فِي الأَرْضِ فَيُجْعَلُ فِيهَا فَيُجَاءُ بِالْمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُجْعَلُ نِصْفَيْنِ وَيُمَشَّطُ بِأَمْشَاطِ الْحَدِيدِ مَا دُونَ لَحْمِهِ وَعَظْمِهِ فَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ وَاللَّهِ لَيَتِمَّنَّ هَذَا الأَمْرُ حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ لاَ يَخَافُ إِلاَّ اللَّهَ وَالذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ

.طرفاه 3612، - 3852 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۳۴۱)

یحی سے قطان، اسماعیل سے ابن ابو خالد اور قیس سے مراد ابن ابو حازم ہیں، حدیث کی شرح السیرۃ کے باب (ما لقي النبي ﷺ من المشركين بمكة) میں گزری ترجمہِ ہذا میں اس کا دخول اس جہت سے ہے کہ حضرت خبابؓ کا نبی اکرم سے کفار کے خلاف دعا کرنے کی درخواست کرنا اس امر پر دال ہے کہ انہوں نے ظلم وعدوان کے ساتھ ان پر زیادتی واعتداء کیا تھا، ابن بطال لکھتے ہیں نبی اکرم نے ان کے اوران کے ساتھیوں کی درخواست اس لئے قبول نہ کی جب کہ اللہ کا فرمان ہے: (أُدْعُوْنِيْ أَسْتَجِبْ لَكُمْ) [غافر: ۶۰] اورقولہ: (فَلَوْلَا إِذْ جَاءَ هُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوْا) [الأنعام : ۴۳] کیونکہ آپ جانتے تھے کہ ان صحابہ پر جو گزر رہی ہے وہ سابق تقدیر ہے تاکہ وہ اس پر ماجور ہوں اور یہی اللہ تعالیٰ کی انبیاء کے اَتباع کے بارہ میں عادتِ جاریہ تھی تو اللہ کی ذات میں ملنے والی اس تنگی پر انہوں نے صبر وتسلیم کا نمونہ پیش کیا پھر انجام کار نصرت اور جزیلِ اجر کے ساتھ انہیں نوازا، کہتے ہیں جہاں تک غیرِ انبیاء کا تعلق ہے تو ان کے لئے یہی واجب ہے کہ ہر مصیبت کے وقت دعا کریں کیونکہ وہ تو ان امور پر مطلع نہ تھے جن پر آنجناب تھے اھ ملخصا،

حدیث میں یہ تصریح نہیں کہ آپ نے ان کے لئے دعا نہ کی بلکہ محتمل ہے کہ کی ہو، آپ نے فقط (قد كان من قبلكم يؤخذ الخ) ان کی تسلی کے لئے کہا اور صبر کرنے کا مشورہ دیا حتی کہ مدتِ مقدورہ منتہی ہو، اسی طرف آخرِ حدیث میں یہ کہہ کر اشارہ فرمایا: (ولكنكم تستعجلون) منشار ایک نسخہ میں نون کی بجائے یاء بغیرِ ہمز کے ساتھ ہے، یہ بھی اس میں ایک لغت ہے۔(

من دون لحمه) اکثر کے ہاں (ما) ہے، (هذا الأمر) سے مراد اسلام ہے، صنعاء سے مراد کا بیان حدیث کی شرح کے اثناء گزرا، بقول ابن بطال علماء کا اجماع ہے کہ جسے کفر پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کی بجائے قتل ہو جانا گوارا کر لیا وہ اللہ کے ہاں رخصت قبول کرنے والے سے بڑے اجر والا ہے، جہاں تک غیرِ کفر کی بات تو (مثلا جسے خنزیر کھانے یا شراب پینے پر مجبور کیا گیا تو قتل ہو جانے سے) ایسا کر لینا اولی ہے، بعض مالکیہ کے نزدیک بلکہ ایسا نہ کرنے والا آثم ہوگا کیونکہ وہ مردار کھانے پر مضطر کی مانند ہو چکا ہے جب اسے جان چلی جانے کا خطرہ ہو مگر نہ کھایا (یعنی جان بچانا اولی ہے)۔

- 2 باب فِي بَيْعِ الْمُكْرَهِ وَنَحْوِهِ فِي الْحَقِّ وَغَيْرِهِ

(زبردستی کی بیع اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کرنے کے بارہ میں)

خطابی لکھتے ہیں ابو عبداللہ یعنی امام بخاری نے اس حدیثِ ابو ہریرہؓ سے بیع المکرَہ کے جواز پر استدلال کیا ہے جب کہ یہ حدیث بیع مضطر کے ساتھ اشبہ ہے کیونکہ بیع پر مکرہ ہی کسی شئ کی بیع کا حامل ہے اس کی رضا ہو یا نہ ہو، اور یہودی اگر اپنی اراضی فروخت نہ کرتے تو یہ ان پر لازم نہ تھا لیکن انہوں نے اپنے اموال بچانے کی حرص کی تو ان کی فروخت کو اختیار کیا تو اس ضمن میں ان کی حالت اس شخص کی سی تھی جو بیع پر مضطر ہوا جیسے کوئی قرض میں جکڑا ہو تو وہ اپنی ملکیت کی بیع پر مضطر ہو تو یہ جائز ہوگا لیکن اگر اسے اس پر مجبور کیا گیا تو یہ جائز نہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بخاری نے ترجمہ میں مکرہ پر اقتصار نہیں کیا صرف یہ کہا: (بیع المکره و نحوه فی الحق) تو اس میں مضطر بھی داخل ہے گویا ان حضرات کے رد کا اشارہ دیا جو مضطر کی بیع کی صحت کے قائل ہیں، خطابی کا آخر میں کہنا کہ اگر اس پر مجبور کیا گیا تو یہ جائز نہیں، مردود ہے کیونکہ یہ حق کے ساتھ اکراہ ہے کرمانی نے بھی ان کا اس میں تعقب کیا، خطابی کی کلام کی توجیہ یہ ہے کہ انہوں نے ان کی کلام مضطر بارے فرض کی اور خصوصیت کے ساتھ قصہ یہود مراد نہیں لیا، بقول ابن منیر ترجمہ میں فی الحق وغیرہ ذکر کیا مگر شقِ اول کے سوائے کچھ ذکر نہیں کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی حق سے مراد قرض اور (غیره) سے مراد اس کا ماسوا ہے ان اشیاء میں سے جن کی بیع لازم ہوتی ہے کیونکہ یہود اپنے اموال کی بیع پر مجبور کئے گئے اور یہ ان پر عائد قرض کی وجہ سے نہ تھا کرمانی نے یہ جواب دیا کہ حق سے یہاں مراد جلاوطنی اور (وغیره) سے مراد جنایات (یعنی قصور و جرائم) ہیں تو (الحق) سے مالیات اور (غیره) جلاوطنی کی طرف اشارہ ہے! بقول ابن حجر محتمل ہے کہ (وغیره) سے مراد قرض ہو تو یہ خاص بعد العام کی قبیل سے ہوگا اور جب صورتِ مذکور میں بیع صحیح ہے اور یہ غیر مالی سبب ہے تو قرض جو کہ مالی سبب ہے، میں اولی ہے۔

- 6944 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ إِذْ خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ انْطَلِقُوا إِلَى يَهُودَ فَخَرَجْنَا مَعَهُ حَتَّى جِئْنَا بَيْتَ الْمِدْرَاسِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَادَاهُمْ يَا مَعْشَرَ يَهُودَ أَسْلِمُوا تَسْلَمُوا فَقَالُوا قَدْ بَلَّغْتَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ فَقَالَ ذَلِكَ أُرِيدُ ثُمَّ قَالَهَا الثَّانِيَةَ فَقَالُوا قَدْ

بَلَّغتَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ ثُمَّ قَالَ الثَّالِثَةَ فَقَالَ اعْلَمُوا أَنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنِّى أُرِيدُ أَنْ أُجْلِيَكُمْ فَمَنْ وَجَدَ مِنْكُمْ بِمَالِهِ شَيْئًا فَلْيَبِعْهُ وَإِلَّا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا الأَرْضُ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ

.طرفاه 3167، 7348 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ٦٦٠)

یہ کتاب الجزیہ کے باب (إخراج اليهود من جزيرة العرب) میں گزری، وہاں بیان کیا تھا کہ ان مذکورہ یہودیوں کا نام ونسب منقول نہیں کیا گیا، مسلم نے بنی نضیر کو جلا وطن کرنے کے بارہ میں ابن عمرؓ کی روایت تخریج کی ہے پھر اس کے بعد یہ حدیثِ ابو ہریرہؓ نقل کی جس سے ایہام ہوا کہ اس میں مذکور یہود سے مراد بھی بنی نضیر ہیں مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ کی آمد فتحِ خیبر کے بعد ہوئی تھی اور بنی نضیر اور بنی قینقاع کی جلا وطنی اس سے قبل ہو چکی تھی، بعض نے انہیں بنی قریظہ قرار دیا، بنی نضیر کا قصہ المغازی میں قصہ بدر سے قبل مذکور ہوا ہے اور ابن اسحاق کا قول بھی گزرا کہ ان کی جلا وطنی بئرِ معونہ کے واقعہ کے بعد ہوئی تھی، یہ دونوں واقعات حضرت ابو ہریرہ کی آمد سے قبل کے ہیں اور ان کے اخراج کا سیاق اس قصہ کے سیاق کے مخالف ہے، وہ داخلِ مدینہ آباد نہ تھے اور نہ نبی اکرم ان کے پاس ان دو آدمیوں کے دیت میں استعانت کے لئے آئے تھے جنہیں عمرو بن امیہ نے ان کے حلفاء میں سے قتل کر دیا تھا تو آپ کے ساتھ غدر کا ارادہ کیا جس پر آپ فوری طور پر مدینہ پلٹ آئے اور انہیں پیغام بھیجا جس میں دو انہیں اختیار دئے کہ یا تو اسلام قبول کر لیں یا مدینہ سے نکل جائیں تو انہوں نے انکار کر دیا جس پر ان کا محاصرہ کر لیا آخر جلا وطی پر راضی ہو گئے! انہی کے بارہ میں سورہ الحشر کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں تو محتمل ہے کہ اس حدیثِ ابو ہریرہؓ میں جن کا ذکر ہوا یہ انہی کے باقی ماندہ افراد ہوں یا ممکن ہے یہ بنی قریظہ سے ہوں جو داخلِ مدینہ رہائش پذیر تھے تو ذمی بن کر وہیں رہے حتی کہ فتحِ خیبر کے بعد انہیں جلا وطن کر دیا، یہ احتمال بھی ہے کہ ان کا تعلق اہلِ خیبر سے ہو کیونکہ جب خیبر فتح ہوا تو آپ نے اس کے اہل کو وہیں رہنے دیا کہ کھیتی باڑی کریں اور پیداوار کا کچھ حصہ مسلمانوں کو دیں تو یہ صورت حال حضرت عمرؓ کے دور تک رہی تا آنکہ انہوں نے خیبر سے انہیں جلا وطن کر دیا جیسا کہ اس کا بیان المغازی میں گزرا تو محتمل ہے کہ یہ انہی کا ایک گروہ ہو جو مدینہ میں آباد تھے تو آنجناب نے انہیں نکال دیا اور وفات کے وقت وصیت کی کہ مشرکین کو جزیرۃ العرب سے نکال دیا جائے جو حضرت عمرؓ کے دور میں پوری ہوئی۔

(بيت المدراس) درس سے مفعال، اس سے مراد یہود کا بڑا (كبير اليهود) بیت اس کی طرف منسوب ہوا کیونکہ وہ اس میں مسند نشین تھا اور کتب پڑھتا/پڑھاتا تھا، بعض طرق میں ہے: (حتى إذا أتى المدينة المدراس) تو المطالع میں اسے اس گھر کے ساتھ مفسر کیا جس میں تورات کی تعلیم دی جاتی تھی، کرمانی نے توجیہہ کی کہ بیت کی اس کی طرف اضافت اضافتِ عام الی خاص سے ہے جیسے (شجر الأراك) ہے، النہایہ میں ہے کہ مفعال مکان میں غریب ہے معروف یہ ہے کہ یہ آدمی کے لئے مبالغہ کے صیغ میں سے ہے بقول ابن حجر درست یہ ہے کہ یہ حذفِ موصوف پر ہے اور مراد رجل ہے، الجزیہ کی روایت تھا: (حتى جئنا بيت المُدارِس) راء کی الف سے تاخیر کے ساتھ، مفاعل کا صیغہ یعنی جو کتاب کی اوروں کو تعلیم و تدریس کرتا ہے، حدیثِ رجم میں تھا: (فوضع مُدارسها الذى يدرسها يده على آية الرجم) وہاں بیان کیا تھا کہ یہ ابن صوریا تھا تو محتمل ہے یہاں بھی وہی مراد ہو۔

(فناداهم) نسخہِ کشمیہنی میں ہے (فنادىٰ)۔ (ذلك أريد) یعنی میں تم سے اعتراف کرانا چاہتا تھا کہ تمہیں اسلام کی

دعوت پہنچا دی ہے۔ (اعلموا أن الأرض) کشمیہنی کے ہاں دونوں جگہ: (إنما الأرض) ہے۔ (لله ورسوله) کی بابت داودی لکھتے ہیں (لله) افتتاحِ کلام ہے اور (لرسوله) حقیقت ہے کیونکہ یہ ان اراضی میں سے تھی جن پر اہلِ اسلام نے خیل ورکاب نہیں دوڑائے تھے، یہی کہا مگر ظاہر وہ جو ان کے غیر نے کہا کہ مراد یہ کہ اس بارے فیصلہ وحکم وہی نافذ العمل ہوگا جو اللہ اور اس کے رسول نے کیا کیونکہ آپ اس کی طرف سے مبلغ اور اس کے اوامر کی تنفیذ کے ذمہ دار اور نگران تھے۔

(فمن وجد منكم بماله) یہاں یہی عبارت ہے، (بماله) کی باء کسی محذوف شئ سے متعلق ہے، یا (وجد) کے ضمن میں (نحل) کا معنی ہے تو باء کے ساتھ اسے متعدی کیا، یا یہ وجدان سے ہے اور باء سببیہ ہے یعنی جسے اپنے مال سے محبت ہے (اور وہ ہمارے ہاتھوں میں اسے نہیں دیکھنا چاہتا تو وہ اسے بیچ کر قیمت کھری کر لے) بقول کرمانی یہاں باء برائے مقابلہ ہے، انہوں نے وجد کو وجدان سے قرار دیا۔

- 3 باب لاَ يَجُوزُ نِكَاحُ الْمُكْرَهِ (زبردستی کی شادی جائز نہیں)

﴿ وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللّٰهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

(اللہ کا فرمان: اپنی لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور مت کرو بالخصوص اگر وہ پاک دامن رہنا چاہیں، اس غرض سے کہ کچھ دنیا کی متاع مل جائے اور جس نے انہیں اس پر مجبور کیا تو اللہ اس پہ معاف کرنے والا مہربان ہے)

(ولا تُكْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ الخ) ابوذر اور اسماعیلی کے ہاں یہی ہے، قابسی نے (إكراهھن) بھی مزاد کیا، نسفی اور جرجانی کے نسخوں میں (الآية) ہے بجائے (الخ) کے، کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے، فتیات فتاۃ کی جمع اور اس سے مراد لونڈی ہے اور خادم بھی اگرچہ وہ آزاد ہی ہو، (إن أردن تحصّناً) کی تقیید کی حکمت یہ ہے کہ اکراہ وجبر متأتی نہیں ہوتا مگر ارادۂ تحصن کے ساتھ کیونکہ مطیعہ مکرَہہ اور مجبور قرار نہ پائے گی تو تقدیرِ کلام ہے: (فتياتكم اللاتي جَرَتْ عادتُهُنَّ بالبغاء) (یعنی تمہارے وہ لونڈیاں جو زنا کی عادی [یا پیشہ ور] ہیں) بعض مفسرین پر یہ مخفی رہا تو انہوں نے (إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً) کو قبل ازیں اللہ کے قول: (وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامىٰ مِنْكُمْ)[النور: ۳۲] سے متعلق کر دیا، اس آیت پر بقیہ کلام دو ابواب کے بعد ہوگی، بعض نے آیت کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت میں اشکال سمجھا اور جائز قرار دیا کہ بخاری کا اشارہ اس طرف ہو کہ مطلوبِ ترجمہ بطریقِ اولی مستفاد ہے کیونکہ جب اس نے اکراہ سے منع کیا ان امور میں جو حلال نہیں تو حلال امور میں اکراہ سے نہی اولیٰ ہوئی، ابن بطال لکھتے ہیں جمہور کے نزدیک زبردستی کا نکاح باطل ہے، کوفیوں کے ہاں جائز ہے کہتے ہیں اگر مثلا کوئی دس ہزار کے عوض کسی عورت سے شادی پر مجبور کیا گیا جبکہ اس جیسی کا مہر ایک ہزار ہوتا ہے تو یہ نکاح صحیح ہے اور اسے ایک ہزار ہی دینا ہوگا، بقیہ باطل ہے! ابن بطال کے بقول جب زائد بالا کراہ کو باطل قرار دیا ہے تو جبر واکراہ کے تحت منعقد ہوا اصلِ نکاح بھی باطل ٹھہرا، اگر نکاح پر وہ راضی تھا صرف مہر کی مقدار پر مجبور کیا گیا تب بالاتفاق نکاح ہو جائے گا اور دخول کی صورت میں مقرر کیا گیا مہر ادا کرنا لازم ہوگا، اگر کسی کو نکاح اور جماع پر مجبور کیا گیا تو حد نافذ نہیں کی جائے گی اور نہ اسے کوئی شئ ادا کرنا لازم ہوگا اور اگر اپنے اختیار سے وطی کی البتہ عقدِ نکاح پر راضی نہ تھا تب (حد) لگایا جائے گا۔

- 6945حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَمُجَمِّعٍ ابْنَىْ يَزِيدَ بْنِ جَارِيَةَ الأَنْصَارِيِّ عَنْ خَنْسَاءَ بِنْتِ خِدَامٍ الأَنْصَارِيَّةِ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهْىَ ثَيِّبٌ فَكَرِهَتْ ذَلِكَ فَأَتَتِ النَّبِىَّ ﷺ فَرَدَّ نِكَاحَهَا

.أطرافه 5138، 5139، - 6969 (ترجمہ کیلئے جلد۸ص:۲۶۶)

اس کی شرح کتاب النکاح میں گزری۔

- 6946حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنِ ابْنِ أَبِى مُلَيْكَةَ عَنْ أَبِى عَمْرٍو هُوَ ذَكْوَانُ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ يُسْتَأْمَرُ النِّسَاءُ فِى أَبْضَاعِهِنَّ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَإِنَّ الْبِكْرَ تُسْتَأْمَرُ فَتَسْتَحِى فَتَسْكُتُ قَالَ سُكَاتُهَا إِذْنُهَا

.طرفاه 5137، - 6971 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۲۶۲)

بظاہر شیخ بخاری فریابی اور ان کے شیخ ثوری ہیں، محتمل ہے کہ کندی اور ان کے شیخ ابن عیینہ ہوں کیونکہ دونوں سفیان، ابن جریج سے روایت میں معروف ہیں لیکن یہ روایت ابونعیم کے جزم کے مطابق فریابی سے ہی ہے، فریابی جب مطلقا سفیان کہیں تو ان کی مراد ثوری ہوتی ہے اور اگر ابن عیینہ سے روایت نقل کریں تو ان کی نسبت بھی ذکر کرتے تھے، ذکوان حضرت عائشہؓ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ (قلت يا رسول الخ) حجاج بن محمد اور ابو عاصم کی ابن جریر سے روایت میں ہے: (سمعت ابن أبی مليكة يقول قال ذكوان سمعت عائشة سألت رسول الله عن الجارية ينكحها أهلها هل تستأمر أم لا؟ فقال نعم تستأمر) (یعنی نبی پاک سے پوچھا کیا لڑکی کے گھر والے شادی کے سلسلہ میں اس سے رائے لینے کے پابند ہیں؟ فرمایا ہاں) اس میں سابقہ حدیث کے مضمون کی تقویت اور ابطالِ عقد سے سلامت رہنے کی طرف رہنمائی ہے۔ (سكاتها) یہ سکوت میں ایک لغت ہے اسماعیلی کے ہاں ذہلی و احمد عن یوسف عن فریابی سے روایت میں: (سكوتها) ہے، حجاج اور ابو عاصم کی روایتوں میں ہے: (ذلك إذنها إذا سكتت) النکاح میں لیث عن ابن ابوملیکہ کی روایت میں: (صمتها) تھا وہیں اس کی شرح ہوئی اور ولی کے بڑی عمر کی کنواری کا زبردستی نکاح کرنے کی صحت بارے اختلاف کا ذکر ہوا اور یہ کہ کم عمر لڑکی کی زبردستی شادی کی صحت بارے کوئی اختلاف نہیں۔

- 4 باب إِذَا أُكْرِهَ حَتَّى وَهَبَ عَبْدًا أَوْ بَاعَهُ لَمْ يَجُزْ (زبردستی غلام فروخت یا ہبہ کرانا جائز نہیں)

وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ فَإِنْ نَذَرَ الْمُشْتَرِى فِيهِ نَذْرًا فَهُوَ جَائِزٌ بِزَعْمِهِ وَكَذَلِكَ إِنْ دَبَّرَهُ (بعض حضرات کی رائے ہے کہ اگر مشتری مکرَہ سے کوئی چیز خریدے اور اس میں کوئی نذر مان لے یا مثلاً غلام مکرہ سے خرید کر اسے مدبر بنا لے تو یہ ان کے حسبِ زعم جائز ہے)

(وبه قال بعض الناس--- فهو جائز) یعنی ہو جائے گی اور اکراہ کے ساتھ صادر بیع بھی صحیح ہے اور اسی طرح ہبہ بھی۔ (بزعمه) یعنی ان کے نزدیک، زعم کا بکثرت قول پر اطلاق ہوتا ہے۔ (و كذلك إن دبره) یعنی یہ بھی واقع ہو جائے گا، ابن بطال نے محمد بن سحنون سے نقل کیا کہتے ہیں کوفیوں نے جمہور کی موافقت کی ہے اس بات پر کہ زبردستی کی بیع باطل ہے اور یہ مقتضی ہے کہ

بیع مع الاکراہ ملکیت کی ناقل نہیں، اگر ان کے ہاں یہ مسلم ہے تو ان کا یہ قول: (إن نذر المشتری الخ) باطل ہوا اور اگر وہ کہیں یہ ملکیت کا ناقل ہے تو اسے عتق و ہبہ ہی کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے؟ کرمانی کہتے ہیں مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ بخاری کی ان ابواب میں (بعض الناس) سے مراد حنفیہ ہیں، یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ان کا موقف باہم متناقض ہے تو اگر زبردستی کی بیع مشتری کی طرف (ملکیت کی) ناقل ہے تو (اس کا مطلب ہوا) اس سے تمام تصرفات صحیح ہیں تو یہ نذر اور تدبیر کے ساتھ ہی مختص نہیں اور اگر کہیں یہ ناقل نہیں تب نذر و تدبیر بھی صحیح نہ ہوں گے! اسکا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے نذر اور تدبیر کی بدون الملکیت صحت کا فتوی دیا ہے اور یہ اس میں تحکم اور بغیر مخصص کے تخصیص ہے، مہلب کہتے ہیں علماء کا اجماع ہے کہ زبردستی اور بالجبر کسی سے بیع اور ہبہ کرانا صحیح نہیں، ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ مشتری کا بیعِ فاسد میں تصرف کرنا نافذ العمل ہے۔

- 6947حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ جَابِرٍ ؓ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ دَبَّرَ مَمْلُوكًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ مَنْ يَشْتَرِيهِ مِنِّي فَاشْتَرَاهُ نُعَيْمُ بْنُ النَّحَّامِ بِثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ .قَالَ فَسَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ عَبْدًا قِبْطِيًّا مَاتَ عَامَ أَوَّلَ

.أطرافه 2141، 2230، 2321، 2403، 2415، 2534، 6716، 7186 - (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۳۴۳)

کتاب العتق میں یہ مشروحا گزری ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں اس قولِ مذکور پر اسکے ساتھ رد کی توجیہ یہ ہے کہ جس نے اپنے غلام کو مدبر کیا اور اس کے پاس اس کے سوا کوئی مال بھی نہیں تو اس کا یہ فعل حماقت ہے تبھی نبی اکرم نے اسے رد (فسخ) کر دیا اور اگر غلام کیلئے اس کی ملکیت صحیح ہے تو جس نے اسے فاسد شراء کے ساتھ خریدا ہے اور اس کے لئے اسکی ملکیت صحیح نہیں ہے تو اگر اسے مدبر بنائے یا اسے آزاد کرے تو اولی ہے کہ اس کا یہ فعل اس وجہ سے رد کر دیا جائے کہ اسکی تو ملکیت ہی صحیح نہیں۔

- 5 باب مِنَ الإِكْرَاهِ (جبر و اِکراہ کی مذمت)

كَرْهٌ وَكُرْهٌ وَاحِدٌ (کَرہ اور کُرہ ہم معنی ہیں)

یعنی اکراہ کی کراہت میں منجملہ وارد آثار کے حدیث میں مذکور آیت کا مضمون بھی ہے، تفسیر سورۃ النساء میں اس کی شرح گزری وہاں اسے محمد بن مقاتل عن اسباط بن محمد اور یہاں قیس عن اسباط کے حوالے سے تخریج کیا ہے، یہ حسین نیشا پوری ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اس جگہ ہے، یہی کلا باذی نے جزم سے کہا، صفۃ النبی میں یہ سند مذکور ہوئی : (حدثنا الحسن بن منصور أبو علی حدثنا حجاج بن محمد) تو یہی حدیث ذکر کی، خطیب نے ذکر کیا کہ محمد بن مخلد نے انہی ابوعلی سے اسے روایت کرتے ہوئے حسین ذکر کیا ہے تو محتمل ہے کہ یہ وہی ہوں، مزی نے حسین بن منصور نیشا پوری کے ساتھ تین دیگر راوی ذکر کئے اور سبھی حسین بن منصور ہیں اور سبھی ایک طبقہ کے ہیں، ترجمہ میں ان کا قول: (كَرْها و كُرْها واحد) اکثر کا یہی قول ہے، بعض نے کہا پیش کے ساتھ وہ جو کوئی خود اپنے آپ کو کسی کام پر مجبور کرے جبکہ زبر کے ساتھ اگر کوئی اور شخص اسے مجبور کرے، غیرِ ابوذر کے ہاں یہ (کَرہ

و کُرہ) یعنی رفع کے ساتھ ہے، نسفی سے یہ اصلاً ساقط ہے، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ اس سے مستفاد ہے کہ ہر جس نے اپنی کسی خاتون کو اس طمع میں روکے رکھا کہ مرجائے تو وہ اس کے ترکہ کا وارث بن جائے تو اس نصِ قرآنی کی رو سے یہ اس کے لئے حلال نہیں ، یہی کہا، نص سے لازم نہیں آتا کہ اسکے لئے حلال نہیں کہ اس خاتون سے ظاہری حکم کے مطابق اس کی میراث ہی صحیح نہ ہوگی۔

- 6948حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا أَسْبَاطُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ سُلَيْمَانُ بْنُ فَيْرُوزَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ الشَّيْبَانِيُّ وَحَدَّثَنِي عَطَاءٌ أَبُو الْحَسَنِ السُّوَائِيُّ وَلاَ أَظُنُّهُ إِلاَّ ذَكَرَهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ﴾ الآيَةَ قَالَ كَانُوا إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ كَانَ أَوْلِيَاؤُهُ أَحَقَّ بِامْرَأَتِهِ إِنْ شَاءَ بَعْضُهُمْ تَزَوَّجَهَا وَإِنْ شَاءُوا زَوَّجَهَا وَإِنْ شَاءُوا لَمْ يُزَوِّجْهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا مِنْ أَهْلِهَا فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ بِذَلِكَ

طرفه - 4579 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۱۴۷)

- 6 باب إِذَا اسْتُكْرِهَتِ الْمَرْأَةُ عَلَى الزِّنَا فَلاَ حَدَّ عَلَيْهَا (زنا بالجبر میں عورت پر حد نہیں)

فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ يُكْرِهُهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (سابقہ باب میں اسکا ترجمہ گزرا)

ایک شاذ قراءت میں ہے: (من بعد إكراههن لَهُنَّ غفور رحيم) اور یہ ابن مسعودؓ، جابرؓ اور سعید بن میتب کی قراءت ہے، ابن عباسؓ کی طرف بھی یہ منسوب ہے اور ان سے محفوظ یہ ہے کہ اس کی تفسیر میں یہ (یعنی لهن) کہا تھا، ان کے غیر کی ایک جماعت سے بھی یہ منقول ہے، بعض مُعرِبین نے تجویز کیا کہ تقدیر (لهم) ہے یعنی (لمن وقع منه الإكراه لكن إذا تاب) اسے ضعیف قرار دیا گیا ہے کیونکہ اصل عدمِ تقدیر ہے، جواباً کہا گیا کہ ربط کے لئے تقدیر ضروری ہے، ان (فتیات) کیلئے تعلیقِ مغفرت باعثِ اشکال ہے کیونکہ مجبور کی گئی، گناہگار نہیں! جواب دیا گیا کہ محتمل ہے اکراہِ مذکور شرعاً معتبر اکراہ سے کمتر ہو تو کبھی اس حد سے وہ قاصر رہ سکتی ہے جس کے ساتھ وہ معذور قرار پائے تو پھر آثمہ ہوگی لہذا تعلیقِ مغفرت مناسب ہے، بیضاوی کہتے ہیں اکراہ مواخذہ کے منافی نہیں بقول ابن حجر یا یوں کہنا چاہئے کہ ذکرِ مغفرت و رحمت تقدمِ اثم کو مستلزم نہیں تو یہ اس آیت کی مانند ہے: (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْم)[البقرة: ۱۷۳] طیبی لکھتے ہیں اس سے انہیں مجبور کرنے والوں کیلئے شدید وعید مستفاد ہے اور ذکرِ مغفرت و رحمت میں تعریض ہے اور اس کی تقدیر ہے اسے مجبور کرنے والو باز آجاؤ، وہ اگر مجبور خواتین ہیں پھر بھی ان کا مواخذہ ہوسکتا ہے اگر اللہ کی رحمت اور مغفرت نہ ہو تو تمہارا کیا حال ہوگا؟ ترجمہ کیلئے اس کی مناسبت یہ ہے کہ آیت میں اس امر پر دلالت ہے کہ زنا کے ارتکاب پر مجبور کیلئے کوئی اثم نہیں تو لازم ہے کہ یہ موجبِ حد بھی نہ ہو! صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ عبد اللہ بن ابی کی مسیکہ نامی ایک لونڈی تھی اور ایک اور جسے امیمہ کہا جاتا تھا، انہیں وہ زنا پر مجبور کیا کرتا تھا تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کی: (ولا تكرهوا فتياتكم الخ)۔

- 6949 وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي نَافِعٌ أَنَّ صَفِيَّةَ ابْنَةَ أَبِي عُبَيْدٍ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ عَبْدًا مِنْ رَقِيقِ

الإِمَارَةِ وَقعَ عَلَى وَلِيدَةٍ مِنَ الْخُمُسِ فَاسْتَكْرَهَهَا حَتَّى افْتَضَّهَا فَجَلَدَهُ عُمَرُ الْحَدَّ وَنفَاهُ وَلَمْ يَجْلِدِ الْوَلِيدَةَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ اسْتَكْرَهَهَا قَالَ الزُّهْرِيُّ فِي الأَمَةِ الْبِكْرِ يَفْتَرِعُهَا الْحُرُّ يُقِيمُ ذَلِكَ الْحَكَمُ مِنَ الأَمَةِ الْعَذْرَاءِ بِقَدْرِ قِيمَتِهَا وَيُجْلَدُ وَلَيْسَ فِي الأَمَةِ الثَّيِّبِ فِي قَضَاءِ الأَئِمَّةِ غُرْمٌ وَلَكِنْ عَلَيْهِ الْحَدُّ

ترجمہ: صفیہ (ابن عمر کی زوجہ) نے خبر دی کہ سرکاری غلاموں میں سے ایک غلام نے بیت المال کی ایک لونڈی سے زبردستی کی تو حضرت عمر نے اسے حد ماری اور جلاوطن کر دیا، اس لونڈی کو کوئی سزا نہ دی کیونکہ اسے تو اس نے مجبور کیا تھا، زہری نے ایسی کنواری لونڈی کی بابت کہا جس کے ساتھ کسی آزاد مرد نے [زبردستی] زنا کر لیا کہ حاکم زانی کو حد بھی لگائے اور اس سے اتنے پیسے وصول کرے جو یہ داغ لگنے سے اسکی قیمت سے کم ہو گئے ہیں، غیر کنواری لونڈی کے معاملہ میں ائمہ نے یہ حکم نہیں دیا اس میں فقط حد ہے

(وقال اللیث) یعنی ابن سعد۔ (حدثنی نافع) یعنی مولی ابن عمرؓ (أن صفیة الخ) یعنی ثقفیہ جو ابن عمر کی زوجہ تھیں۔ (من رقیق الإمارة) یعنی خلیفہ کے مال (یعنی بیت المال) سے، یہ حضرت عمر تھے۔ (من الخمس) یعنی غنائم کا خمس جس میں تصرف کرنا حاکمِ عام کے ساتھ متعلق ہے۔ (حتی اقتضها) قاف اور ضاد کے ساتھ یعنی پردۂ بکارت پھاڑا، یہ دال ہے کہ لونڈی کنواری تھی۔ (فجلده عمر الحد) یعنی پچاس کوڑے مارے اور نصف برس کی جلاوطنی دی کیونکہ اس کی حد آزاد کی حد کا نصف ہے، اس سے مستفاد ہوا کہ حضرت عمرؓ کی رائے میں غلام کو بھی آزاد کی مانند جلاوطن کیا جائے گا، اس بارے کتاب الحدود میں بحث گزری۔

(لم یجلد الولیدة الخ) اس جوڑے کے نام معلوم نہ ہو سکے، اس اثر کو ابو قاسم بغوی نے علاء بن موسی عن لیث سے نقل کیا ہے، بقول ابن حجر مجھے یہ اثر لیث سے ایک نہایت عالی سند کے ساتھ ملا اور وہ بھی مسلسل سماع کی تصریح کے ساتھ صرف آٹھ واسطوں سے، حالانکہ لیث اور میرے زمانہ کے مابین چھ سو برس سے زائد حائل ہیں (تو اس طرح ابن حجر اور نبی اکرم کے مابین دس واسطے بنے کیونکہ لیث کی نافع عن ابن عمرؓ سے بھی روایت موجود ہے) اپنے اس طریق کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں میں نے اسے محمد بن حسن بن عبد الرحیم الدقاق پر پڑھا انہوں نے احمد بن نعمة سے اسکا سماع کیا جو کہتے ہیں ہمیں ابو المنجا بن عمر نے (أنبأنا أبو الوقت أنبأنا محمد بن عبد العزیز أنبأنا عبد الرحمن بن أبی شریح أنبأنا البغوی) سے اسے ذکر کیا، ابن ابو شیبہ کی اس میں وائل بن حجر سے مرفوع روایت بھی ہے کہتے ہیں ایک عورت سے زبردستی کی گئی تو نبی اکرم نے اس عورت سے حد کو ساقط کیا، اس کی سند ضعیف ہے۔ (یقیم ذلك) یعنی یہ فعل۔ (الحکم) یعنی قاضی۔ (بقدر ثمنها) یعنی اس پر عائد کرے گا جس نے اس سے زبردستی کی اور (ساتھ میں) کوڑے بھی مارے گا، مراد یہ کہ حاکم مفترع سے افتراع کی دیت یعنی تاوان بھی وصول کرے جو اس کی قیمت میں کمی آئی یعنی اس حساب سے کنواری لونڈی اور ثیب لونڈی کے مابین فرق ہوتا ہے۔ (فی قضاء الأئمة غرم) یعنی تاوان لیکن اس پر حد ہے۔

- 6950حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ حَدَّثَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَاجَرَ إِبْرَاهِيمُ بِسَارَةَ دَخَلَ بِهَا قَرْيَةً فِيهَا مَلِكٌ مِنَ الْمُلُوكِ أَوْ جَبَّارٌ مِنَ الْجَبَابِرَةِ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ أَنْ أَرْسِلْ إِلَيَّ بِهَا فَأَرْسَلَ بِهَا فَقَامَ إِلَيْهَا فَقَامَتْ تَوَضَّأُ وَتُصَلِّي

فَقَالَتِ اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ آمَنْتُ بِكَ وَبِرَسُولِكَ فَلاَ تُسَلِّطْ عَلَيَّ الْكَافِرَ فَغُطَّ حَتَّى رَكَضَ بِرِجْلِهِ

.أطرافه 2217، 2635، 3357، 3358، - 5084 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ۴۳۱)

یہ احادیث الانبیاء میں مفصلا مشروحا گزری۔ (الظالم)وہاں (الکافر) کالفظ تھا۔ (غط) غُمَّ کے ہم وزن ومعنی،بعض نے خنق کہا (یعنی گلا گھونٹنا)، ابن تین ناقل ہیں کہ یہ عین کے ساتھ مروی ہے اور عطعطۃ سے ماخوذ ہے جو حکایتِ صوت ہے، اس ظالم کے نام بارے اختلاف کا ذکر گزرا،قریہ سے مراد حران شہر تھا،بعض نے اردن اور بعض نے مصر کہا۔(إن کنت) یہ برائے شک نہیں،تقدیر یہ کہ اگر میں تیرے نزدیک مقبولۃ الایمان ہوں، ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ میں اصلاً ہی یہ حدیث نقل نہ کرنا چاہئے تھی اور نہ اس کے ساتھ اسکی کوئی مناسبت ہے مگر حضرت سارہ سے ان کے خلوت میں کردئے جانے کی وجہ سے سقوطِ ملامت (کی جہت سے) کیونکہ وہ اس پر مجبور کی گئیں تھیں ،کرمانی ابن بطال کی تبع میں لکھتے ہیں اس باب میں اسے لانے کی وجہ حالانکہ حضرت سارہ ہر برائی سے معصومہ تھیں ، یہ ہے کہ زبردستی کی اس خلوت کے سبب ان پر کوئی ملامت نہیں تو اسی طرح ان کا غیر بھی ،تو اگر زبردستی کسی سے زنا کیا جائے تو اس پر کوئی حد نہیں

بعنوانِ تکمیل لکھتے ہیں اس شخص کا حکم ذکر نہیں کیا جو کسی سے زنا کرنے پر مجبور کیا جائے ، جمہور کے نزدیک اس پر حد نہیں، مالک اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ اس پر حد ہے کیونکہ انتشار لذت کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور برابر ہے کہ سلطان نے اس شخص کو مجبور کیا ہو (کہ اس سے زنا کرے) یا کسی اور نے ، ابوحنیفہ سے منقول ہے اگر اسے غیرِ سلطان نے مجبور کیا تو حد لاگو کی جائے گی، ان کے صاحبین نے اس میں ان کی مخالفت کی ہے، مالکیہ نے احتجاج کیا کہ انتشار حاصل نہیں ہوتا مگر طمانیت اور سکونِ نفس کے ساتھ اور اس شخص کی حالت اس کے برخلاف ہے کیونکہ وہ خائف ہے، اس کا جواب بالمنع دیا گیا اور یہ کہ وطی بغیر انتشار بھی متصور ہے۔

- 7 باب يَمِينِ الرَّجُلِ لِصَاحِبِهِ إِنَّهُ أَخُوهُ إِذَا خَافَ عَلَيْهِ الْقَتْلَ أَوْ نَحْوَهُ

(کسی کے قتل یا ضرر کے خدشہ سے قسم کھانا کہ یہ میرا بھائی ہے)

وَكَذَلِكَ كُلُّ مُكْرَهٍ يَخَافُ فَإِنَّهُ يَذُبُّ عَنْهُ الْمَظَالِمَ وَيُقَاتِلُ دُونَهُ وَلاَ يَخْذُلُهُ فَإِنْ قَاتَلَ دُونَ الْمَظْلُومِ فَلاَ قَوَدَ عَلَيْهِ وَلاَ قِصَاصَ وَإِنْ قِيلَ لَهُ لَتَشْرَبَنَّ الْخَمْرَ أَوْ لَتَأْكُلَنَّ الْمَيْتَةَ أَوْ لَتَبِيعَنَّ عَبْدَكَ أَوْ تُقِرُّ بِدَيْنٍ أَوْ تَهَبُ هِبَةً وَتَحُلُّ عُقْدَةً أَوْ لَنَقْتُلَنَّ أَبَاكَ أَوْ أَخَاكَ فِي الإِسْلاَمِ وَسِعَهُ ذَلِكَ لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ لَوْ قِيلَ لَهُ لَتَشْرَبَنَّ الْخَمْرَ أَوْ لَتَأْكُلَنَّ الْمَيْتَةَ أَوْ لَنَقْتُلَنَّ ابْنَكَ أَوْ أَبَاكَ أَوْ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ لَمْ يَسَعْهُ لأَنَّ هَذَا لَيْسَ بِمُضْطَرٍّ ثُمَّ نَاقَضَ فَقَالَ إِنْ قِيلَ لَهُ لَنَقْتُلَنَّ أَبَاكَ أَوِ ابْنَكَ أَوْ لَتَبِيعَنَّ هَذَا الْعَبْدَ أَوْ تُقِرُّ بِدَيْنٍ أَوْ تَهَبُ يَلْزَمُهُ فِي الْقِيَاسِ وَلَكِنَّا نَسْتَحْسِنُ وَنَقُولُ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ وَكُلُّ عُقْدَةٍ فِي ذَلِكَ بَاطِلٌ فَرَّقُوا بَيْنَ كُلِّ ذِي رَحِمٍ مُحَرَّمٍ وَغَيْرِهِ بِغَيْرِ كِتَابٍ وَلاَ سُنَّةٍ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لاِمْرَأَتِهِ هَذِهِ أُخْتِي وَذَلِكَ فِي اللَّهِ وَقَالَ النَّخَعِيُّ إِذَا كَانَ الْمُسْتَحْلِفُ ظَالِمًا فَنِيَّةُ الْحَالِفِ وَإِنْ كَانَ مَظْلُومًا فَنِيَّةُ الْمُسْتَحْلِفِ

(اسی طرح ہر مجبور کیا گیا خائف شخص تو ہر مسلمان کے ذمہ ہے کہ اسکی مدد کو آئے ، اگر لڑنا بھی پڑے تو لڑے لیکن اسے ذلیل نہ ہونے دے ، اگر کسی مظلوم کی حمایت میں لڑتے ہوئے اس کے ہاتھ سے وہ ظالم قتل ہوگیا تو کوئی قصاص و دیت نہیں، اگر کسی سے کہا تم ضرور شراب پیو گے یا حرام کھاؤ گے یا اپنا غلام بیچو گے یا قرض کا اقرار کرو گے یا فلاں چیز ہمیں ہبہ کردو گے یا کوئی سودا ختم کرو گے ورنہ ہم تمہارے کسی دینی باپ یا بھائی کو مار ڈالیں گے تو اس کیلئے یہ سب کام کرنا درست ہیں کیونکہ فرمانِ نبوی ہے ایک مسلم دوسرے مسلم کا بھائی ہے، بعض الناس [عموما امام بخاری اس ترکیب سے حنفیہ اور ان کے امام کی طرف اشارہ کرتے ہیں] نے کہا اگر اس سے کہا جائے کہ شراب پیو یا حرام کھاؤ ورنہ ہم تیرے [سگے] بیٹے یا باپ یا محرم کسی رشتہ دار کو قتل کردیں گے تو اس کیلئے روا نہیں کہ ان کا حکم مانے اور نہ وہ مضطر کہلائے گا لیکن دوسری طرف اس کے متضاد بات کہی کہ اگر اس سے کہا گیا کہ ہم تیرے باپ یا بیٹے کو قتل کردیں گے ورنہ یہ غلام بیچو یا قرض کا اقرار کرو یا ہبہ لکھ دو تو از روئے قیاس یہ اسے لازم ہے لیکن ہم اس ضمن میں استحسان پر عمل کرتے اور کہتے ہیں کہ ایسی حالت میں بیع اور ہبہ اور ہر ایک عقد، اقرار وغیرہ باطل ہے تو یوں انہوں نے محرم اور دیگر کے مابین تفریق کی جس پہ قرآن وسنت سے کوئی دلیل نہیں، حضرت ابراہیم نے [مجبوری کے عالم میں] اپنی بیوی کو اپنی بہن کہہ دیا تھا اور یہ اللہ کی راہ میں، نخعی کا قول ہے کہ اگر قسم اٹھوانے والا ظالم ہے تو قسم اٹھانے والے کی نیت پہ اس قسم کا اجراء ہوگا اور اگر وہ مظلوم ہے تب قسم اٹھوانے والے کی نیت کا اعتبار ہے) .

(إذا خاف عليه القتل أو نحوه) جوابِ شرط آگے آتا ہے۔(ولا يخذ له)ابن بطال کہتے ہیں مالک اور جمہور نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ جسے کوئی قسم اٹھانے پر مجبور کیا گیا کہ اگر نہ اٹھائی تو تمہارے بھائی کو قتل کردیں گے تو وہ حانث نہ ہوگا، کوفی کہتے ہیں ہوگا کیونکہ اسے توریہ کرلینا چاہئے تھا تو جب یہ نہ کیا تو اب وہ قاصدِ یمین (یعنی نیت کرکے قسم اسے اٹھانے والا) شمار ہوگا لہذا اگر قسم پوری نہ کی تو حانث ہو گا، جمہور نے جواب دیا کہ جب وہ مجبور ہے تو گویا اس کی نیت اس کی قسم کی مخالف ہے اور نبی کریم کا فرمان ہے: (الأعمال بالنيات)۔ (فلا قود عليه ولا قصاص) داودی کہتے ہیں مراد یہ کہ نہ اس کے ذمہ قود ہے اور نہ دیت اور نہ قصاص، کہتے ہیں دیت کو اَرش کہتے ہیں، بقول ابن حجر اولی یہ کہا جانا ہے کہ ان کا قول (ولا قصاص) تاکید ہے، یا قود کا اطلاق دیت پر کیا ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس نے ایک آدمی کی طرف سے لڑائی کی جس کے قتل ہونے کا اندیشہ تھا اور اس دوران اس سے قتل ہوگیا تو آیا اس پر قصاص یا دیت ہے؟ تو ایک گروہ نے کہا اس حدیث کی وجہ سے اس پر کوئی شئ عائد نہیں کہ اس میں ہے: (ولا يسلمه) اور اگلی حدیث میں ہے: (انصر أخاك) یہی حضرت عمرؓ نے کہا تھا، دوسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اس پر قصاص لاگو ہے، یہ کوفیوں کا قول ہے اور یہ ابن القاسم اور مالکیہ کے ایک گروہ کے قول سے مشابہ ہے، حدیث کی یہ تاویل کی کہ اس میں ندب الی النصر ہے، قتل کرنے کی اذن نہیں دی، اور متجہ ابن بطال کا قول ہے کہ مظلوم کی مدد پر قادر اس سے ہر ممکن وسیلہ سے ظلم دور کرے گا اور اس دفاع میں ظالم کے قتل کا اسکا قصد نہیں تھا لیکن اگر وہ باز نہیں آتا اور اس کشمکش میں وہ قتل ہوگیا تو اس کا خون ہدر ہے اور تب اس امر میں کوئی فرق نہیں کہ وہ اپنے آپکا دفاع کرے یا کسی اور مظلوم مسلمان کا (تو اپنے دفاع میں اگر اس سے قتل ہوگیا تو یہ ہدر ہے لہذا کسی کے دفاع میں اگر خون کردیا تو وہ بھی ہدر ہوگا)۔

(أو تحل عقدة) کرمانی کہتے ہیں حلِ عقدہ سے مراد اس کا فسخ ہے، اخ کو اسلام کے ساتھ مقید کیا تا کہ رشتہ دار سے اعم ہو۔(وسعه ذلك)یعنی یہ سب کرنا اس کے لئے جائز ہوگا تا کہ اپنے والد اور بھائی کو بچا سکے ، ابن بطال کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ بخاری کی مراد یہ ہے کہ جسے اسلام میں اسکے والد یا بھائی کے قتل کی دھمکی دی گئی کہ اگر ان افعال میں سے (مثلا) فلاں فعل نہ کیا تو اپنے

باپ کو بچانے کیلئے وہ یہ سارے کام کرسکتا ہے اس طرح اپنے مسلمان بھائی کو ظلم سے بچانے کیلئے بھی یہ کرسکتا ہے ، اس کی دلیل جو اگلے باب میں موصولا ومعلقا ذکر کی ، ابن تین نے داودی کیلئے واقع ایک وہم پر توجہ دلائی ہے ، لکھتے ہیں داودی کلامِ بخاری کے ایراد میں وہم کا شکار بنے ہیں چنانچہ (لنقتلن) کو بجائے نون کے تاء کر دیا اور (وسعه ذلك) کو (لم يسعه ذلك) نقل کر دیا پھر ان کا تعاقب کیا اور لکھا کہ ان کی مراد ہے کہ (لا يسعه في قتل أبيه أو أخيه) (یعنی اپنے باپ یا بھائی کو قتل ہونے دینا اس کیلئے روا نہ ہوگا) تو یہ درست ہے لیکن جہاں تک قرض ، ہبہ یا بیع کا اقرار تو یہ لازم نہیں ، شرب واکل میں اختلاف ہے ابن تین کہتے ہیں (لتقتلن) تائے مخاطبت کے ساتھ پڑھا گیا ہے لیکن یہ دراصل نون کے ساتھ ہے۔

(وقال بعض الناس لو قيل له لتشربن الخ) بقول ابن بطال اس کا معنی ہے کہ اگر کوئی ظالم کسی آدمی کو قتل کرنا چاہے تو مثلا اس کے بیٹے سے کہے اگر تم نے شراب نہ پی یا مردار نہ کھایا تو میں تمہارے باپ کو قتل کر دوں گا یا بیٹے یا کسی اور رشتہ دار کو تو جمہور کے نزدیک اگر اس نے ایسا کر لیا تو آثم نہ ہوگا ، ابوحنیفہ کہتے ہیں آثم ہوگا کیونکہ وہ مضطر نہیں ، اس لئے کہ اکراہ و جبر انسان کے اپنے نفس کی بابت ہوتا ہے غیر میں نہیں اور اسکے لئے روا نہیں کہ اللہ کی عصیان کا ارتکاب کرے حتی کہ اپنے غیر کا دفاع کرے بلکہ اللہ ظالم سے پوچھے گا اور ابن کا مواخذہ نہ کرے گا کیونکہ وہ دفاع پر قادر نہ تھا مگر اس چیز کے ارتکاب پر اسکا مواخذہ کرے گا کہ جس کا ارتکاب اسکے لئے حلال نہ تھا ، کہتے ہیں قیاس میں اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کہے اگر تم نے اپنا غلام نہ بیچا یا قرض کا اقرار نہ کیا یا یہ شیٔ ہبہ نہ کی تو یہ سب منعقد ہو جائے گا جیسا کہ اسکے لئے جائز نہیں کہ اپنے غیر سے دفاع میں معصیت کا ارتکاب کرے پھر اس معنی ومفہوم کے مناقض ہوئے اور کہا لیکن ہم مستحسن سمجھتے اور کہتے ہیں (جبر سے منعقد کرائی جانے والی) بیع اور سب دیگر عقود باطل ہیں تو اپنے قول بالاستحسان جسے ذکر کیا ، کے قیاس کی مخالفت کی اسی لئے بخاری نے آگے لکھا: (فرقوا بين كل ذي رحم محرم وغيره بغير كتاب وسنة) یعنی حنفیوں کا ذی رحم بارے مذہب اجنبی بارے ان کے مذہب کے برخلاف ہے

تو اگر کسی سے کہا جائے یا تم اس اجنبی شخص کو قتل کر دو یا (مثلا) یہ چیز بیچ دو تو اس نے ایسا کر لیا تا کہ اسے قتل ہونے سے بچائے تو اسے اب بیع لازم ہے لیکن اگر یہی بات کسی رشتہ دار کی بابت اس سے کہی گئی تو اس کا یہ عقد اسے لازم نہ ہوگا ، حاصل یہ کہ ابو حنیفہ کا اصل قیاسا ان سب میں لزوم ہے لیکن استحسانا مستثنی کیا جائے گا وہ جس کیلئے اس سے رشتہ داری ہے ، جبکہ بخاری کی رائے میں اس ضمن میں اجنبی اور رشتہ دار کا فرق نہیں کیونکہ حدیث ہے: (المسلم أخو المسلم) کیونکہ مراد اسلامی اخوت ہے نہ کہ اخوتِ نسب ، اسی لئے حضرت ابراہیمؑ کے حضرت سارہ کی نسبت قول: (هذه أختي) سے استشہاد کیا وہاں بھی اسلامی اخوت مراد تھی وگرنہ ملتِ ابراہیمی میں بہن سے شادی کرنا حرام تھا اور یہ اخوت برادر مسلم کی حمایت اور اسکا دفاع کرنے کی متقاضی ہے تو اسے حلِ عقود لازم نہیں اور اس سے دفاع کرتے ہوئے اس اکل وشرب پر کوئی گناہ نہ ہوگا ، یہ ایسے ہی جیسے خود اسے دھمکی دی گئی کہ تم یہ کرو وگرنہ ہم تمہیں قتل کر ڈالیں گے تو (جان بچانے کیلئے) ایسا کر لینا جائز ہے کوئی حکم اس پر نہ لگایا جائے گا اور نہ اسے کوئی گناہ ہوگا

کرمانی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ وہ اس بحثِ مذکور کی تقریر (یعنی تائید) کرتے ہوں کہ کہا جائے گا وہ مضطر نہیں کیونکہ کئی امور میں اسے اختیار دیا گیا ہے اور تخییر اکراہ کے منافی ہے تو جیسے پہلی صورت میں اکراہ نہیں یعنی بیع ، ہبہ اور عتق میں تو جب از روئے استحسان بطلانِ

بیع کا کہا تو گویا تناقض کیا کہ اس سے قول بالاکراہ لازم آتا ہے اور وہ عدم اکراہ کہہ چکے ہیں، بقول ابن حجر کوئی قائل اصلاً ہی عدم اکراہ کہہ سکتا ہے، انہوں نے دراصل ان سب میں بطریقِ قیاس اس کا اثبات کیا ہے لیکن امرِ محرم میں ایک معنائے قائم کی وجہ سے استحسان کیا، اول تقریر میں ان کا قول: (في أمور متعددة) درست نہیں کیونکہ بظاہر یہ (أو) برائے تنویع ہے نہ کہ برائے تخییر اور یہ (جبر و اکراہ) کی مثالوں کے بطور ذکر کیں، یہ نہیں کہ یہ سب ایک ہی مثال ہے پھر کرمانی نے لکھا بخاری کا قول کہ ان (یعنی حنفیہ) کا محرم اور غیر محرم کے مابین تفرقہ ایسی شئ ہے جس پر کتاب وسنت دال نہیں یعنی کتاب وسنت میں کوئی ایسی شئ نہیں جو باب الاکراہ میں ان دونوں کے مابین تفرقہ پر دال ہو، یہ بھی استحسانی کلام ہے، کہتے ہیں اس طرح کے مباحث اس کتاب (یعنی صحیح بخاری) کی وضع کے مناسب نہیں کہ وہ اس کے فن وموضوع سے خارج ہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بڑی عجیب بات کہہ دی کیونکہ جیسا کہ قبل ازیں ذکر کیا کہ بخاری کی غرض اپنی کتاب میں احادیث کوصرف نقل کرنا ہی نہیں بلکہ ان کی ظاہرِ وضع یہ ہے کہ انہوں نے اسے احکام وغیرہ کی جامع کتاب بنایا ہے کبھی وہ توقفاً جزم عن الحکم سے رک جاتے ہیں، اس میں کثیر تفاسیر وارد کی اور کثیر علل کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور طرق کی ایک دوسرے پر ترجیح بھی کرتے ہیں لہذا اس میں اس طرح کے مباحث کا آنا مستغرب نہیں! جہاں تک ان کا اشارہ کہ یہ طریقہِ بحث بخاری کا فن نہیں تھا تو: (فتلك شكاةٌ ظاهرٌ عنك عارُها) (یعنی یہ ایسی بات ہے کہ تم سے اسکی عار دور ہے) بخاری کے لئے اس میں ان ائمہ سے اسوہ ہے جو ان سے قبل اسی طریق پر چلے ہیں مثلا امام شافعی، ابوثور، حمیدی، احمد اور اسحاق! تو یہی ان سب کا طریقہِ بحث ہے اور یہ محصلِ مقصود ہے اگرچہ متاخرین کے ہاں رائج اصطلاحیں استعمال نہ کیں (کیونکہ یہ ابھی ان کے زمانہ میں موجود اور رائج ہی نہ تھیں)۔

(لامرأته) نسخہِ کشمیہنی میں (لسارة) ہے۔(وذلك في الله) یہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت سارہؓ کے قصہ کا حصہ ہے جو ایک ظالم بادشاہ کے ساتھ پیش آیا، اسے احادیث الانبیاء میں موصول کیا ہے، وہاں (و ذلك في الله) مذکور نہیں بلکہ وہاں گزرا کہ دو باتیں ان کی حیات میں ہوئیں دونوں اللہ کی ذات کے بارہ میں تھیں، ایک ان کا قول: (إني سقيم) اور دوم ان کا قول: (بل فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذَا) اس کا مفہوم یہ ہوا کہ تیسرا ان کا یہ قول: (هذه أختي) اللہ کی ذات میں نہ تھا تو اس پر یہاں مذکور (وذلك في الله) بخاری کی کلام سے ہے، اس کے اور حدیثِ مذکور کے مفہوم کے مابین کوئی مخالفت نہیں کیونکہ مراد یہ ہے کہ سابقہ دونوں محض امرِ الہی کی جہت سے تھے بخلاف اس تیسرے کے کہ اس میں ان کے ذاتی نفع وحظ کا بھی شائبہ ہے مگر فی اللہ ہونا منفی نہیں یعنی اس کے ساتھ ان اس ظالم کے چنگل سے سلامتی حاصل کرنے کے توصل کی وجہ سے۔

(وقال النحعي الخ) اسے محمد بن حسن نے کتاب الآثار میں ابوحنیفہ عن حماد عنہ سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (إذا استحلف الرجل وهو مظلوم فاليمين على ما نوىٰ و على ما وَرّىٰ و إذا كان ظالما فاليمين علىٰ نِيَّةِ مَنْ استحلفه) اسے ابن ابوشیبہ نے حماد بن سلمہ عن حماد بن ابوسلیمان عن نخعی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إذا كان الحالف مظلوما فله أن يوَرِّي و إن كان ظالما فليس له أن يوري) بقول ابن بطال نخعی کا قول دالّ ہے کہ ان کے نزدیک ہمیشہ مظلوم کی نیت کا اعتبار ہوگا، یہی رائے مالک اور جمہور کی ہے ابوحنیفہ کے نزدیک ہر صورت میں حالف کی نیت کا اعتبار ہے بقول ابن حجر اس ضمن میں شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اگر قسم حاکم کے سامنے اٹھائی جا رہی ہے تو نیت وہ جو حاکم کی ہے اور یہ صاحبِ حق کی نیت کی طرف

راجع ہے اور اگر قسم کا تعلق کسی مقدمہ سے نہیں تب حالف کی نیت پر ہے، بقول ابن بطال بالفرض اگر مستحلف مظلوم ہے اس طور کہ کسی پر اس کا کوئی حق ہے اور وہ اس کا انکار کرتا ہے مگر اس کے پاس اپنے دعوی یا حق میں کوئی ثبوت نہیں لہذا اس نے قسم اٹھوائی تو اس کی نیت وہ جو اس کی ہے نہ کہ قسم اٹھانے والے کی تو اس ضمن میں اسے توریہ کرنا کچھ نفع نہ دے گا۔

- 6951حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَالِمًا أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لاَ يَظْلِمُهُ وَلاَ يُسْلِمُهُ وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ

.طرفه - 2442 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۶۳۵)

یہ اسی طریق کے ساتھ اتم سیاق سے کتاب المظالم میں مشروحا گزری۔

- 6952حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْصُرُهُ إِذَا كَانَ مَظْلُومًا أَفَرَأَيْتَ إِذَا كَانَ ظَالِمًا كَيْفَ أَنْصُرُهُ قَالَ تَحْجُزُهُ أَوْ تَمْنَعُهُ مِنَ الظُّلْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ نَصْرُهُ

.طرفاه 2443، - 2444 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۶۳۶)

شیخِ بخاری محمد بن عبدالرحیم سے مراد بزاز ہیں جن کا لقب صاعقہ تھا وہ اکثر شیوخ میں بخاری کے ہم طبقہ ہیں، سعید بن سلیمان بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں کئی جگہ ان سے بلاواسطہ بھی روایت نقل کی ہے مثلا باب (من اختار الضرب) میں، بخاری نے حدیثِ باب کتاب المظالم میں عثمان بن ابوشیبہ عن ہشیم سے تخریج کی تھی تو یہاں وہ دو درجہ نازل ہوئے ہیں کیونکہ یہاں کا سیاق اتم اور اسناد بھی متغایر ہے۔

(فقال رجل) ان کا نام معلوم نہ ہو سکا، عثمان کی روایت میں ہے: (قالوا)۔ (انصره مظلوما) مد کے ساتھ بطورِ استفہام، اور یہ استفہامِ تقریری ہے، ترکِ مد بھی جائز ہے۔ (أفرأيت) أخبرني کے معنی میں، کرمانی لکھتے ہیں اس صیغہ میں دو مجاز ہیں اول رؤیت بول کر اِخبار مراد ہونا اور خبر سے امر مراد ہونا۔ (تحجزه) اکثر کے ہاں حاء، جیم اور زاء ہے بعض نے زاء کی جگہ راء ذکر کی، دونوں بمعنی المنع ہیں، عثمان کی روایت میں تھا: (تأخذ فوق يده) یہ منع کرنے سے کنایہ ہے وہیں اس روایت کے اختلافِ الفاظ کا بیان ہوا تھا مثلا حضرت عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إن كان مظلوما فخُذ له بحقه و إن كان ظالما فخذ له من نفسه) اسے ابن ابو عاصم نے کتاب ادب الحکماء میں نقل کیا۔

خاتمہ

کتاب الاکراہ (15) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے تین معلق ہیں، سب مکرر ہیں، اس میں نو آثارِ صحابہؓ وغیرہم بھی مذکور ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

90 - كتاب الحيل (حیلے اختیار کرنے کے مسائل)

حیل حیلۃ کی جمع ہے، جس کے ساتھ خفی طریقہ سے مقصود تک پہنچا جائے! علماء کے نزدیک اس کے باعث کے مختلف ہونے کے مدنظر اس کی کئی اقسام ہیں تو اگر مباح طریق کو اختیار کرتے ہوئے ابطالِ حق یا اثباتِ باطل کے لئے حیلہ سازی کی جائے تو یہ حرام ہے لیکن اگر اثباتِ حق اور دفعِ باطل کے لئے کوئی حیلہ کیا تو یہ واجب یا مستحب ہے اور اگر مباح طریق کے ساتھ کسی ناخوشگوار سے بچنے کے لئے حیلہ کیا تو یہ مستحب یا مباح ہے یا ترکِ مندوب کے لئے اگر کیا تو یہ مکروہ ہے، ائمہ کے مابین اول قسم کی بابت اختلاف ہے کہ آیا یہ مطلقاً صحیح اور ظاہراً و باطناً نافذ العمل ہے؟ یا مطلقاً اسے باطل قرار دیا جائے گا یا وہ اثم سے سالم ہوگا، اسے مطلقا جائز اور مطلقا باطل قرار دینے والوں کے ہاں کثیر ادلہ ہیں تو اول سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (وَخُذۡ بِيَدِكَ ضِغۡثاً فَاضۡرِبۡ بِهٖ وَلَا تَحۡنَثۡ) [ص: ۴۴] نبی اکرم نے بھی ایک بوڑھے کے لئے اس پر عمل کیا تھا جو زنا کا مرتکب ہوا تھا، اس کا ذکر سنن کی ابو امامہ بن سہل کی روایت میں ہے، اسی سے اللہ کا یہ فرمان ہے: (وَمَنۡ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجۡعَلۡ لَهُ مَخۡرَجاً) [الطلاق : ۲] حیل میں تنگیوں سے مخرج ہیں، اسی سے استثناء کی مشروعیت ہے کیونکہ اس میں حنث (یعنی قسم کا ٹوٹ جانا) سے تخلیص ہے اسی طرح تمام شروط تو ان میں وقوع فی الحرج سے سلامتی ہے، اسی سے قصہِ حضرت بلالؓ بارے حضرات ابو ہریرہ اور ابو سعید کی روایت جس میں ہے: (بعِ الجمعَ بالدراهم ثم ابْتَعْ بالدراهم جنيبا) (یعنی اولا اس ڈھیر کو بیچو پھر اسکی قیمت سے عمدہ کھجور خرید لو)

ثانی قسم سے اصحابِ سبت کا واقعہ ہے اور یہ حدیث: (حُرِّمَتۡ عليهم الشحوم فجمدوها فباعوها و أكلوا ثمنها) (یعنی ان کیلئے چربی حرام کی گئی تو اسے جما لیا پھر اسے بیچ کر اسکی قیمت کھا لی) اس طرح نجش سے نہی بارے حدیث اور محلِّل اور محلَّل لہ پر لعنت والی حدیث، اس ضمن میں اختلافِ علماء کی اصل اس امر میں ان کا اختلاف ہے کہ کیا صیغِ عقود میں ان کے الفاظ کا اعتبار ہوگا یا ان کے معنی کا؟ تو اول کے قائلین نے حیل کو جائز قرار دیا پھر ذیلی اختلاف یہ کیا کہ بعض نے تمام صورتوں میں یا ان کے بعض میں انہیں ظاہراً اور باطناً نافذ العمل کیا، بعض نے کہا یہ ظاہراً نافذ ہیں باطناً نہیں، ثانی کے قائلین نے حیل کا ابطال کیا اور ان میں جائز قرار نہیں دیا مگر وہ جس میں لفظ اس معنی کا موافق ہو جس پر قرائنِ حالیہ دال ہیں، حنفیہ سے حیل کا قول مشہور ہوا کیونکہ ابو یوسف نے حیلہ سازیوں پر ایک کتاب تصنیف کی لیکن ان سے اور ان کے کثیر ائمہ سے اعمالِ حیل کی قصدِ حق کے ساتھ تقیید معروف ہے (یعنی نیک نیتی سے حیلے اختیار کئے جائیں) صاحب المحیط کہتے ہیں حیل میں اصل یہ آیت ہے: (فَخُذۡ بِيَدِكَ ضِغۡثاً) اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر یہ حرام سے فرار اور گناہ سے تباعُد کی غرض سے ہے تو حسن ہے اور اگر کسی مسلمان کا حق مارنے کے لئے ہے تو جائز نہیں بلکہ یہ اثم وعدوان ہے۔

1 - باب فِي تَرۡكِ الۡحِيَلِ وَأَنَّ لِكُلِّ امۡرِءٍ مَا نَوَى فِي الۡأَيۡمَانِ وَغَيۡرِهَا

(ترکِ حیل بارے اور یہ کہ ایمانیات میں اعمال کا مدار نیت پر ہے)

ابن منیر لکھتے ہیں بخاری نے ترجمہ میں ترک کو داخل کیا تا کہ پہلے ترجمہ سے اجازتِ حیل کا توہم نہ ہو، کہتے ہیں یہ بخلاف اس کے جو باب (بیعة الصغیر) میں ذکر کیا کہ اس میں وارد کیا کہ اس سے بیعت نہیں کی بلکہ اس کے لئے دعا کی اور سر پر ہاتھ پھیرا تو اس پر (ترك بیعة الصغیر) کے عنوان سے ترجمہ قائم نہیں کیا اس لئے کہ اس کی بیعت اگر واقع ہو جاتی تو اس میں کوئی انکار نہ تھا بخلاف حیل کے کہ ان کے عمومِ جواز کے قول میں واجب حقوق کا ابطال اور غیر واجب حقوق کا اثبات ہے تو اسی لئے ان کی بابت متحری ہوئے! بقول ابن حجر اولا یہ اشارہ دینے کے لئے اطلاق کیا کہ بعض حیل ایسے ہیں جو مشروع ہیں لہذا ان کا مطلقاً ترک نہیں۔

(وغیرھا) نسخِہ کشمیہنی میں (وغیرہ) ہے، ضمیر کو اس صیغۂ جمع سے مستفاد یمین کے ارادہ سے مذکر کیا، (الأیمان وغیرھا) بخاری کے تفقُّہ سے ہے حدیث سے نہیں، بقول ابن منیر بخاری نے استنباط میں توسع کیا جب کہ نظار کے ہاں مشہور اس حدیث کا عبادات پر حمل ہے مگر بخاری نے عبادات کے ساتھ ساتھ معاملات پر بھی اسے محمول کیا اور سدِ ذرائع اور اعتبارِ مقاصد کے قول میں مالک کی پیروی کی تو اگر لفظ فاسد مگر قصد صحیح ہے تو لفظ ملغیٰ ہوگا اور تصحیحاً وابطالاً قصد پر عمل ہوگا، کہتے ہیں سدِ ذرائع اور ابطالِ تحیل پر اس حدیث سے استدلال اقوی ادلہ میں سے ہے، وجہِ تعمیم یہ ہے کہ محذوفِ مقدر (الاعتبار) ہے تو عبادات میں اعتباران کا مجزئ ہونا اوران کے مراتب کا بیان ہے جب کہ معاملات اور قسموں میں قصد کی طرف رد کرنا ہے، باب (ما جاء أن الأعمال بالنية) میں گزرا کہ کتاب الایمان کے کہ تمام احکام اس حدیث میں داخل ہیں وہاں اس کے ضابطہ بارے ابن منیر کی کلام کی نقل کی تھی۔

- 6953حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ؓ يَخْطُبُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَإِنَّمَا لِامْرِءٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ هَاجَرَ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ

أطرافه 1، 54، 2529، 3898، 5070، - 6689 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۶۴۳).

محمد بن ابراہیم سے مراد تیمی ہیں، بدء الوحی کی روایت میں علقمہ کی انہیں تصریحِ تحدیث مذکور ہوئی تھی۔ (یا أیها الناس) اس میں اِشعار ہے کہ اثنائے خطاب آنجناب نے یہ بات کہی تھی، بدء الوحی میں یہ بھی گزرا کہ حضرت عمرؓ نے بھی برسرِ منبر یہ حدیث بیان کی۔ (بالنية) وہاں جمع کا لفظ تھا، الایمان میں (الأعمال بالنية) تھا۔ (لامرئ ما نوی) بدء الوحی میں (لکل امرئ) تھا، اسے ہی ترجمہ میں معلقاً ذکر کیا ہے اور بحث گزری ہے کہ اس کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ جس نے کسی شیٔ کی نیت نہ کی وہ اس کے لئے حاصل نہ ہوگی، اس پر اعتراض یہ بنتا تھا کہ جس نے کسی کی طرف سے حج کرنے کی نیت کی (یعنی حجِ بدل) اور اس نے خود ابھی حج نہیں کیا ہے تو یہ اس سے صحیح نہ ہوگا جبکہ شافعی، احمد، اوزاعی اور اسحاق کے نزدیک حجِ بدل کے ساتھ ساتھ اس سے بھی فریضہ حج ادا ہوا، دیگر کہتے ہیں اس کے غیر کی طرف سے تو صحیح ہوا لیکن خود اس کی طرف سے نہیں کیونکہ اس نے اس کی نیت نہیں کی (لیکن اگر اپنی طرف سے بھی نیت کرے تو آیا ان کے نزدیک اس کی طرف سے بھی ادا ہوگا ؟) اول کے لئے ابن عباسؓ کی قصہِ شبرمہ مارے حدیث سے احتجاج کیا

گیا چنانچہ ابو داؤد کی روایت کے الفاظ ہیں: (حُجَّ عن نفسك ثم حجَّ عن شبرمة) (یعنی پہلے اپنا حج کرو پھر اس کے بعد شبرمہ کی طرف سے [اگلے کسی برس] حجِ [بدل] کرنا) ابن ماجہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فاجعَلْ هذه عن نفسك ثم حُجَّ عن شبرمة) اس کی سند صحیح ہے، جواب دیا کہ حج بقیہ عبادات سے خارج (یعنی جدا) ہے اس لئے اس کا فاسد بھی ماضی ہے (یعنی چل جاتا ہے) دیگر میں ایسا نہیں، ابو جعفر طبری نے بھی اس پر موافقت کی لیکن اسے حکم سے ناواقف پر محمول کیا اور یہ کہ اگر اثنائے حال (حکم کا) علم ہو جائے تو اس پر واجب ہے کہ اپنی طرف سے (بھی) نیت کر لے تب یہ منقلب ہو جائے گا وگرنہ یہ اس کی طرف سے صحیح (یعنی ادا) نہ ہوگا، عمومِ حدیث سے مستثنیٰ ہے جو حاصل ہو فضلِ الٰہی کی جہت سے قصد کے ساتھ بغیر عمل کے جیسے بیمار کے لئے اجر واقع ہو جاتا ہے (یعنی ان نیکیوں کا جو وہ حالتِ صحت میں کرتا رہا ہے) مرض پر اس کے صبر کی وجہ سے جیسا کہ روایات میں یہ ثابت ہے، برخلاف ان کے جنہوں نے کہا دراصل اجر صبر کی وجہ سے ہے اور وعدِ صادق کے ساتھ حصولِ اجر اس کے لئے جس نے عبادت کا قصد کیا مگر اس کے ارادہ کے بغیر کوئی رکاوٹ پیدا ہوگئی یا جیسے کوئی اوراد و وظائف کا عامل ہے تو مثلاً مرض وغیرہ کے باعث انہیں پڑھنے سے رہا تو اس کے لئے ان کے عامل کا سا اجر لکھا جائے گا۔

(ومما يستثنى على خلف) جس نے فرض نماز کی نیت باندھی پھر اس کے لئے ظاہر ہوا جو اس کے بطلان کو مقتضی ہے (یعنی مثلاً ابھی اس کا وقت نہیں ہوا تھا وغیرہ) تو کیا یہ رکعات نفل بن جائیں گی، یہ جب کوئی عذر ہو، لیکن جس نے مثلاً ظہر کی زوال سے قبل ہی تکبیر کہہ لی تو اگر تعمداً یہ کیا ہے تو یہ فرض تو ہیں ہی نہیں نفل بھی نہ بنیں گے، اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا مسبوق جسے مثلاً ایک رکعت ملی، کو جماعت کا ثواب ملے گا؟ اور کیا اس شخص کو ثواب ملے گا جس نے دن کے دوران نفلی روزے کی نیت کر لی (یعنی اتفاقاً صبح سے کچھ نہ کھایا تھا تو اچانک روزے کی نیت کر کے سارا دن اکل و شرب سے پرہیز کیا) (پھر اگر روزہ بن گیا تو یہ) سارے دن کا یا اسی وقت سے لے کر جب نیت کی اور کیا جمعہ مکمل ہو جائے گا جب دوسری رکعت کے شروع میں مثلاً اس کا وقت نکل گیا؟ تو کیا ثوابِ جمعہ کا ملے گا یا ظہر کا اور کیا یہ خود بخود ہی (ظہر میں) بدل جائے گا یا تجدیدِ نیت کی ضرورت ہوگی؟ اور مسبوق اگر مثلاً اعتدالِ ثانی (یعنی آخری تشہد کو) کو پالے تو وہ جمعہ کی نیت کرے یا ظہر کی؟ اور جس نے غیر اشہرِ حج میں حج کا احرام باندھ لیا تو کیا یہ (خود بخود ہی) عمرہ میں بدل جائے گا یا نہیں؟ یہ حدیث ابطالِ حیل اور اِعمالِ حیل کے قائلین، دونوں کے لئے وجہِ استدلال ہے کیونکہ دونوں فریق کا مرجع عامل کی نیت ہے، ان ابواب میں اس کے بیان کی طرف اشارات آئیں گے، ضابطہ وہی جس کی طرف اشارہ گزرا کہ اگر اس (یعنی تحیل) میں مثلاً مظلوم کی خلاصی ہے تو یہ مطلوب ہے اور اگر اس میں حق کا فوات ہے تب یہ مذموم ہے

شافعی نے تفویتِ حق میں تحیل کی کراہت پر منصوص کیا، ان کے بعض اصحاب نے اسے تنزیہی کراہت قرار دیا ہے جب کہ ان کے کثیر محققین جیسے غزالی اسے تحریمی قرار دیتے ہیں اور یہ کہ اگر قصداً تحیل سازی کی تو آثم ہوگا اس پر آنجناب کا فرمان: (وإنما لكل امرئٍ مانوى) دال ہے تو جس نے بیعِ ربا کے عقد کا قصد کیا وہ رباء میں واقع ہوا اور اسے اثم سے صورتِ بیع بچا نہ لے گی اور جس نے نکاحِ تحلیل (یعنی یہ نیت کر کے کہ وہ کسی معین وقت اسے طلاق دیدے گا) کے عقد کی نیت کی وہ محلل ہے اور لعنت کی اس پر وارد وعید میں داخل ہوا اور صورۃً اس کا نکاح ہونا اور اس سے خلاصی نہ دے گا اور ہر شئ جس کے ساتھ اللہ کے حلال کردہ کی تحریم یا اس

کے حرام کردہ کی تحلیل کا قصد کیا جائے تو وہ گناہ ہے اور کوئی فرق نہیں فعلِ محرم پر تحیل کے ضمن میں حصولِ اثم میں خواہ اپنے لئے وہ کیا جائے یا کسی اور کے لئے جب اسے اس کا ذریعہ بنایا گیا، اس سے استدلال کیا گیا کہ کافر اور مجنون سے صدورِ عبادت کا اعتبار نہیں کیونکہ وہ اہلِ عبادت میں سے نہیں اور شبہِ عمد (قتل) میں سقوطِ قصاص پر بھی کیونکہ اس کا قتل کرنے کا مقصد نہ تھا اسی طرح مخطئ، ناسی اور طلاق وعتاق ونحوہما پر مجبور کئے گئے کے عدم مواخذہ پر بھی جیسا کہ یہ بحث گزری، اس سے ان قائلین مثلا مالکیہ کے لئے استدلال کیا گیا جو کہتے ہیں قسم محلوف لہ (یعنی جس کیلئے اور جس کے مطالبہ پر وہ اٹھائی جا رہی ہے) کی نیت پر شمار ہوگی اور حالف کو توریہ فائدہ نہ دے گا، ان کے غیر نے اس کے بالعکس کہا، کتاب الأیمان میں اس کا بیان گزرا ہے ان کا استدلال مسلم کی حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کردہ مرفوع روایت سے ہے جس میں ہے: (الیمین علی نیة المستحلف) (یعنی قسم اسے اٹھوانے والے کی نیت کے مطابق ہوگی) ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: (یمینك علی ما یُصَدِّقُكَ به صاحبُك)

شافعیہ نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ مستحلِف اگر حاکم ہو، اس سے مالک کے لئے ان کے سدِ ذرائع اور مقاصد کے بالقرائن اعتبار کے قول پر استدلال کیا گیا جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا، ضابطہ یہ بنا کہ متکلم کے مقاصد کے اعتبار سے الفاظ تین اقسام پر مشتمل ہیں: ایک کہ مطابقت ظاہر ہو یا تو یقیناً یا پھر ظنِ غالب سے! دوم ظاہر ہو کہ متکلم نے اس کا معنی مراد نہیں لیا یا تو یقیناً یا ظناً، سوم کہ اپنے معنی میں ظاہر ہو مگر اس معنی کا غیر مراد ہونے کا تردد اور اسکا عدم علی حدٍ سواء ہو تو جب متکلم کا قصد ظاہر ہو اسکی کلام کے معنی کیلئے یا اسکی کلام کا مخالف قصد ظاہر نہ ہو تو ضروری ہے کہ اسکی کلام کو ظاہر پر محمول کیا جائے اور جب اسکا ارادہ اسکے برخلاف ظاہر ہو تو کیا حکم ظاہر پر مستمر رہے گا اور اسکے برخلاف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا یا اسکا ظاہر ارادہ نافذ العمل ہوگا؟ تو اول کیلئے یہ استدلال کیا گیا کہ بیع اگر فاسد ہو بایں طور کہ کہا جائے یہ اس میں صیغہِ ربا کا ذریعہ ہے اور متعاقدین کی اس میں نیت فاسد ہے تو افسادِ بیع کا اس کے ساتھ ہونا جسکی تحریم متحقق ہو، اولی ہے کہ یہ اس ظن کی بنا پر فاسد ہو جیسے مثلا کوئی شخص اس مقصد سے تلوار خریدنا چاہے کہ ناحق کسی مسلمان کو اس کے ساتھ قتل کرے گا تو اب سودا صحیح ہے اگرچہ اسکی نیت جزماً فاسد ہے تو تحریمِ قتل بطلانِ بیع کو مستلزم نہیں تو اگر عقد اسکے ساتھ فاسد قرار نہیں پاتا تو توھم وظن کے ساتھ اسکا فاسد نہ ہونا بطریقِ اولی ہے

ثانی کیلئے اس امر سے استدلال کیا گیا کہ نیت موثر فی الفعل ہے تو وہ اس کے ساتھ کبھی حرام اور کبھی حلال ہوتا ہے جیسے عقد بھی اس کے ساتھ کبھی صحیح اور کبھی فاسد ہوتا ہے جیسے مثلا ذبح کرنا، تو حیوان اگر کھانے کے لئے ذبح کیا جائے تو حلال ہے لیکن اگر اسے غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے تو حرام ہے جب کہ صورتِ ذبح یکساں ہے اور اسی طرح کسی کا اپنے وکیل کے لئے لونڈی خریدنا حرام جب کہ اس کا اپنے لئے خریدنا حلال ہے حالانکہ صورتِ عقد ایک جیسی ہے، اسی طرح قرض فی الذمة کی صورت (یعنی کسی کا قرض اپنے ذمہ لے لینا) اور ایک معین مدت تک بیع النقد بمثلہ تو دونوں کی صورت ایک جیسی ہے اول قربتِ صحیحہ جب کہ ثانی معصیتِ باطلہ ہے لہذا فی الجملہ ظاہراً صحتِ عقد سے اس شخص سے رفعِ حرج لازم نہیں آتا جو فی الباطن باطل حیلہ استعمال کرتا ہے، نسفی حنفی نے الکافی میں محمد بن حسن سے نقل کیا کہتے ہیں اہلِ ایمان کی یہ عادت نہیں کہ وہ ابطالِ حق کی طرف موصل حیل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے احکام سے فرار اختیار کریں۔

- 2 باب فِى الصَّلاَةِ (یعنی نماز میں دخولِ حیلہ)

- 6954حَدَّثَنِى إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ صَلاَةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ . طرفه - 135

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی کہ نبی پاک نے فرمایا اللہ ایسے کی نماز قبول نہیں کرتا جس کا وضوٹوٹ گیا حتی کہ وہ وضو کرے۔

یہ کتاب الطہارہ میں مشروحا گزری، ابن بطال لکھتے ہیں اس میں ان حضرات کا رد ہے جو قائل ہیں کہ آخری قعدہ میں وضوء ٹوٹ جانے سے نماز ہو جاتی ہے کیونکہ اس نے نماز کے متضاد ایک فعل کیا، تعقب کیا گیا کہ اثنائے نماز حدث اس کے لئے مفسد ہے جیسے حج کے اثناء اگر جماع کر لیا تو وہ اسے فاسد کر دے گا، یہی معاملہ اس کے آخر کا ہے! ابن حزم بخاری کے کئی مواضع بارے اپنے اجوبہ میں لکھتے ہیں اس حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت یہ ہے کہ ہر شخص یا تو یقینی طہارت پر ہوتا ہے یا یقینی حدث پر اور دونوں صورتِ حال میں کسی کے لئے روانہیں کہ حقیقت میں حیلہ داخل کرے تو حقیقت کسی شیَ کا صدقاً اثبات یا صدقاً اس کی نفی ہے تو جو ثابت حقیقت ہے تو حیلہ کے ساتھ اس کی نفی کرنے والا مبطل ہے اسی طرح نفی کو حیلہ کے ساتھ ثابت کرنے والا بھی مبطل ہے، ابن منیر لکھتے ہیں بخاری نے اس ترجمہ کے ساتھ ان حضرات کا رد کیا ہے جو کہتے ہیں آخری تشہد میں جان بوجھ کر وضوء توڑنے والے کی نماز ہوگئی اور اس کا حدث اس کے سلام پھیرنے کی مثل ہے کہ یہ حدث کے ساتھ تصحیحِ نماز کے لئے حیل میں سے ہے، اس کی تقریر یہ ہے کہ بخاری نے اس امر پر بنا کی ہے کہ نماز سے تحلُّل اس کا رکن ہے تو یہ حدث کے ساتھ صحیح نہیں (یعنی وہ رکن بھی حالتِ وضوء میں ادا ہونا چاہئے) اور اس کی صحت کا قائل یہ رائے رکھتا ہے کہ نماز سے تحلل اس کی ضد ہے لہذا وہ حدث کے ساتھ صحیح ہے، کہتے ہیں یہ متقرر ہو جانے کے بعد ضروری ہے کہ سلام کو نماز کا رکن اور داخل فی الصلاۃ ثابت کیا جائے نہ کہ اس کی ضد

اس کی رکنیت کے قائلین نے اس کے تحریمِ تکبیر کے مقابلہ میں ذکر سے استدلال کیا ہے جو نبی اکرم نے فرمایا: (تحريمها التكبير و تحليلها التسليم) تو جب ان میں سے ایک نماز کا رکن ہے تو دوسرا طرف بھی لازم ہے کہ اس کا رکن ہو، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ سلام عبادات کی جنس سے ہے کیونکہ یہ اللہ کا ذکر اور اس کے بندوں کیلئے دعا ہے تو حدثِ فاحش ذکرِ حسن کے قائمقام نہیں ہو سکتا، حنفیہ نے یہ انفصال کیا کہ سلام واجب ہے رکن نہیں تو اگر تشہد کے بعد سلام پھیرنے سے قبل حدث لاحق ہوا تو نمازی وضو کرے اور سلام پھیرے اور اگر عمداً حدث کیا تو عمد قاطع ہے اور جب قطع موجود ہوا تو نماز ختم ہوگئی کیونکہ سلام رکن نہیں، ابن بطال لکھتے ہیں اس میں ابو حنیفہ کے قول کہ نماز میں محدث ہونے والا وضوء کرے اور بناء کر لے (یعنی وہیں سے نماز شروع کر دے جہاں سے ٹوٹی تھی) کا رد ہے، ابن ابو لیلی بھی ان کے موافق ہیں جبکہ مالک اور شافعی کا موقف ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھے، اس حدیث سے انہوں نے احتجاج کیا، اس کے بعض طرق میں ہے: (لا صلاة إلا بطهور) تو نمازی کا حالِ انصراف اس امر سے خالی نہیں کہ وہ مصلی ہے یا غیر مصلی، اگر کہیں وہ مصلی ہے (یعنی وہ جو محدث ہو گیا) تو یہ آپ کے قول: (لا صلاة إلا بطهور) سے مردود ہے! جہتِ نظر سے بھی ہر وہ حدث جو نماز شروع کرنے سے مانع ہے وہ اس پر بناء کرنے سے بھی مانع ہوگا بدلیل یہ کہ اگر مثلاً منی خارج ہوگئی تو بالاتفاق نئے سرے سے نماز ادا کرے گا، بقول ابن حجر شافعی سے ایک قول ابو حنیفہ کی موافقت میں بھی ہے! کرمانی کہتے ہیں ترجمہ

سے اسکی وجہِ اخذ یہ ہے کہ انہوں (یعنی حنفیہ) نے حدث کے ساتھ صحتِ نماز کا حکم لگایا جب کہا وہ وضوء کر کے بناء کر لے اور ادھر وضوء میں عدمِ نیت کے باوجود اسکی صحت کا حکم لگایا یہ کہہ کر کہ وضوء عبادت نہیں ، ابن تین نے داودی سے نقل کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ترجمہ کے ساتھ حدیث کی مناسبت یہ کہ ان کی مراد یہ ہے کہ جس نے حدث کے باوجود نماز پڑھی (یعنی جاری رکھی) اور وضوء نہ کیا اور وہ جانتا ہے کہ وہ اپنی نماز کے ساتھ لوگوں کو دھوکہ دے رہا ہے تو یہ مبطل ہے جیسے مہاجرِ ام قیس نے اپنی ہجرت کے ساتھ دھوکہ دہی کی کوشش کی حالانکہ اسے علم تھا کہ اللہ اس کے ضمیر پر مطلع ہے

بقول ابن حجر مہاجر امِ قیس کا قصہ تو حدیث (الأعمال بالنیات) میں ذکر کیا جاتا ہے جو سابقہ باب میں نقل ہوئی نہ کہ اس میں، بعض متاخرین کا دعوی ہے کہ بخاری کی مراد ان حضرات کا رد ہے جو قائل ہیں کہ اگر جنازہ حاضر ہے اور کسی کو نمازِ جنازہ فوت ہو جانے کا ڈر ہے تو وہ (پانی کی آس پاس موجودی کے باوجود) تیمّم کر سکتا ہے اسی طرح جن کا زعم ہے کہ اگر تہجد کیلئے اٹھا اور پانی اس سے دور ہے اور اسے ڈر ہوا کہ اگر دور سے وضوء کرنے گیا تو تہجد فوت ہو سکتی ہے تو وہ بھی تیمّم کرنے کا مجاز ہے (بقول ابن حجر) اس کا تکلف مخفی نہیں (یعنی یہ مراد لینے کا)۔

- 3 باب فِی الزَّكَاةِ وَأَنْ لاَ يُفَرَّقَ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ وَلاَ يُجْمَعَ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ

(زکات کے اسقاط کی غرض سے حیلے اختیار کرنا)

(وأن لایفرق الخ) یہ باب کی اول حدیث کے الفاظ ہیں۔

- 6955حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِیُّ حَدَّثَنَا أَبِی حَدَّثَنَا ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ أَنَّ أَنَسًا حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَتَبَ لَهُ فَرِيضَةَ الصَّدَقَةِ الَّتِی فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلاَ يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلاَ يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ

أطرافه 1448، 1450، 1451، 1453، 1454، 1455، 2487، 3106، 5878 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۵۸۴)

یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جو کتاب الزکاۃ میں تاماً اور مفرقاً اسی سند کے ساتھ منقول گزری اور وہیں اس کی شرح ہوئی۔

- 6956حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِی سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ أَنَّ أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَائِرَ الرَّأْسِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِی مَاذَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَیَّ مِنَ الصَّلاَةِ فَقَالَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ شَيْئًا فَقَالَ أَخْبِرْنِی بِمَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَیَّ مِنَ الصِّيَامِ قَالَ شَهْرَ رَمَضَانَ إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ شَيْئًا قَالَ أَخْبِرْنِی بِمَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَیَّ مِنَ الزَّكَاةِ قَالَ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَرَائِعَ الإِسْلاَمِ قَالَ وَالَّذِی أَكْرَمَكَ لاَ أَتَطَوَّعُ شَيْئًا وَلاَ أَنْقُصُ مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَلَیَّ شَيْئًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ أَوْ

دَخَلَ الْجَنَّةَ إِنْ صَدَقَ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ فِي عِشْرِينَ وَمِائَةِ بَعِيرٍ حِقَّتَانِ فَإِنْ أَهْلَكَهَا مُتَعَمِّدًا أَوْ وَهَبَهَا أَوِ احْتَالَ فِيهَا فِرَارًا مِنَ الزَّكَاةِ فَلاَ شَيْءَ عَلَيْه

أطرافه 46، 1891، - 2678 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص:۵۱ اس میں مزید یہ ہے بعض الناس نے کہا ایک سو بیس اونٹوں کی زکات دو حِقے ہیں تو اگر عمداً انہیں ہلاک کیا یا ہبہ کیا یا کوئی اور حیلہ تا کہ زکات سے بچ جائے تو اسکے ذمہ کچھ نہیں)

کتاب الایمان میں یہ مشروحا گزری۔ (وقال بعض الناس الخ) بقول ابن بطال علماء کا اجماع ہے کہ ہر کوئی سال مکمل ہونے سے قبل بیع، ہبہ اور ذبح کے ساتھ اپنے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہے بشرطے کہ زکات کی ادائیگی سے فرار کی اس کی نیت نہ ہو، اس امر پہ بھی اجماع ہے کہ اگر سال مکمل ہوا تو اب تحیل حلال نہیں بایں طور کہ مجتمع کو متفرق یا متفرق کو مجتمع کر دے (تا کہ زکاۃ سے بچ سکے) پھر انہوں نے باہم اختلاف کیا تو مالک نے کہا جس نے اپنے مال میں سے اس قصد سے تفویت کیا کہ زکاۃ سے فرار ہو حولانِ حول سے ایک ماہ اس کا نحو قبل تو سال مکمل ہونے پر اسے ادائیگیِ زکات لازم ہے کیونکہ آپ نے اس میں فرمایا: (خشیه الصدقة) ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر حولانِ حول سے ایک دن قبل (بھی) زکات سے فرار کی نیت سے تفویت کی تو اس نیت کا اسے مطلقا نقصان نہیں کیونکہ زکات اسے تبھی لازم ہوگی جب پورا سال گزرے گا، بقول ابن بطال مہلب نے کہا بخاری کا قصد یہ ہے کہ ہر حیلہ جسے کوئی اسقاطِ زکات کیلئے استعمال کرے تو اس کا گناہ اس کے سر ہے کیونکہ نبی اکرم نے زکات کے ڈر سے جب ریوڑ کو جمع کرنے یا اسے مفرق کرنے سے منع کیا ہے تو اس سے یہی مفہوم نکلتا ہے، اس طرح حدیثِ طلحہؓ میں آپ کے قول: (أفلح إن صدق) سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جس نے قصد کیا کہ اللہ کے فرائض میں سے کسی حیلہ سازی کے ذریعہ کوئی نقص کرے تو وہ مفلح نہ ہوگا، کہتے ہیں فقہاء نے صاحبِ مال کے اپنے مال میں سال گزرنے کے قریب جو تصرف کے مجاز ہونے کی بات کی ہے پھر اس کا ارادہ اسکے ساتھ زکاۃ سے فرار کا ہے تو جس نے اس نیت سے ایسا تصرف کیا تو اثم اس سے غیر ساقط ہے، وہ ایسے ہی جس نے رمضان کے روزوں سے فرار کی نیت سے ایک یا دو دن پہلے سفر اختیار کیا حالانکہ اس سفر کی اسے ضرورت نہ تھی تو یہی وعید اس کے لئے بھی ہے! بعض حنفیہ کا کہنا ہے بخاری نے یہ جو (بعض الناس کے حوالے) سے ذکر کیا یہ ابو یوسف کی طرف منسوب ہے جبکہ محمد کہتے ہیں ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں اس کے سبب فقراء کے حق کے اِبطال کا قصد ہے یعنی نصاب کے وجود کے بعد، ابو یوسف کا احتجاج اس امر سے ہے کہ یہ وجوب سے امتناع ہے نہ کہ اسکا اسقاط، یہ بھی استدلال کیا کہ اگر مثلا اس کے پاس دو سو درہم ہوں تو سال مکمل ہونے سے ایک روز قبل اس نے ایک درہم تصدق کر دیا تو یہ مکروہ نہیں

(بظاہر کوئی اگر یہ کرے تو اس کی نیت فاسد ہی ہوگی تا کہ زکات ادا نہ کرنی پڑے وگرنہ اگر صدقہ کرنا ہی چاہتا تھا تو زکات سمجھ کر بھی دے سکتا تھا) اگرچہ اس کی نیت ہو کہ کل جب سال مکمل ہو تو اس کے پاس نصاب مکمل نہ ہو تا کہ اسے زکات لازم نہ ہو! تعاقب کیا گیا کہ ابو یوسف کی اصل میں سے ہے کہ حرمت مجامع فرض ہے جیسے بے وضوء کا یا ننگے کا طواف کرنا تو اس حالت میں قصد مکروہ کیونکر نہ ہوگا؟ ان کا قول (امتناع من الوجوب) قابلِ اعتراض ہے کہ وجوب تو سال کے شروع سے متقرر ہے اسی لئے سال مکمل ہونے سے پیشتر بھی زکات ادا کرنا جائز ہے، اس بات پر اتفاق ہے کہ شفعہ کے وجوب کے بعد اس کے اسقاط کیلئے حیلہ اختیار کرنا مکروہ ہے

اختلاف صرف قبل از وجوب ہے تو اسکا قیاس یہ ہے کہ ایسا کرنا زکات میں بھی مکروہ ہے، عین ممکن ہے کہ ابو یوسف نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا ہو کیونکہ وہ اپنی کتاب الخراج میں حدیث (لا يفرق بين مجتمع) ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے کیلئے حلال نہیں کہ زکات دینے سے رکے اور نہ اپنی مِلک سے نکال کر کسی اور کی ملک میں دے تاکہ اس طرح نصاب ٹوٹ جائے اور زکات اس سے ساقط ہو جائے کہ ہر دو کیلئے اسی قدر مال ہو جس پر زکات عائد نہیں ہوتی تو کسی کو کسی صورت زکات کے ابطال کا حیلہ نہیں کرنا چاہئے

ابو حفص کبیر جو کتاب الحِیل کے محمد بن حسن سے راوی ہیں نقل کرتے ہیں کہ محمد نے کہا کسی مسلمان کا حرام سے تخلص اور حلال تک توصل کیلئے حیلہ سازی کرنا باعثِ حرج نہیں لیکن ابطالِ حق، احقاقِ باطل اور حق میں کسی شبہ کے ادخال کے لئے حیلہ اختیار کرنا مکروہ ہے اور ان کے نزدیک مکروہ حرام کے اقرب ہوتا ہے، شافعی نے محمد کے ساتھ اپنے ایک مناظرہ کا حال لکھا ہے ایسی بیوی کے بارہ میں جسے اپنا شوہر ناپسند ہو مگر وہ اسے چھوڑنے سے ممتنع ہے تو اس نے اس شوہر کے (یعنی اپنے سوتیلے) بیٹے کے ساتھ جنسی تعلق قائم کیا کیونکہ احناف کے نزدیک اس صورت میں وہ اپنے شوہر پر حرام ہو جائے گی ان کے اس قول پر بناء کرتے ہوئے کہ حرمت مصاہرتِ زنا کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے، کہتے ہیں میں نے محمد سے کہا زنا حلال کو حرام نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اسکی ضد ہے اور کوئی شئ اپنی ضد پر قیاس نہیں کی جا سکتی تو کہنے لگے: (يجمعهما الجماع) (یعنی دونوں کے درمیان جامع جماع ہے) تو میں نے کہا دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ اول (یعنی شوہر) کے ساتھ وہ محمود اور محصَن ہے اور جبکہ دوسرے کے ساتھ وہ مذموم بنی اور اس پر رجم واجب ہوا (حنفیہ کے قول پر عمل کریں تو) لازم آئے گا کہ اگر تین طلاقیں شدہ عورت زنا کر لے تو اپنے سابقہ شوہر کیلئے حلال ہو جائے اور جس کے حبالہ عقد میں چار بیویاں ہوں تو اس نے کسی پانچویں کے ساتھ زنا اگر کر لیا تو چار میں سے ایک اس کے لئے اب حرام ہو جائے، آخر مناظرہ تک!

بخاری کا ترجمہ میں قول: (فإن أهلكها) اشکال کا باعث ہے کیونکہ اہلاک حِیل میں سے نہیں بلکہ یہ تو تضییع مال ہے، حیلہ تو دفعِ ضرر یا جلبِ منفعت کیلئے ہوتا ہے اور ہر دو اس میں موجود نہیں، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے تصور کیا کہ (حیلہ سازی کرنے کے ضمن میں) مثلاً وہ دونوں حِقوں (یعنی چوتھے سال میں داخل اونٹ نر ہو یا مادہ) کو ذبح کر لے اور ان کے گوشت سے انتفاع اٹھائے، تو اس طرح زکات میں دو حقے دینے ساقط ہو جائیں گے اور وہ ان سے کمتر کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

- 6957 حَدَّثَنِي.إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكُونُ كَنْزُ أَحَدِكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شُجَاعًا أَقْرَعَ يَفِرُّ مِنْهُ صَاحِبُهُ فَيَطْلُبُهُ وَيَقُولُ أَنَا كَنْزُكَ قَالَ وَاللَّهِ لَنْ يَزَالَ يَطْلُبُهُ حَتَّى يَبْسُطَ يَدَهُ فَيُلْقِمَهَا فَاهُ

أطرافه 1403، 4565، - 4659

- 6958 وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا مَا رَبُّ النَّعَمِ لَمْ يُعْطِ حَقَّهَا تُسَلَّطُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَخْبِطُ وَجْهَهُ بِأَخْفَافِهَا قَالَ بَعْضُ النَّاسِ فِي رَجُلٍ لَهُ إِبِلٌ فَخَافَ أَنْ تَجِبَ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَبَاعَهَا بِإِبِلٍ مِثْلِهَا أَوْ بِغَنَمٍ أَوْ بِبَقَرٍ أَوْ بِدَرَاهِمَ فِرَارًا مِنَ الصَّدَقَةِ بِيَوْمٍ احْتِيَالًا فَلَا بَأْسَ عَلَيْهِ

وَهُوَ يَقُولُ إِنْ زَكَّى إِبِلَهُ قَبْلَ أَنْ يَحُولَ الْحَوْلُ بِيَوْمٍ أَوْ بِسَنَةٍ جَازَتْ عَنْهُ

أطرافه 1402، 2378، - 3073.

ترجمہ: فرمایا اگر ریوڑ کے مالک نے ان کی زکات ادا نہ کی تو قیامت کے دن یہ اس پہ مسلط کی جائیں گی اور اپنے کھروں سے اسکا منہ نوچیں گی، بعض الناس نے اس شخص کی بابت کہا جس کے پاس اونٹ ہیں تو وہ ڈرا کہ زکات واجب نہ ہو جائے تو انہیں ان کی مثل اونٹوں یا بکریوں یا گائیوں یا دراہم کے بدلے بیچ دیا زکات سے فرار کی غرض سے زکات عائد ہونے سے صرف ایک دن قبل تو اس پر کوئی حرج نہیں اور دوسری طرف انکا موقف ہے کہ کہ اگر سال گزرنے سے ایک دن یا ایک سال قبل زکات ادا کر دی تو یہ اس کی طرف سے ہوگئی۔

شیخِ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا۔ (یکون کنز الخ) کنز سے مراد محفوظ رکھا ہوا وہ مال جس کی وہ زکاۃ ادا نہیں کرتا جیسا کہ کتاب الزکاۃ میں اس کی تقریر گزری، وہاں یہ ابوصالح عن ابوہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ وارد تھی: (من أعطاه الله ما لا فلم يُؤَدِّ زكاته مثل له يوم القيامة شجاعا أقرع) تو اسکا نحوذ کرلیا، اسی سے اس باب میں اس کے ذکر کی مناسبت ظاہر ہوئی۔ (أنا كنزك) یہ زیادت صرف اسی طریق میں ہے۔ (لن يزال) کشمیہنی کے ہاں (لا) ہے۔ (حتى يبسط يده) یعنی صاحبِ مال۔ (فيلقمها فاه) محتمل ہے کہ یلقمھا کا فاعل صاحبِ خزانہ ہو یا پھر شجاع، ابوصالح کی روایت میں تھا: (فيأخذ بلهزمتيه) (یعنی وہ صاحبِ کنز کو اپنے جبڑوں میں پکڑ لے گا)۔ (وقال رسول الخ) اسی کے ساتھ موصول ہے، یہ ہمام عن ابوہریرہؓ کے نسخہ سے ہے، احمد سے اسے عبدالرزاق سے تخریج کیا اور اسے سابقہ پر مقدم ذکر کیا۔

(إذا ما رَبُّ النعم) ما زائدہ اور رب بمعنی مالک ہے، غنم نون وعین کی زبر کے ساتھ اونٹوں، بکریوں اور گائے پر بولا جاتا ہے، بعض نے کہا صرف اونٹ اور بکریاں، یہ محکم میں منقول ہے، بعض نے صرف اونٹ کہا، اول کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (وَ مِنَ الْأَنْعَامِ حَمُوْلَةً وَ فَرْشاً)[الأنعام: ۱۴۲] پھر آگے اسے اونٹ، بکریوں اور گائے کے ساتھ مفسر کیا، ثالث کی تائید یہاں اَخفاف پر اقتصار سے ملتی ہے کیونکہ یہ اونٹوں کے ساتھ خاص ہے (حقها) سے مراد ان کی زکات ہے حدیثِ ابوذرؓ میں اس کی تصریح ہے جو کتاب الزکاۃ میں گزری ہے۔

(وقال بعض الناس الخ) نسخۂ کشمیہنی میں (جازت عنه) کی جگہ (أجزأت عنه)ہے، یہ حنفیہ کی طرف اشارہ ہے جن کے مذہب کی تقریر سابق الذکر میں گزری اور مسئلۂ تعجیل کے ساتھ منع متاکد ہے، بعض نے کہا انہیں اس الزامی جواب دینے کی توجیہہ (ان کے قول میں موجود) تناقض ہے وہ یہ کہ جس نے پیشگی زکات کی ادائیگی جائز قرار دی اس نے ہر جہت سے دخولِ حول کو ملحوظ نہ رکھا تو اگر حولانِ حول پر تقدیم مجزئ ہے تو سال مکمل ہونے سے قبل مال میں تصرف کر لینا بھی زکات کا مسقط نہیں بننا چاہئے، ابن بطال نے ان کی طرف سے جواب دیا کہ ابوحنیفہؒ نے اس میں تناقض اختیار نہیں کیا کیونکہ ان کے نزدیک سال مکمل ہونے پر ہی زکات واجب ہوتی ہے وہ تو پیشگی زکات دینے والے کو اس شخص کی مانند قرار دیتے ہیں جس نے ادائیگیِ قرض کی مدت آنے سے قبل ہی قرض چکا دیا اھ تناقض ابو یوسفؒ کو لازم آتا ہے کیونکہ وہ قائل ہیں کہ حرمت مجامعِ فرض ہے جیسے ننگے کا طواف کرنا اور اگر وجوب متقرر نہ ہو تو سال مکمل ہونے سے قبل تعجیلِ زکات بھی جائز نہ ہو

علماءؒ نے اس شخص کی بابت باہم اختلاف کیا جس نے سال کے دوران اونٹ کو اسکے مثل (اونٹ) کے بدلے بیچ دیا تو جمہورؒ کے نزدیک بناء پہلے اونٹ کے سال پر ہوگی کیونکہ جنس و نصاب متحد ہے، شافعیؒ سے اس بارے دو اقوال ماخوذ ہیں، غیرِ جنس کے عوض اسے بیچنے کی صورت میں اختلاف ہے تو اب کے جمہورؒ نے کہا نئے جانور کا سال اب شروع ہوگا کیونکہ نصاب مختلف ہوا ہے لیکن اگر زکات سے فرار کے قصد سے یہ کیا تھا تو وہ آثم ہوا اگر چہ ہم نئے سرے سے سال کے آغاز کا کہیں، احمدؒ سے منقول ہے اگر چہ چھ ماہ اس کی ملکیت میں رہا پھر نقدی کے عوض بیچ دیا تو ان دراہم کی یومِ فروخت سے چھ ماہ کی زکات ادا کرے گا، ہمارے شیخ ابن ملقنؒ نے ابن تینؒ سے نقل کیا کہ بخاری نے (مانع الزكاة) کی ترکیب اس لئے استعمال کی تا کہ باور کرائیں کہ زکات سے فرار حلال نہیں اور ایسا کرنے والا آخرت میں اس کا مطالَب ہوگا، بقول ہمارے شیخ کے مگر ہم نے تو بخاریؒ میں اسے نہیں دیکھا بقول ابن حجر لیکن بالمعنی یہ موجود ہے جب کہا: (إذا ما رب النعم لم يعط حقها) تو یہی تو مانعِ زکات ہے۔

- 6959حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ اسْتَفْتَى سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ الأَنْصَارِىُّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِى نَذْرٍ كَانَ عَلَى أُمِّهِ تُوُفِّيَتْ قَبْلَ أَنْ تَقْضِيَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اقْضِهِ عَنْهَا وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِذَا بَلَغَتِ الإِبِلُ عِشْرِينَ فَفِيهَا أَرْبَعُ شِيَاهٍ فَإِنْ وَهَبَهَا قَبْلَ الْحَوْلِ أَوْ بَاعَهَا فِرَارًا وَاحْتِيَالاً لإِسْقَاطِ الزَّكَاةِ فَلاَ شَىْءَ عَلَيْهِ وَكَذَلِكَ إِنْ أَتْلَفَهَا فَمَاتَ فَلاَ شَىْءَ فِى مَالِهِ

طرفاه 2761، - 6698.

ترجمہ: ابن عباس کہتے ہیں کہ حضرت سعد بن عبادہ نے نبی پاک سے اپنی والدہ کی مانی ایک نذر کے بارہ میں پوچھا جسے وہ پورا کرنے سے قبل ہی فوت ہوگئیں تو فرمایا اسے تم پورا کردو، بعض الناس نے کہا اگر اونٹوں کی تعداد بیس تک پہنچی تو ان کی زکات چار بکریاں ہیں تو اگر سال ہونے سے قبل انہیں ہبہ کر دیا یا بیچ دیا زکات سے فرار کی نیت سے حیلہ سازی کرتے ہوئے تو اس پر کوئی شیٔ نہیں اسی طرح اگر ان کا اتلاف کر دیا اور مر گیا تو اسکے مال سے کوئی شیٔ واجب نہیں۔

اس کی شرح کتاب الأیمان والنذور میں گزری، مہلب کہتے ہیں اس میں اس امر کی حجت ہے کہ زکات حیلہ اور موت کے ساتھ ساقط نہیں ہوتی کیونکہ نذر موت کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی اور زکات کا معاملہ تو اس سے بھی اوکد اور لازم ہے لہذا (صاحبِ مال کی) موت کی صورت میں اسکا عدمِ سقوط اولی ہے کیونکہ جب آپ نے ولی کو ان کی والدہ کی نذر پوری کرنے کا حکم دیا ہے تو زکات جو اللہ کی فرض کردہ ہے لزوم میں اشد ہے۔

(وقال بعض الناس الخ) صورتِ اتلاف میں منازعت کا ذکر گزرا، بعض حنفیہؒ نے جواب دیا ہے کہ مال میں اس وقت تک زکات کا وجوب ہے جب تک مال واجب فی الذمہ ہے یا جو اس کے ساتھ حقوق کا تعلق ہوا اور یہ شخص جو انتقال کر چکا ہے اس کے ذمہ میں کوئی شیٔ باقی نہیں رہتی جس کی ادائیگی اس کے ورثاء کے ذمہ ہو اور کلام دراصل حیلہ کی حلت بارے ہے نہ کہ لزومِ زکات میں جب صاحبِ مال فرار اختیار کرے، بقول ابن حجرؒ حرفِ مسئلہ تب اگر اس کی بیع کے ساتھ زکات سے فرار کا یا اس کے ہبہ سے زکات کے

اسقاط کا قصد کیا ہو اور جس نے قصد کیا کہ بعد ازاں اسے واپس لے لے گا جیسا کہ گزرا تو وہ اس قصد کے ساتھ آثم ہے لیکن کیا یہ قصد اس کے ذمہ میں ابقائے زکات میں موثر ہے یا گناہ کے ساتھ اسے قابلِ عمل سمجھا جائے؟ یہ نقطۂ اختلاف ہے کرمانی کہتے ہیں بخاری نے اس باب میں تین فروع ذکر کی ہیں جن کا جامع ایک حکم ہے اور وہ یہ کہ جب نصاب سے صاحبِ نصاب کی سال مکمل ہونے سے قبل ملکیت زائل ہو جائے تو زکات ساقط ہو جاتی ہے چاہے یہ زکات سے فرار کی نیت سے کیا ہو یا نہیں پھر ہر حدیث کے آخر میں اس کی تفریع سے ان کا ارادہ وغرض یہ تشنیع ہے کہ ایسا کرنے کے مجیزین نے تین صحیح احادیث کی مخالفت کی ہے، اسقاطِ زکات کے حیل میں سے یہ بھی کہ وہ سال ہونے سے قبل سامانِ تجارت کے ساتھ ذخیرہ کرنے کی نیت کرے تو جب دوسرا سال داخل ہو تو پھر سے تجارت کی نیت کر لے (تا کہ زکات دینے سے بچ سکے) حتی کہ جب سال (گزرنے کے) قریب ہو تو تجارت کا ابطال کر دے اور ذخیرہ کرنے کی نیت کر لے، تو یہ بالجزم آثم ہے اور قوی یہ ہے کہ اس طرح کرنے سے اس سے زکات ساقط نہ ہوگی۔

- 4 باب الْحِيلَةِ فِي النِّكَاحِ (شادی میں حیلہ)

- 6960حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الشِّغَارِ قُلْتُ لِنَافِعٍ مَا الشِّغَارُ قَالَ يَنْكِحُ ابْنَةَ الرَّجُلِ وَيُنْكِحُهُ ابْنَتَهُ بِغَيْرِ صَدَاقٍ وَيَنْكِحُ أُخْتَ الرَّجُلِ وَيُنْكِحُهُ أُخْتَهُ بِغَيْرِ صَدَاقٍ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنِ احْتَالَ حَتَّى تَزَوَّجَ عَلَى الشِّغَارِ فَهُوَ جَائِزٌ وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ وَقَالَ فِي الْمُتْعَةِ النِّكَاحُ فَاسِدٌ وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ وَقَالَ بَعْضُهُمُ الْمُتْعَةُ وَالشِّغَارُ جَائِزٌ وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ

.طرفه - 5112 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۲۲۰ ، اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر حیلے سے نکاحِ شغار کر لیا تو یہ جائز اور شرط باطل ہے، متعہ میں کہا تھا کہ نکاح فاسد اور شرط باطل ہے، ان کے بعض نے کہا شغار اور متعہ جائز جبکہ شرط باطل ہے)

اس کے تحت ابن عمرؓ کی شغار سے نہی والی حدیث نقل کی جس میں نافعؒ سے اسکی تفسیر بھی مذکور ہے کتاب النکاح میں یہ مرفوعا گزری اور یہ تقریر بھی کہ اس کی تفسیرِ مذکور مرفوعا ہے! ابن منیرؒ لکھتے ہیں بخاریؒ کا شغار کو باب الحیل میں داخل کرنا حالانکہ قائل بالجواز مبطلِ شغار اور مہر مثلی کا موجب باعثِ اشکال ہے، یہ کہا جانا ممکن ہے کہ انہوں نے اس کا اخذ اس منقول سے کیا ہے کہ عرب عورت کی طرف سے تلفظ بالنکاح کو ناپسند کرتے تھے تو وجودِ مساوات کے مدنظر تلفظ بالشغار کی طرف راجع ہوئے جو انفت کی دافع ہے تو شرع نے رسمِ جاہلیت مٹا ڈالی تو شغار کو حرام قرار دیا اور اس میں تشدد سے کام لیا اور ایسا تشدد مہر کے ذکر سے خالی نکاح میں نہ کیا تو اگر ہم شغار کے لفظ سے منعقد نکاح کو صحیح کہیں اور مہر مثلی کو واجب قرار دیں تو گویا اس حیلہ سے ہم نے غرضِ جاہلیت کو باقی رکھا اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ عرب سے جس نقل کا دعوی کیا اسکی کوئی اصل نہیں بلکہ دیگر اقوام کی نسبت عربوں کے ہاں شغار قلیل الوجود ہے اور ان کے ذکر کردہ کا قضیہ یہ ہے کہ ان کے سب انکحہ شغار ہوتے تھے کیونکہ سبھی میں اس انفت کا وجود تھا، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ شغار میں حیلہ کا تصور اس مالدار شخص میں ہے جو کسی فقیر کی بیٹی سے شادی کا ارادہ کرے تو وہ نہ مانے یا حق مہر کے ضمن میں زیادتی کرے تو اسے یہ کہہ کر

دھوکہ دے کہ میری اس سے شادی کر دو میں تمہاری اپنی بیٹی سے شادی کرادوں گا تو غریب شخص کو یہ سن کر رغبت ہو اور وہ اسے اپنے لئے فائدہ مند سمجھے تو جب اس (شرط) پر عقد واقع ہو جائے اور اس سے کہا جائے کہ عقد تو صحیح ہے لیکن اب آپ دونوں کو مہر مثلی دینا پڑے گا تو اب وہ نادم ہو کیونکہ اسکے عقد میں تو مالدار کی بیٹی آئی جس کا مہر مثلی دینا اس کے بس میں نہیں جبکہ مالدار کو اپنا گوہرِ مقصود حاصل ہوا کیونکہ اسکے لئے مہر مثلی دینا آسان ہے تو جب اصلاً ہی شغار کا ابطال کیا تو یہ حیلہ بھی باطل ہوا۔

(وقال بعض الناس الخ) بقول ابن حجرؒ یہ حنفیہؒ کے اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ جو اپنی اصل کے ساتھ مشروع نہیں وہ باطل ہے اور جو باصلہٖ تو مشروع مگر بوصفہٖ نہیں وہ فاسد ہے تو نکاح باصلہٖ مشروع اور بضع (یعنی جسم کا حصہ، مراد فرج) مہر بنایا گیا جس کا وصف ذکر کیا تو یہ فاسد جبکہ نکاح صحیح ہے بخلاف متعہ کے کہ جب اسکا منسوخ ہونا ثابت ہے تو اصلاً ہی یہ غیر مشروع ہوا۔

(وقال بعضهم المتعة الخ) یعنی دونوں میں عائد کی گئی شرط باطل ہے گویا زفرؒ سے اس منقول کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ انہوں نے نکاحِ موقت (یعنی ایک وقتِ معین کیلئے جو کیا گیا) کو جائز قرار دیا اور وقت (کی شرط) کو ملغیٰ قرار دیا کیونکہ یہ فاسد شرط ہے اور نکاح باطل شروط کے ساتھ باطل نہیں ہوتا، ان پر فرقِ مذکور کے ساتھ رد کیا ہے بقول ابن بطال کسی عالم کے نزدیک (صرف) بضع مہر نہیں ہوسکتا انہوں نے دراصل کہا کہ نکاح ہو جائے گا مہر مثلی کے ساتھ جب اس کی شروط مجتمع ہوں اور مہر نکاح میں رکن نہیں تو یہ ایسے ہی کہ اگر بغیر مہر کے نکاح کر دیں پھر (بعد ازاں) اس کا ذکر (اور تعین) کریں تو ذکرِ بضع عدم ذکر کی مانند ہوا، یہ ہے اس کلام کا محصل جو ائمہ حنفیہؒ کے ابوزیدؒ وغیرہ نے ذکر کی، ابن سمعانیؒ نے ان کا تعقب کیا اور کہا شغار نہیں ہے مگر وہ نکاح جس کی بابت ہم نے اختلاف کیا اور اس سے نہی ثابت ہے اور نہی منہی عنہ کے فساد کو مقتضی ہے کیونکہ شرعی عقد شریعت کے مطابق ہی جائز ہو گا اور جو منہی ہے وہ مشروع نہ ہوگا، معنوی جہت سے یہ شوہر کے لئے بضع میں تمامِ ایجاب سے مانع ہے اور نکاح ایجابِ کامل ہی سے منعقد ہوتا ہے، ہمارے اسے مانع کہنے کی توجیہہ یہ ہے کہ جس امر نے اسے شوہر کیلئے نکاحاً واجب کیا ہے اسی نے اسے عورت کیلئے صداقاً واجب کیا ہے اور جب کمالِ ایجاب ہی حاصل نہیں تو وہ عین وہی جو شوہر کیلئے واجب کیا اسے عورت کیلئے مہر بنایا تو یہ ایسے جیسے کوئی کسی شئ کا کسی کے ساتھ سودا کرے پھر اسی شئ کا کسی اور کے ساتھ بھی کر لے تو ابھی تو پہلا سودا ہی مکمل نہیں ہوا

کہتے ہیں یہ اس امر کے معارَض نہیں کہ اگر (مثلا) کسی نے اپنی لونڈی کی کسی سے شادی کر دی تو شوہر تمتع بالفرج کا مالک ہوا اور آقا رقبۃ الفرج کا بدلیل اگر وہ لونڈی بعد ازاں بشبہۃٍ وطی کی گئی تو مہر آقا کیلئے ہوگا اور فرق یہ ہے کہ جو شئ آقا نے شوہر کیلئے کر دی اسے اپنے آپ کیلئے باقی نہ رکھا کیونکہ اس نے لونڈی سے تمتع کی مِلک شوہر کے نام کر دی دیگر سب کچھ اسکے لئے باقی ہے اور مسئلہ شغار میں مِلکِ تمتع جسے شوہر کیلئے کیا تھا بعینہ وہی دوسری عورت کا مہر بنایا گیا اور رقبۃ البضع ملک الیمین کے تحت داخل نہیں ہوتا جب تک وہ بطورِ مہر کے ہونا صحیح نہ ہو۔

- 6961حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنِ الْحَسَنِ وَعَبْدِ اللَّهِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِمَا أَنَّ عَلِيًّاؓ قِيلَ لَهُ إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ لَا يَرَى بِمُتْعَةِ النِّسَاءِ بَأْسًا فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْهَا يَوْمَ خَيْبَرَ وَعَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْإِنْسِيَّةِ وَقَالَ

بُعْضُ النَّاسِ إِنِ احْتَالَ حَتَّى تَمَتَّعَ ، فَالنِّكَاحُ فَاسِدٌ وَقَالَ بَعْضُهُمُ النِّكَاحُ جَائِزٌ وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ

.أطرافه 4216، 5115، - 5523 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۲۵۰، اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر کسی حیلہ سے متمتع ہوا تو نکاح فاسد ہے، ان کے بعض نے کہا نکاح جائز اور شرط باطل ہے)

یحی ، قطان عبید اللہ بن عمر، عمری ، محمد بن علی وہ جو ابن حنفیہ کے ساتھ مشہور تھے جبکہ علی سے مراد حضرت علی بن ابو طالب ہیں۔(قيل له الخ) اس قائل کے نام سے واقف نہ ہو سکا، عمرو بن علی فلاس نے یحی قطان سے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (فقال له إنك تائه) تیہ سے اسم فاعل جو حیرت ہے اس کے ساتھ انہیں یہ اشارہ دینے کیلئے متصف کیا کہ منسوخ پر ان کا عمل وتمسک ہے جبکہ ناسخ سے وہ غافل ہیں، اس بارہ میں ابن عباسؓ کے مذہب کا کتاب النکاح میں مفصل ذکر گزرا۔

(وقال بعض الناس إن احتال الخ) یعنی اگر نکاحِ متعہ کا عقد منعقد کر لیا اور فساد بطلان کو مستلزم نہیں کیونکہ الغائے شرط کے ساتھ اس کی اصلاح کا امکان ہے تو وہ اس ضمن میں تحیل سے کام لے سکتا ہے جیسے ربا الفضل کے ضمن میں کہا کہ اگر اس سودے سے زیادت حذف کر دی جائے تو بیع صحیح ہوگی۔ (وقال بعضهم الخ) پہلے گزرا کہ یہ زفر کا قول ہے، بعض نے کہا بجز نکاحِ موقت کے جائز نہیں کیا اور شرط ملغی ہے! جواباً کہا گیا کہ متعہ کا نسخ ثابت ہے اور نکاحِ موقت متعہ کے معنی ہی میں ہے اور ان کے نزدیک عقود میں معانی کا اعتبار ہے۔

- 5 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الاِحْتِيَالِ فِي الْبُيُوعِ (تجارتی معاملات میں حیلہ سازی)

وَلاَ يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمْنَعَ بِهِ فَضْلُ الْكَلإِ (اس نیت سے زائد پانی سے منع نہ کرے کہ یوں غیر ملکیتی گھاس بچ جائے)

- 6962 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمْنَعَ بِهِ فَضْلُ الْكَلإِ .

طرفاه 2353، - 2354 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۵۵۴)

شیخِ بخاری ابن ابو اویس ہیں کتاب الشرب میں اس کی مفصل شرح گزری ، مہلب کہتے ہیں مراد وہ شخص جس کا کہیں کنواں ہے جس کے ارد گرد مباح گھاس ہے (یعنی جس پہ کسی کا حقِ ملکیت نہیں یعنی جو خود رو ہے) تو اس نے اسے اپنے لئے خاص کرنے کا ارادہ کیا تو (حیلہ کے طور پر) دیگر لوگوں کے اونٹوں کو اپنے کنویں کے بچے کھچے پانی پر آنے سے منع کیا اور اصل میں اس کی نیت یہ ہے کہ وہ گرا پڑا پانی پینے نہ آئیں اور اس طرح آس پاس کی (قدرتی) گھاس صرف اسکے اونٹوں کے لئے خاص رہے اور وہ براہ راست اسے سے روک نہیں سکتا تھا کیونکہ اس کی مِلک نہ تھی تو ازرہِ حیلہ پانی سے منع کیا کہ اس بہانے گھاس بھی محفوظ رہے کیونکہ اونٹ پانی سے تو مستغنی نہیں ہو سکتے بلکہ گھاس چر کر ان کی پیاس اور بھڑک اٹھتی ہے اور اگر کوئی اور پانی وہاں قریب ہی موجود نہ ہو تو ان کا مالک انہیں یہاں لانے میں راغب نہ ہوگا، کہتے ہیں اس میں ایک اور معنی بھی ہے وہ یہ کہ کبھی وہ یکے از معانی الحدیث خاص کر سکتا ہے اور بقیہ سے

ساکت رہ سکتا ہے کیونکہ ظاہر الحدیث نہی کا اس امر سے اختصاص ہے کہ اگر اسکے ساتھ گھاس سے روکنا مراد ہو لیکن اگر یہ مراد نہیں تو گھاس سے منع کی نہی نہیں اور حدیث کا معنی ہے کہ کسی طور بھی وہ فضل الماء (یعنی زائد پانی) سے منع نہ کرے اس لئے کہ اگر کسی خارجی سبب سے منع نہیں کر سکتا تو بسبب نفسہ عدمِ منع اولی ہے اسے فضل کا تسمیہ دینے میں اشارہ ہے کہ اگر کنویں کا پانی اس کے مالک کی ضرورت سے زائد نہیں تو اس سے منع کرنا اس کے لئے جائز ہے

ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ سے مطابقت کی توجیہ یہ ہے کہ وہ کنویں جو بوادی (یعنی صحاری اور جنگل وغیرہ) میں ہوتے ہیں انہیں کھودنے والوں (یعنی مالکوں) کو حق ہے کہ پانی اگر (ان کی حاجت سے) زائد نہیں تو اسے اپنے لئے خاص رکھیں بخلاف مباح گھاس کے کہ اس پر کسی کا اختصاص نہیں تو اگر کنویں کا مالک تحیلاً ادعاء کرے کہ اسکے کنویں میں اس کی حاجت سے زائد پانی نہیں ہے (اور یہ اصل میں غلط ادعاء ہو اور نیت یہ ہو کہ) تا کہ اس کے آس پاس کا گھاس اسی کیلئے متوفر رہے کیونکہ جانوروں والے تب مجبور ہوں گے کہ اپنے جانوروں کیلئے کوئی اور کنواں یا پانی تلاش کریں کیونکہ جانور پیاسے پیٹ گھاس نہیں چر سکتے تو (غلط بیانی اور اس غلط نیت سے ایسا کرنا) نہی میں داخل ہے! پھر کہا اس کے دعویٰ کے کذبِ محض ہونے سے لازم نہیں آتا کہ اسکی کلام میں منعِ مباح پر تحیل نہ ہو تو اسکی حجت ظاہر ہے اس میں جس میں اسکے لئے مقال ہے اور وہ پانی ہے اس شیٔ (کے حصول و اختصاص) پر تحیل کرتے ہوئے جس میں اس کا حقِ ملکیت نہیں اور نہ حجت ہے یعنی گھاس، بقول ابن حجر یہ جواب اصلِ تحیل سے ہے نہ کہ بیع میں خصوصِ تحیل سے اسی لئے کرمانی نے لکھا یہ ترجمہ ان تراجم کی قبیل سے ہے جنہیں لکھ کر خالی جگہ چھوڑ دی اور ان کے تحت کوئی حدیث ذکر نہیں کی، ان کی مراد یہ کہ ترجمہ کا عنوان تحیل فی البیوع رکھا اور اس پر عطف ڈالتے ہوئے فضل الماء سے منع کرنے کا ذکر کیا اور حدیث وہ نقل کی جو معطوف کلام سے متعلق ہے نہ کہ اول سے، لیکن یہ قدر ترک الحیل میں فضل الماء سے منع کے ایراد کی حکمت بارے سوال کی دافع نہیں، پھر کرمانی نے لکھا ممکن ہے یہ منع کرنا اس امر سے اعم ہو کہ وہ عدم بیع کے طریق سے ہو یا اس کے بغیر ہو! ظاہر یہ ہوتا ہے کہ دونوں کے مابین مناسبت وہ جس کی طرف ابن منیر نے اشارہ دیا لیکن اس کا تتمہ یہ ہے کہ کنویں کا مالک دعویٰ کرتا ہے کہ کنویں میں اس کی حاجت سے زائد پانی موجود نہیں تا کہ جو آس پاس کی گھاس کا محتاج ہے وہ اپنے جانوروں کو پلانے کیلئے اس سے پانی خریدنے کا محتاج بنے تو ظاہر ہوا اس نے اپنا پانی بیچنے کیلئے یہ حیلہ سازی کی تھی، جہاں تک ابن بطال تو انہوں نے اس ترجمہ کے تحت نہی عن النجش والی حدیث ذکر کی ہے تو اگر ایسے ہے تو اعتراض باطل ہوا لیکن تمام نسخوں میں ترجمہِ نجش (الگ سے) دونوں حدیثوں کے مابین موجود ہے۔

- 6 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّنَاجُشِ (قیمت بڑھانے کی غرض سے جعلی خریدار بننا)

- 6963حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ النَّجْشِ

.طرفہ - 2142 (نبی پاک نے جعلی خریداری سے منع فرمایا)

(من التناجش) حدیثِ باب کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا اور وہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اور اس میں ہے:

(لا تناجشوا) اس کی شرح کتاب البیوع میں مفصلا گزری، ترجمہ میں مذکور کراہت تحریمی ہے۔

- 7 باب مَا يُنْهَى مِنَ الْخِدَاعِ فِي الْبُيُوعِ (تجارت میں دھوکہ دہی سے نہی)

وَقَالَ أَيُّوبُ ﴿ يُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾ كَمَا يُخَادِعُونَ آدَمِيًّا لَوْ أَتَوُا الأَمْرَ عِيَانًا كَانَ أَهْوَنَ عَلَيَّ (ایوب اس جزوِ آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ یوں اللہ کو دھوکہ دینے کی کوشش کرتے ہیں جیسے کسی آدمی کو دیتے ہیں، اگر صاف صاف [نفع وغیرہ کی] بات کریں تو میرے نزدیک معاملہ آسان ہے)

کشمیہنی کے نسخہ میں (عن الخداع) ہے، اسے خدع بھی کہتے ہیں، خاء کی زبر اور زیر کے ساتھ، کہا جاتا ہے: (رجل خادع) اور مبالغہ میں (خَدُوع وخَدَّاع)۔ (وقال أيوب) یہ سختیانی ہیں، ان کا یہ اثر وکیع نے اپنی مصنف میں سفیان بن عیینہ عن ایوب سے موصول کیا، بقول کرمانی (عیانا) کا معنی ہے کہ اگر لوگ قیمت سے زائد کا اخذ بلا تدلیس (یعنی جھوٹی قسمیں کھائے بغیر، یعنی صاف کہہ دیں کہ ہم اتنا منافع لے رہے ہیں) علی الاعلان کریں تو یہ اسہل ہو کیونکہ تب اس نے دین کو اس دھوکہ دہی کا ذریعہ وآلہ نہ بنایا، بقول ابن حجر اسی لئے مکر وخدیعت کی راہ کا سالک حتی کہ اس سے معاصی سرزد ہوں لوگوں کو ایسے شخص کی نسبت زیادہ مبغوض ہوتا ہے جو اسکے ساتھ تظاہر کرتا ہے (یعنی اندر باہر سے ایک جیسا ہے)

- 6964 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلاً ذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ يُخْدَعُ فِي الْبُيُوعِ فَقَالَ إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لاَ خِلاَبَةَ

ترجمہ: ابن عمر کہتے ہیں نبی پاک سے ایک شخص نے ذکر کیا کہ تجارتی معاملات میں اسے دھوکہ دیا جاتا ہے تو فرمایا جب کوئی معاملہ طے کرو تو کہا کرو بھئی دھوکہ نہیں۔

(لا خلابة) خاء کی زیر اور تخفیفِ لام کے ساتھ، کتاب البیوع میں یہ مفصلا مشروح گزری! مہلب کہتے ہیں مطلب یہ کہ مجھ سے تم لوگ دھوکہ دہی نہ کرنا کہ یہ حلال نہیں، بقول ابن حجر بظاہر یہ بطور شرط کے وارد ہے یعنی اگر اس سودے میں (بعد ازاں) کوئی دھوکہ دہی ظاہر ہوئی تو یہ غیر صحیح ہوگا گویا کہا میں اس شرط پر یہ سودا کرتا ہوں کہ کوئی ہیرا پھیری نہ کی جائے، بقول مہلب محرم خداع میں سامان کی تعریف اور اس کی مدح میں اطناب سے کام لینا داخل نہیں، یہ متجاوز عنہ ہے اس سے بیع منتقض نہیں ہوتی، ابن قیم الاعلام میں لکھتے ہیں بعض متاخرین نے ایسے حیلے ایجاد کئے ہیں کہ ائمہ میں سے کسی سے وہ منقول نہیں، جو شافعی کی سیرت وفضل سے واقف ہے جانتا ہے کہ وہ ایسے حیلوں کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے جو دھوکہ دہی پر مبنی ہیں، اگرچہ سودے اپنے ظاہر پر طے ہوتے تھے اور عاقد کے قصد کو مدِ نظر نہ رکھا جاتا تھا اگر وہ اسکی کلام کا مخالف ہوتا تو وہ اس امر سے پاک ہیں کہ لوگوں کیلئے مکر وخدیعت کو مباح کریں کیونکہ عقد کے اس کے ظاہر پر اجراء کہ اس ضمن میں قصد ونیت کا اعتبار نہ کیا جائے اور ایسے مکر پر مبنی عقد کہ معلوم ہو کہ اس کا باطن اس کے برخلاف ہے، کو جائز قرار دینے کو حلال قرار دینے کے مابین فرق ظاہر ہے، جس نے اس ثانی کو حلال قرار دینا امام شافعی کی طرف منسوب کیا وہ اللہ کے ہاں جوابدہ ہوگا کیونکہ جس بیع کو انہوں نے جائز قرار دیا ہے اسکی مثال قاضی کی عدالت ہے جو ظاہری گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ دیتا ہے چاہے فی

الباطن وہ گواہ جھوٹے ہی ہوں، یہی معاملہ مسئلہِ العینہ (یعنی کسی چیز کو ادھار اسکی اصل قیمت سے زیادہ پر بیچنا) کا ہے، انہوں نے دراصل یہ امر جائز قرار دیا تھا کہ کوئی اپنا سودا بیچے اس ظاہر پر جریان کرتے ہوئے کہ مسلمانوں کے سودے مکر وخدیعت سے سالم ہوتے ہیں، انہوں نے یہ قطعاً جائز نہیں کہا کہ دونوں فریق (مثلا) ہزار کے بدلے ہزار اور دوسو کے تبادل پر باہم راضی ہو جائیں پھر کوئی سامان لا رکھیں جو اس سود کے معاملہ کو حلال کر دے اور بالخصوص اگر ایک اسے فروخت کرنا اور دوسرا اسے بیچنا ہی نہیں چاہتا

اور یہ مزید اس امر سے متاکد ہو کہ وہ سامان ان میں سے جو فروخت کنندہ بنا ہے اس کی ملکیت ہی نہیں مثلا کسی کا سامان اسکے پاس موجود تھا تو اس نے سودا طے کر لیا اور دعوی کیا کہ یہ اسکی ملک ہے اور مشتری جو بنا ہے اس نے بھی مان لیا تو دونوں اکثر پر رضامندی کر دیں پھر فروخت کنندہ اقل کے ساتھ اسے واپس کرے اور اکثر کی ادائیگی فی الظاہر مشتری کے ذمہ میں مترتب ہو، اگر اس کا مجوز یہ بات جانتا ہو تو اس کے انکار کی طرف مبادرت کرے کیونکہ لازم مذہب کوئی مذہب نہیں، کبھی عالم کسی شئ کا ذکر کرتا ہے اور اس کا لازم اس کے ذہن میں حاضر نہیں ہوتا تو جب اسے جانتا ہے تو انکار کرتا ہے، ابن قیم نے اس ضمن میں طویل کلام کی ہے جس کا ملخص پیش کر دیا، تحقیق یہ ہے کہ اثم فی العقد سے ظاہر الحکم میں اس کا بطلان لازم نہیں آتا، شافعیہ سودوں کو ان کے ظاہر پر طے کرنا جائز قرار دیتے ہیں اس کے باوجود قائل ہیں کہ جس نے مکر و خدیعت کے ساتھ حیلے اختیار کئے وہ فی الباطن آثم ہوا، اس سے یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث کتاب البیوع میں گزری ہے۔

- 8 باب مَا يُنْهَى مِنَ الاحْتِيَالِ لِلْوَلِيِّ فِي الْيَتِيمَةِ الْمَرْغُوبَةِ وَأَنْ لاَ يُكَمِّلَ صَدَاقَهَا

(یتیم لڑکی کے ولی کا اس سے شادی کیلئے حیلہ سازی کرنا اور یہ کہ اسکا مہر ناقص رکھے، جائز نہیں)

- 6965حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ حَدَّثَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ كَانَ عُرْوَةُ يُحَدِّثُ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾. قَالَتْ هِيَ الْيَتِيمَةُ فِي حَجْرِ وَلِيِّهَا فَيَرْغَبُ فِي مَالِهَا وَجَمَالِهَا فَيُرِيدُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا بِأَدْنَى مِنْ سُنَّةِ نِسَائِهَا فَنُهُوا عَنْ نِكَاحِهِنَّ إِلاَّ أَنْ يُقْسِطُوا لَهُنَّ فِي إِكْمَالِ الصَّدَاقِ ثُمَّ اسْتَفْتَى النَّاسُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعْدُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ﴾ فَذَكَرَ الْحَدِيثَ

.أطرافه 2494، 2763، 4573، 4574، 4600، 5064، 5092، 5098، 5128، 5131، - 5140

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص: ۶۸۶)

آیت (وإن خفتم أن لا تقسطوا الخ) کی تفسیر میں حدیثِ عائشہؓ جو اسی سند کے ساتھ النکاح میں بتمامہ گزری ہے، ابن بطال کے بقول اس میں ہے کہ ولی کے لئے جائز نہیں کہ وہ (اپنے زیر کفالت) یتیم بچی کا اس کے (مناسب) مہر سے کم کے ساتھ شادی کرائے اور نہ کہ بطور مہر اسے اتنا سامان دے جو اس جیسوں کے مہر کی قیمت کے برابر نہ ہو، آیتِ مذکورہ کے شانِ نزول بارے اختلاف اقوال ہے جن کا ذکر تفسیر سورۃ النساء میں اسکی شرح کے اثناء ہوا۔ (فی الیتامی) میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (فی نکاح الیتامیٰ)۔ (ما طاب لکم من النساء) یعنی ان کے ماسوا میں سے! قاضی ابوبکر بن طیب لکھتے ہیں آیت کا معنی یہ ہے کہ اگر تمہیں

ڈرہو کہ تم ان یتیم بچیوں کے بارہ میں عدل سے کام نہ لے سکو گے جن کیلئے ولی نہیں ہیں (یعنی حقیقی) جو تم سے ان کے حقوق کا مطالبہ کریں اور تم خود ان کے حقوق کے قیام سے بوجہ عجز اچھی طرح عہدہ برآنہیں ہو سکتے (یعنی ان سے تمہاری شادی ہونے کی صورت میں) تو ایسی عورتوں سے شادی کرو جو اپنے امور کی تدبیر پر قادر ہیں یا جن کے اولیاء موجود ہیں جو تمہیں ان پر زیادتی سے روک سکتے ہیں۔

- 9 باب إِذَا غَصَبَ جَارِيَةً فَزَعَمَ أَنَّهَا مَاتَتْ (لونڈی اغواء کی اور مشہور کیا کہ وہ مرگئی ہے)

فَقُضِىَ بِقِيمَةِ الْجَارِيَةِ الْمَيِّتَةِ ثُمَّ وَجَدَهَا صَاحِبُهَا فَهِىَ لَهُ وَيَرُدُّ الْقِيمَةَ وَلاَ تَكُونُ الْقِيمَةُ ثَمَنًا وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ الْجَارِيَةُ لِلْغَاصِبِ لأَخْذِهِ الْقِيمَةَ وَفِى هَذَا احْتِيَالٌ لِمَنِ اشْتَهَى جَارِيَةَ رَجُلٍ لاَ يَبِيعُهَا فَغَصَبَهَا وَاعْتَلَّ بِأَنَّهَا مَاتَتْ حَتَّى يَأْخُذَ رَبُّهَا قِيمَتَهَا فَيَطِيبُ لِلْغَاصِبِ جَارِيَةَ غَيْرِهِ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ أَمْوَالُكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ وَلِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (کسی لونڈی کو اغوا کیا اور کہہ دیا کہ وہ تو مرگئی ہے تو اسکی قیمت چکادی پھر اس کے مالک کو حقیقتِ حال کا علم ہوگیا تو وہ اسی کی ہے اور قیمت واپس کر دی جائے گی، یہ نہ ہوگا کہ وہ قیمت اب اس لونڈی کا مول ہوئی [کہ اب اسکی حیثیت سودے کی سی ہوئی] بعض الناس نے کہا لونڈی اب غاصب کی ہوئی کیونکہ آقا نے قیمت وصول کرلی ہے اور اس میں حیلہ سازی ہے کہ کوئی بھی ایسی لونڈی کو جسے وہ چاہتا ہے لیکن مالک اسے بیچنے پہ آمادہ نہیں تو وہ اسے اغوا کرلے اور مشہور کردے کہ وہ مرگئی ہے اور مالک کو اسکی قیمت دیدے تو یوں غاصب نے اس لونڈی پر قبضہ جمالیا، نبی پاک کا فرمان ہے کہ تمہارے اموال ایک دوسرے کیلئے حرام ہیں اور ہر دھوکہ باز کیلئے قیامت کے دن ایک جھنڈا کھڑا کیا جائے گا [تا کہ سب کو پتہ چلے کہ یہ دغاباز تھا]) .

(فقضى) کو معلوم و مجہول دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔ (ثم وجدها صاحبها) یعنی اسے اطلاع ملی کہ وہ مری نہیں۔ (فهى له) یعنی اسکے لئے جس سے اغوا کی۔ (وترد القيمة) یعنی غاصب کو قیمت لوٹا دے۔ (ولا تكون القيمة ثمنا) کیونکہ ان کے مابین (معروف طریقہ سے) بیع نہیں ہوئی تھی اس نے تو یہ قیمت اس بنیاد پر لی تھی کہ اس نے کہا تھا وہ مرچکی ہے تو جب جھوٹ ظاہر ہوا تو اصل کی طرف رجوع واجب ہے۔ (واعتل) یعنی احتجاج کیا یعنی اسی طرح کا معاملہ ہے اگر یہی صورتحال کسی ماکول وغیرہ میں ہوا اور اس شئ کے خراب ہو جانے کا غاصب نے ادعاء کیا ہو، اسی طرح اگر حیوانِ ماکول کو غصب کر کے ذبح کرلیا ہو۔ (فتطيب للغاصب جارية غيره) یعنی اسی طرح غیر کا مال (وسامان) بھی۔ (قال النبى ﷺ الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے مطولاً اواخرالحج میں حضرت ابوبکرہؓ سے نقل کیا، وہاں لکھا تھا کہ کتاب الفتن میں اس کی شرح ہوگی، کرمانی لکھتے ہیں آپ کے فرمان: (أموالكم عليكم) کا ظاہر جمع بمقابلہ جمع ہے تو یہ توزیع کا فائدہ دیتا ہے تو لازم ہے کہ ہر شخص کا مال ہر شخص پر حرام ہو تو اس سے لازم آتا ہے کہ خود اس پر بھی حرام ہو مگر ایسا نہیں، یہ ان کے قول: (قتل بنو فلان أنفسهم) کی مثال ہے (لفظی ترجمہ ہے: بنی فلاں نے اپنے آپ کو قتل کرلیا جیسے سورۃ النساء میں بنی اسرائیل کی توبہ کے ضمن میں مذکور ہوا: أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) تو مراد یہ ہے کہ ایک دوسرے کو قتل کیا (آیتِ مذکورہ کا بھی یہی معنی ہے) تو اس میں مجاز ہے ظاہر سے صارف قرینہ کی موجودی کے وجہ سے۔

- 6966حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَؓ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُعْرَفُ بِهِ

.أطرافه 3188، 6177، 6178، - 7111 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۶۷۹)

سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں، اس کی شرح الجہاد میں گزری، اس کے ساتھ احتجاج ظاہر ہے کیونکہ غاصب نے از روئے خیانت دعوی کیا کہ وہ مرچکی ہے اور یوں اپنے مسلمان بھائی کے حق میں غدر کیا، بقول ابن بطال ابوحنیفہ کے یہ موقف اختیار کرنے پر جمہور نے مخالفت کی ہے ابوحنیفہ نے اس امر سے احتجاج کیا کہ شیٔ اور اس کا بدل کسی ایک شخص کی مِلک میں اکھٹے نہیں ہو سکتے جبکہ جمہور کی حجت یہ ہے کہ کسی مسلمان کا مال کسی کیلئے حلال نہیں مگر اس کی رضا مندی سے اور اس لئے کہ قیمت تو غاصب کے اس دعوی کی بناء پر واجب ہوئی کہ لونڈی مرچکی ہے تو جب ظاہر ہوا کہ مری نہیں تو وہ مغصوب منہ کی ملک ہی میں باقی رہی کیونکہ ان دونوں کے مابین عقدِ صحیح تو جاری نہیں ہوا تو واجب ہے کہ وہ اپنے مالک کی طرف لوٹائی جائے، کہتے ہیں انہوں نے قیمت اور ثمن کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ ثمن شیٔ قائم (یعنی جو موجود رہے) کے عوض اور قیمت شیٔ مستہلَک (یعنی خرچ اور ختم ہونے والی شیٔ) کے عوض ہوتی ہے اسی طرح بیعِ فاسد میں، غصب اور بیع فاسد کے درمیان فرق یہ ہے کہ بائع اپنے سامان کے عوض اور ثمن پر راضی ہوا اور مشتری کو اس میں تصرف کا اذن دیا تو اس بیع کی اصلاح سے ممکن ہے کہ اگر سامان ضائع ہو چکا ہے تو اس کی قیمت لے لے جبکہ غاصب کو مالک نے اذنِ تصرف نہیں دی لہذا اس کے لئے اس کا تمسک حلال نہیں الا یہ کہ مغصوب منہ اس سے قیمت لینے پر راضی ہو جائے

بقول ابن حجر حنفیہ کے ہاں اولاً مذکور صورت کا محل یہ ہے کہ مستحق غاصب کے خلاف دعوی دائر کرے اور وہ جواب دے کہ وہ مرچکی ہے تو وہ اس کی تصدیق کرے گا یا تکذیب کرے گا تو غاصب اپنے دعوی کے حق میں ثبوت پیش کرے یا (اگر ثبوت نہیں ہے تو) مغصوب منہ اس سے قسم اٹھوائے گا تو وہ اس سے اگر احتراز کرے تو تب مستحق غاصب سے قیمت لے گا کیونکہ اس نے دعوی کے ضمن میں بالمبادلہ یہ قیمت وصول کر لی لیکن اگر اس نے صرف غاصب کے قول پر قیمت پکڑ لی اسکے حلف پر کہ وہ مرچکی ہے تو اب مدعی کو اختیار ہے کہ اگر غاصب کا کذب ظاہر ہو تو چاہے تو اس تاوان پر جاری رہے اور چاہے تو اپنی لونڈی کی واپسی کا مطالبہ کرے اور قیمت واپس کر دے، اس امر سے انہوں نے استدلال کیا کہ مالک مغصوب کے بدلے ایک رقبہ وبدن (یعنی قیمت) کا مالک بنا تو مبدل سے اس کی مِلک زائل ہوگئی کیونکہ وہ قابلِ نقل تھی تو محض تعدی کیلئے یہ حکم واقع نہیں ہوا بلکہ ضمانِ مشروط کیلئے اور اگر لونڈی کے مالک سے حیلہ کے ساتھ وہ ہتھیالی گئی اس وجہ سے اگرچہ غاصب گناہ کا مرتکب بنا مگر یہ صحتِ عقد کے منافی نہیں ہے، ابن منیر کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ بعض حنفیہ نے امام مالک کو الزامی جواب دیا کہ وہ بھگوڑے غلام کے بارہ میں کہتے ہیں کہ اگر مالک نے اس شخص سے قیمت پکڑ لی جس نے اسے پایا اور غصب کر لیا تو اب وہی اس کا مالک ہوا اگر غاصب نے باور کر لیا کہ وہ بھاگا ہوا ہی ہے یا اسکی موت کا ایہام دیا پھر اس کا برخلاف ظاہر ہو گیا تو مالک کو حق حاصل ہے کہ اسے اپنے قبضہ میں کر لے اور حدیث تمویہ (یعنی فریب دینا) وغیرہ کو متناول ہے اور مقتضی ہے کہ غلام مالک کی طرف لوٹے اور قیمت اگر ثمن ہے تو اس کی واپسی مطلقانہ ہوگی اور اگر وہ ثمن نہیں تب مطلقا ہوگی، جواب دیا گیا کہ آپ کے قول: (أموالكم عليكم حرام) کا معنی ہے جب باہمی رضا موجود نہ ہو اور وجودِ تمویہہ کے ساتھ رضا بالعوض حاصل نہ ہوگی بخلاف اس کے کہ معاملہ میں تمویہہ کا کوئی پہلو نہیں تب یہ رضا بالعوض پر دال ہے اور اس صورت میں قیمت ثمن باور ہوگی۔

- 10باب (بلاعنوان)

اکثر کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے ابن بطال، نسفی اور اسماعیلی کے ہاں یہ محذوف ہے ابن بطال نے یہ حدیثِ ام سلمہؓ سابقہ باب میں نقل کی ہے، اس کا اسکے ساتھ تعلق ظاہر ہے اس کی اس بات پر دلالت کی وجہ سے کہ حاکم قاضی کا کوئی حکم وفیصلہ اللہ اور اس کے رسول کے حرام کردہ کو حلال نہیں کرسکتا اور اسکے اخذ سے نہی کے مدنظر اگر وہ جانتا ہے کہ یہ نفس الامر میں اس کا حق نہیں، اول پر یہ سابقہ باب کیلئے بمنزلہِ فصل ہے اسے الگ سے اسلئے لائے تا کہ حکمِ مذکور اور اس کے غیر کو شامل ہو، کتاب الاحکام میں اسکی مفصل شرح آئے گی۔

- 6967حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أُمِّ سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ وَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلاَ يَأْخُذْ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ

أطرافه 2458، 2680، 7169، 7181، - 7185 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۶۴۸)

سفیان سے مراد ثوری اور ہشام، ابن عروہ ہیں، ابو داؤد کی انہی شیخِ بخاری سے اس روایت میں (حدثنا سفيان حدثنا هشام) ہے۔ (عن عروة) ابو داود کے ہاں (عن أبيه) ہے، ام سلمہ زینب کی والدہ تھیں ابن بطال کی شرح میں ایہام ہوا کہ یہ مسندِ زینب سے ہے کیونکہ ان کی عادت ہے کہ حدیث کے صحابی راوی پر اقتصار کر لیتے ہیں۔ (إنما أنا بشر) یعنی جیسے کوئی بھی بشر ہے عدم علم غیب کی نسبت سے (لعل) یہاں بمعنی (عسیٰ) ہے۔ (ألحن) المظالم میں یہ (أبلغ) کے لفظ سے گزری، وہ بھی اسکا ہم معنی ہے، یہ لحن بمعنی فطن ہے اسکا ہم وزن و معنی یعنی اگر وہ فطین ہے تو اپنی حجت و دلیل میں فریقِ ثانی کی نسبت ابلغ ہوگا (یعنی زورِ کلام کی وجہ سے مقدمہ جیت سکتا ہے)۔ (مما أسمع) کشمیہنی کے نسخہ میں (ما) ہے جو کہ موصولہ ہے۔ (من أخيه) یعنی (من حق أخيه) الاحکام کی روایت میں یہ لفظ بھی واقع ہے: (فلا يأخذ) کشمیہنی کے ہاں: (فلا يأخذه) ہے۔ (فإنما أقطع الخ) یعنی اگر یہ جاننے کے باوجود کہ یہ اس کا حق نہیں اس کا اخذ کیا تو وہ جہنم کا سزاوار ہے۔

- 11 باب فِي النِّكَاحِ (نکاح میں دخولِ حیلہ)

کچھ قبل باب (الحيلة في النكاح) گزرا جس میں شغار اور متعہ کا ذکر کیا تھا، یہاں شادی بیاہ میں جھوٹے گواہوں کا تذکرہ مقصود ہے، اسکے تحت ابو ہریرہؓ کی حدیث اور استئذانِ مخطوبہ دو طرق سے لائے ہیں، اس کی شرح کتاب النکاح میں گزر چکی پھر اس کے بعد بکر و ثیب دونوں کے ذکر پر مشتمل حدیثِ خنساء نقل کی، یہ دونوں کچھ قبل کے باب (لا يجوز نكاح المكره) میں گزری ہیں۔

- 6968حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ وَلاَ الثَّيِّبُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ

فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ إِذْنُهَا قَالَ إِذَا سَكَتَتْ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنْ لَمْ تُسْتَأْذَنِ الْبِكْرُ وَلَمْ تَزَوَّجْ فَاحْتَالَ رَجُلٌ فَأَقَامَ شَاهِدَىْ زُورٍ أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا بِرِضَاهَا فَأَثْبَتَ الْقَاضِى نِكَاحَهَا وَالزَّوْجُ يَعْلَمُ أَنَّ الشَّهَادَةَ بَاطِلَةٌ فَلاَ بَأْسَ أَنْ يَطَأَهَا وَهُوَ تَزْوِيجٌ صَحِيحٌ

طرفاه 5136، - 6970 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۲۶۲، اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر کسی نے دو جھوٹے گواہ کھڑے کر دئے کہ فلانہ سے اسکی رضا مندی سے میری شادی ہو چکی ہے تو قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ دے دیا اور شادی کا دعوے دار جانتا ہے کہ گواہی باطل تھی لیکن کوئی حرج نہیں اب وہ شادی صحیح ہے وہ اس سے وطی کر سکتا ہے)

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (إذا لم تستأذن) کشمیہنی کے ہاں اذا کی بجائے (إن) ہے۔ (شاهدين زورا) أى شهدا زوراً، یا زوراً أقام سے متعلق ہے۔ (نكاحها) نسخہِ کشمیہنی میں (نكاحه) ہے، یعنی ان جھوٹے گواہوں کی بنیاد پر۔ (فلا بأس الخ) یعنی آثم نہ ہوگا حالانکہ جانتا ہے کہ اسکے دونوں گواہ جھوٹے تھے۔

- 6969حَدَّثَنَا عَلِىُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ وَلَدِ جَعْفَرٍ تَخَوَّفَتْ أَنْ يُزَوِّجَهَا وَلِيُّهَا وَهْىَ كَارِهَةٌ فَأَرْسَلَتْ إِلَى شَيْخَيْنِ مِنَ الأَنْصَارِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَمُجَمِّعٍ ابْنَىْ جَارِيَةَ قَالاَ فَلاَ تَخْشَيْنَ فَإِنَّ خَنْسَاءَ بِنْتَ خِذَامٍ أَنْكَحَهَا أَبُوهَا وَهْىَ كَارِهَةٌ فَرَدَّ النَّبِىُّ ﷺ-ذَلِكَ .قَالَ سُفْيَانُ وَأَمَّا عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ عَنْ أَبِيهِ إِنَّ خَنْسَاءَ

.أطرافه 5138، 5139، - 6945 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۲۶۶)

شیخِ بخاری علی، ابن مدینی، سفیان سے ابن عیینہ اور یحی سے مراد انصاری ہیں۔ (عن القاسم) **محمد بن فضیل عن یحی** کی روایت میں (حدثنا القاسم) ہے، اسے اسماعیلی نے تخریج کیا قاسم، ابن محمد بن ابو بکر صدیقؓ ہیں۔ (من ولد جعفر) ابن ابو عمر کی سفیان سے روایت میں ہے: (أن امرأة من آل جعفر) اسے اسماعیلی نے نقل کیا، میں اس کے نام سے واقف نہ ہو سکا اور نہ یہ کہ جعفر سے کون مراد ہیں، ظنِ غالب یہ ہے کہ جعفرؓ بن ابو طالب مراد ہیں، کرمانی نے جسارت کرتے ہوئے لکھا جعفر صادق مراد ہیں اور قاسم بن محمد جعفر صادق کے نانا تھے، ان پر یہ امر مخفی رہا کہ جب یہ واقعہ ہوا تو جعفر صادق ابھی کم سن تھے کیونکہ ان کی پیدائش سنہ ۸۰ھ میں ہوئی جبکہ عبد الرحمٰن بن یزید بن جاریہ سنہ ۹۳ھ میں وفات پا چکے تھے اور حدیث کی تفسیر میں واقع ہے کہ انہوں نے اس خاتون کو حنساءؓ بنت خدام کی حدیث سے آگاہ کیا تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ جعفر صادق کی بیٹی ہوں اور وہ ابھی تیرہ برس یا اس سے بھی کم عمر کے ہیں۔

(فأرسلت الخ) ابن ابو عمر کی روایت میں ہے: (تخبرهما أنه ليس لأحدٍ من أمرى شيء) (یعنی انہیں بتلاؤ کہ میرے معاملہ میں کسی کو کچھ اختیار حاصل نہیں)۔ (ابنى جارية) اس روایت میں انہیں دادا کی طرف منسوب ذکر کیا النکاح میں تھا: (عن عبد الرحمن ومجمع ابنى يزيد بن جارية) بعض کے ہاں جاریہ کی بجائے (حارثه) واقع ہوا، یہ تصحیف ہے۔

(فلا تخشين) سب کے ہاں یہی ہے یعنی خاتون اور جو اس کے ہمراہ ہیں، سے خطاب (یعنی جمع مونث حاضر کا صیغہ)

ابن تین نے اسے واحد مونث حاضر کا صیغہ سمجھا تو لکھا درست (فلا تخشین) کسرِ یاء اور تشدیدِ نون کے ساتھ ہے، لکھتے ہیں اگر یہ بلا تاکید ہوتا تو نون محذوف ہوتا، بقول ابن حجر ابن ابوعمر کی روایت میں ہے: (فأرسلا إليها أن لا تخافى) تو دلالت ملی کہ انہوں نے اس سے مخاطبت کی جسے اس خاتون نے ان کے پاس بھیجا تھا، دونوں حالتوں میں کچھ خواتین کو بھیجا تھا۔ (فإن خنساء الخ) النکاح میں ان کے نسب و حال کا بیان گزرا۔

(قال سفيان فأما عبد الرحمن) یعنی ابن قاسم بن محمد۔ (يقول عن أبيه الخ) یعنی مرسلا ذکر کیا، اس میں عبد الرحمٰن بن یزید اور ان کے بھائی کا ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر اسے ابن ابوعمر نے اپنی مسند میں اور ان کے طریق سے اسماعیلی نے نقل کیا اور کہا: (عن سفيان عن يحى بن سعيد و عبد الرحمن بن القاسم أن خنساء الخ) تو یہی ذکر کیا اور سند میں قصرو اختصار کیا، النکاح میں یہ مالک عن یحی کے حوالے سے موصولا گزری ہے! وہاں اسے مرسلا نقل کرنے والوں کا ذکر کیا تھا اور اسکی مفصل شرح بھی، اور ان کا ذکر جنہوں نے کہا کہ یہ کنواری تھیں، وجہِ صواب بھی مذکور کی۔

- 6970حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِى سَلَمَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تُنْكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ وَلاَ تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ قَالُوا كَيْفَ إِذْنُهَا قَالَ أَنْ تَسْكُتَ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنِ احْتَالَ إِنْسَانٌ بِشَاهِدَىْ زُورٍ عَلَى تَزْوِيجِ امْرَأَةٍ ثَيِّبٍ بِأَمْرِهَا فَأَثْبَتَ الْقَاضِى نِكَاحَهَا إِيَّاهُ وَالزَّوْجُ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَتَزَوَّجْهَا قَطُّ فَإِنَّهُ يَسَعُهُ هَذَا النِّكَاحُ وَلاَ بَأْسَ بِالْمُقَامِ لَهُ مَعَهَا

.طرفاه 5136، - 6968 (سابقہ سے پیوستہ مفہوم)

(وقال بعض الناس الخ) مہلب لکھتے ہیں علماء کا اتفاق ہے کہ بیوہ سے اسکی شادی کیلئے اجازت لینا واجب ہے، اس میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا)[البقرة : ۲۳۲] تو دلالت ملی کہ نکاح دونوں کی رضا پر متوقف ہے اور نبی اکرم نے ثیب سے اجازت حاصل کرنے کا حکم دیا ہے اور اس خاتون کا نکاح رد کر دیا جو زبردستی کیا گیا تھا تو حنفیہ کا یہ قول اس سب سے خارج ہے اھ ملخصا۔

- 6971حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنِ ابْنِ أَبِى مُلَيْكَةَ عَنْ ذَكْوَانَ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ قُلْتُ إِنَّ الْبِكْرَ تَسْتَحْيِى قَالَ إِذْنُهَا صُمَاتُهَا . وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنْ هَوِىَ رَجُلٌ جَارِيَةً يَتِيمَةً أَوْ بِكْرًا فَأَبَتْ فَاحْتَالَ فَجَاءَ بِشَاهِدَىْ زُورٍ عَلَى أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا فَأَدْرَكَتْ فَرَضِيَتِ الْيَتِيمَةُ فَقَبِلَ الْقَاضِى شَهَادَةَ الزُّورِ وَالزَّوْجُ يَعْلَمُ بِبُطْلاَنِ ذَلِكَ حَلَّ لَهُ الْوَطْءُ

طرفاه 5137، - 6946 (اسی کا سابقہ نمبر، اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگت کسی حیلہ سازی کی اور جھوٹی گواہیوں کی بنیاد پہ قاضی سے اپنے حق میں فیصلہ لے لیا کہ فلانہ یتیمہ بالغ ہے اور اس سے میری شادی ہو چکی ہے تو اس کیلئے اس

سے جماع کرنا درست ہے)

(البکر تستأذن) الاکراہ میں سفیان عن ابن جریج سے اسی اسناد کے ساتھ یہ الفاظ گزرے: (قلت یا رسول اللہ البکر تستأمر ؟ قال نعم)۔

(جاریة یتیمة أو بکرا) کشمیہنی کے ہاں (ثیبا) ہے، ابن بطال کے ہاں بھی یہی واقع ہے، اول کی تائید بقیہ عبارت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (فأدرکت الیتیمة) تو اس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ نابالغہ تھی (جب نکاح ہوا) محتمل ہے کہ قولہ(جاء بشاهدین) سے مراد یہ ہو کہ اس بات پر گواہ لایا کہ وہ بالغہ ہے اور اس کے ساتھ نکاح پر راضی ہے۔ (بشهادة الزور) کشمیہنی کے ہاں شروع کی باء کے حذف سے ہے۔ (حل له الوطء) یعنی یہ جاننے کے باوجود کہ مذکورہ شہادت جھوٹی تھی، ابن بطال کہتے ہیں علماء میں سے کسی کے نزدیک ایسا نکاح حلال نہیں اور قاضی کا ظاہری گواہیوں کی بنیاد پر صادر شدہ یہ فیصلہ اس شخص کیلئے اللہ کے حرام کردہ کو حلال نہیں کر سکتا، اس امر پر اتفاق ہے کہ جھوٹی گواہی کی بنیاد پر کسی کا مال کھانا حلال نہیں ہو سکتا اور مال حرام کھانے اور فرجِ حرام کی وطی میں فرق نہیں، مہلب کہتے ہیں ابوحنیفہ نے اس اور سابقہ مسئلہ کو مسئلۂ اتفاقیہ پر قیاس کیا ہے وہ یہ کہ اگر قاضی نے کسی دو گواہوں کو عادل سمجھتے ہوئے ان کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ دے دیا کہ فلاں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے جبکہ دونوں گواہ جھوٹے تھے تو اب اس کا نکاح آگے کسی سے ہونا حلال ہے جو اس گواہی کے باطن سے واقف نہیں، کہتے ہیں اگر جانتا بھی ہو تو بھی، اسکا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ جو ناواقفیت میں کوئی اقدام کرتا ہے اس پر اس شخص کو قیاس نہیں کیا جا سکتا جو اس کا بطلان جانتے ہوئے بھی کوئی کام کرتا ہے، ائمہ کے درمیان اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیٹی کے خلاف دو جھوٹے گواہ کھڑے کر دئے کہ وہ اس کی لونڈی ہے اور قاضی نے بھی گواہی کی بنیاد پر یہی فیصلہ دے دیا تو اس سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا اسی طرح اگر کسی اور خاتون کی بابت بھی یہی معاملہ کیا تو بھی!

ابوحنیفہ کی طرف جو یہ قیاس منسوب کیا ہے وہ مستقیم نہیں، ان کی حجت دراصل یہ ہے کہ استئذان صحتِ نکاح میں شرط نہیں اگرچہ واجب ہے اور اگر معاملہ یوں ہے تو قاضی نے (گویا) اس کے لئے نیا نکاح منعقد کیا ہے لہذا یہ صحیح ہے (یعنی قاضی کا یہ فیصلہ کرنا گویا اس کی طرف سے انعقادِ نکاح کے برابر ہے) یہ اکیلے ابوحنیفہ کا قول ہے انہوں نے حضرت علی کے اثر سے جو اس کا نحو ہے، احتجاج کیا، کہتے ہیں (شاهِدَاكِ زَوَّجَاكِ) (یعنی ان دونوں گواہوں نے تمہاری شادی کرا دی ہے) ان کے صاحبین بھی اس میں ان کے مخالف ہیں، بقول ابن عربی ابوحنیفہ نے دو امور پر اعتماد کیا ایک لعان کرنے والوں سے آپکا یہ فرمان: (أحد کما کاذب) تو ان کے مابین تفریق کر دی اس قولِ متحقق پر کہ یہ باطل ہے تو یہی معاملہ شہادتِ زور پر بناء کرنے کا ہے! دوم یہ کہ فرج اپنے میں انشائے حلت کو قبول کرتا ہے: (یقبل إنشاء الحل فیه) جیسے کوئی مال لے کر اپنی بیٹی کی شادی ایسے شخص سے کر دے جو مدعی ہو کہ اسکا کوئی ولی نہیں اور مال دراصل اس میں مالک سے قبول کے ساتھ انشائے حلت کرتا ہے وہ کہتے ہیں اس کا حاصلِ جواب یہ ہے کہ مجتہد اس حکم کو جس میں کوئی اثر وارد نہیں ہوتا، اس کی نظیر پر محمول کرتا ہے نہ کہ اس کی ضد پر تو شہادتِ زور کو لعان پر محمول کرنا صحیح نہیں اور فرج میں انشائے حلت اس وجہ کے ساتھ ہوتا ہے جس کا ظاہر و باطن برابر ہو لیکن ایسے امر کے ساتھ جو اسکے باطن کو ظاہر کر دے (یعنی ظاہر کچھ تھا

اور بباطن مختلف ہے) تب نہیں، اھ ملخصا

ابن تین لکھتے ہیں ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر طلاق پر دو جھوٹے گواہ گواہی دے دیں اور قاضی نے یہی فیصلہ دے دیا تو خاتون اس کی رو سے مطلقہ ہو جائے گی اور اب اسکے لئے جائز ہے کہ آگے کسی سے حتی کہ ان گواہوں میں سے بھی کسی ایک سے شادی کر لے اور انہوں نے ان دو کی بابت کہا جو کسی بھی محرم کے خلاف جھوٹی گواہی دیں کہ وہ اسکی بیوی ہے کہ یہ فیصلہ فی الباطن نافذ العمل نہ ہو گا اور اس کے لئے حلال نہیں کہ اس سے وطی کر لے جبکہ وہ جانتا ہے اسی طرح اگر مالیات میں اس طرح کا فیصلہ صادر ہو، کہتے ہیں دونوں جگہوں میں فرق یہ کیا ہے کہ ہر وہ شئ جس میں ابتداء حاکم کے لئے ولایت کا ہونا (یعنی ولی بننا) جائز ہے تو اس بارہ میں اسکا حکم ظاہراً اور باطناً نافذ العمل ہو گا اور جو معاملہ ایسا نہیں تو اس میں اس کا فیصلہ فی الظاہر تو نافذ ہو گا مگر فی الباطن نہیں تو جب حاکم کو عقدِ نکاح میں ولایت کا اختیار حاصل ہے تو اس کا فیصلہ ظاہر و باطن دونوں لحاظ سے نافذ ہو گا اور دوسری طرف محارم کی تزویج میں اسے ولایت کا اختیار حاصل نہیں اور نہ نقلِ اموال میں تو اس کا فیصلہ ظاہراً تو نافذ ہو گا باطناً نہیں، کہتے ہیں جمہور کی حجت نبی اکرم کی یہی حدیثِ باب ہے اور یہ اموال و اَبضاع (بضع کی جمع ، مراد ابدان) میں عام ہے تو اگر حاکم کا حکم و فیصلہ (ابوحنیفہ کے خیال میں) امور کا ان کی حقیقت و ماہیت سے احالہ کر سکتا ہے تو نبی اکرم کا فیصلہ یہ کرنے کا زیادہ اولیٰ تھا (مگر آپ صاف فرما رہے ہیں کہ میرا فیصلہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کرتا)

بقول ابن حجر شافعی نے بھی اسی کے ساتھ احتجاج کیا ہے جیسا کہ الاحکام میں اسکی شرح کے اثناء اس کا ذکر ہو گا، ابوحنیفہ کے لئے یہ احتجاج بھی کیا گیا کہ لعان میں جدائی قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے روبعمل ہوتی ہے چاہے ملاعن فی الباطن جھوٹا بھی ہو اور اس امر کے ساتھ بھی کہ اگر بائع اور مشتری کا باہم اختلاف ہو جائے تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور سامان ایک دوسرے کو واپس کر دیں گے (حالانکہ ان میں سے ایک سچا اور دوسرا جھوٹا ہے) اور سامان کے فروخت کنندہ کا (جس نے اب سامان واپس لے لیا ہے) اس سے انتفاع اس کے بعد حرام نہ ہو گا اگر چہ نفس الامر میں وہ جھوٹا ہو! جواب دیا گیا کہ حضرت علی کا مذکورہ اثر ثابت نہیں پھر وہ موقوف ہے اور جب صحابہ کسی مسئلہ میں باہم مختلف ہوں تو ان میں سے کسی کا قول بغیر مرجح کے حجت نہ ہو گا اور یہ کہ لعان میں جدائی ثابت بالنص ہے اور جس نے ملاعنت کی بنیاد پر فیصلہ دیا ہے وہ نہیں جانتا کہ ملاعن نے جھوٹا حلف اٹھایا ہے اور جہاں تک بائع اور خریدار کا معاملہ تو یہ حکم اس میں تعارض کے سبب اس طرح ہوا،

آخر میں بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں بخاری نے اس باب میں اشتراطِ استیذ ان پر مبنی تین فروع ذکر کی ہیں جن کی قدرِ مشترک شہادتِ زور کے ساتھ صحتِ نکاح ہے، اس بارے حنفیہ کی حجت ذکر ہو چکی، ان کے موقف کے بیان میں تین مختلف عبارتیں ذکر کیں جو تفنن فی العبارت ہے مگر سب کا مطلب ایک ہے، پھر یہ بھی محتمل ہے کہ یہ تفنن ناقلینِ صحیح بخاری کا ہو، کرمانی کہتے ہیں اول عبارت کا ذکر کنواری، دوم کا ثیب اور سوم کا نابالغ کے ضمن میں کیا جس کا معاملہ اس کی بلوغت کے بعد ہی تمام پذیر ہو گا، پہلے دو میں رضا بالشہادت ثابت ہے جب یہ قبل از عقد ہو جب کہ سوم میں یہ ثابت بالاعتراف ہے یا یہ عقد کے بعد واقع ہوا تو ان تینوں فروع کا حاصل ایک ہے وہ یہ کہ قاضی کا کوئی بھی صادر کردہ فیصلہ ظاہراً اور باطناً نافذ العمل ہوتا ہے اور وہ حلال بھی کر سکتا ہے اور حرام بھی، بخاری نے ان تین عبارات کا ایراد رد میں تشنیع کی غرض سے کیا ہے کیونکہ ابوحنیفہ کے موقف میں شوہر کو ایک گناہِ عظیم پر اقدام کرنے کی اجازت ہے حالانکہ وہ اس کی تحریم و بطلان جانتا ہے۔

- 12 باب مَا يُكْرَهُ مِنِ احْتِيَالِ الْمَرْأَةِ مَعَ الزَّوْجِ وَالضَّرَائِرِ

(بیوی کے شوہر اور سوکنوں کے ساتھ حیلہ سازیاں کرنے کی ممانعت)

وَمَا نَزَلَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي ذَلِكَ (اور اس ضمن میں نبی اکرم پہ جو نازل ہوا)

ابن تین لکھتے ہیں معنائے ترجمہ ظاہر ہے البتہ یہ بیان نہیں کیا کہ اس موقع پر کون سی آیات نازل ہوئی تھیں اور یہ قولہ تعالیٰ تھا: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ) [التحريم : ١] الآيات، بقول ابن حجر کتاب التفسیر میں اس سے مراد بارے اختلاف کا ذکر گزرا ہے، صحیح میں ہے کہ یہ شہد تھا اور یہی حضرت زینب بنت جحش کے قصہ میں واقع ہوا، بعض نے اسے حضرت ماریہ کا قصہ قرار دیا اور صحیح یہ ہے کہ دونوں امور بارے ان کا نزول ہوا، پھر میں نے طبرانی میں اور تفسیر ابن مردویہ میں ابو عامر خزاز عن ابن ابو ملیکہ عن ابن عباسؓ سے روایت دیکھی جس میں نقل کیا کہ نبی اکرم حضرت سودہؓ کے ہاں شہد نوش فرمایا کرتے تھے تو حدیثِ باب کا نحو ذکر کیا اور اس کے آخر میں ہے: (فأنزلت : يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ) اس کے رواۃ موثق ہیں البتہ حضرت سودہؓ کہنے میں ابو عامر کو وہم لگا ہے۔

- 6972حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحِبُّ الْحَلْوَاءَ وَيُحِبُّ الْعَسَلَ وَكَانَ إِذَا صَلَّى الْعَصْرَ أَجَازَ عَلَى نِسَائِهِ فَيَدْنُو مِنْهُنَّ فَدَخَلَ عَلَى حَفْصَةَ فَاحْتَبَسَ عِنْدَهَا أَكْثَرَ مِمَّا كَانَ يَحْتَبِسُ فَسَأَلْتُ عَنْ ذَلِكَ فَقِيلَ لِي أَهْدَتِ امْرَأَةٌ مِنْ قَوْمِهَا عُكَّةَ عَسَلٍ فَسَقَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مِنْهُ شَرْبَةً فَقُلْتُ أَمَا وَاللَّهِ لَنَحْتَالَنَّ لَهُ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِسَوْدَةَ قُلْتُ إِذَا دَخَلَ عَلَيْكِ فَإِنَّهُ سَيَدْنُو مِنْكِ فَقُولِي لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكَلْتَ مَغَافِيرَ فَإِنَّهُ سَيَقُولُ لاَ فَقُولِي لَهُ مَا هَذِهِ الرِّيحُ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَشْتَدُّ عَلَيْهِ أَنْ تُوجَدَ مِنْهُ الرِّيحُ فَإِنَّهُ سَيَقُولُ سَقَتْنِي حَفْصَةُ شَرْبَةَ عَسَلٍ فَقُولِي لَهُ جَرَسَتْ نَحْلُهُ الْعُرْفُطَ وَسَأَقُولُ ذَلِكِ وَقُولِيهِ أَنْتِ يَا صَفِيَّةُ فَلَمَّا دَخَلَ عَلَى سَوْدَةَ قُلْتُ تَقُولُ سَوْدَةُ وَالَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَقَدْ كِدْتُ أَنْ أُبَادِرَهُ بِالَّذِي قُلْتِ لِي وَإِنَّهُ لَعَلَى الْبَابِ فَرَقًا مِنْكِ فَلَمَّا دَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكَلْتَ مَغَافِيرَ قَالَ لاَ. قُلْتُ فَمَا هَذِهِ الرِّيحُ قَالَ سَقَتْنِي حَفْصَةُ شَرْبَةَ عَسَلٍ قُلْتُ جَرَسَتْ نَحْلُهُ الْعُرْفُطَ. فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيَّ قُلْتُ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ وَدَخَلَ عَلَى صَفِيَّةَ فَقَالَتْ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ فَلَمَّا دَخَلَ عَلَى حَفْصَةَ قَالَتْ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلاَ أَسْقِيكَ مِنْهُ قَالَ لاَ حَاجَةَ لِي بِهِ قَالَتْ تَقُولُ سَوْدَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ لَقَدْ حَرَمْنَاهُ قَالَتْ قُلْتُ لَهَا اسْكُتِي

.أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5599، 5614، 5682، 6691 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۵۱۷)

یہ کتاب الطلاق میں مشروحا گزری اور اس کے ساتھ عبید بن عمر کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی حدیث بھی نقل کی تھی جس میں تھا کہ آپ کو زینب بنت جحش نے شہد پلایا تھا، حضرت حفصہ کا قصہ اس وجہ سے باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے کہ آیت میں ہے جو اس امر پر دال ہے کہ ان کا نزول فقط حضرات عائشہؓ وحفصہؓ کے حق میں ہوا ہے کیونکہ کئی مواضع مثلا: (إن تتوبا) اور (وإن تظاهرا) میں تثنیہ کے صیغوں کا تکرار ہوا اور یہاں اس بابت تین (امہات المومنین) کا ذکر ہے، کرمانی نے یہ تطبیق دی کہ حضرت حفصہ کا قصہ پہلے کا ہے اور اس میں سببِ نزول اور تثنیہ کے صیغے نہیں بخلاف قصہِ زینب کے تو اس میں ہے: (تواطأت أنا و حفصة)(یعنی میں اور حفصہ نے ایکا کیا) اور اس میں تصریح ہے کہ آیت اسی بارہ میں نازل ہوئی، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ اس حدیث میں مذکور کہ آپ کو حضرت حفصہؓ نے شہد پلایا تھا، غلط ہے کیونکہ حضرت حفصہ تو اس قصہ میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ متظاہر ہوئی تھیں اور شہد آپ نے حضرت صفیہؓ کے ہاں پیا تھا، بعض نے حضرت زینب کہا، یہی کہا، ان کا جزم سے کہنا کہ جس روایت میں حفصہؓ ہے وہ غلط ہے مردود ہے، یہ غلط نہیں بلکہ یہ ایک دیگر قصہ ہے! صحیح حدیث کو اس طرح رد نہیں کیا کرتے ان کے رد میں یہی کافی ہے کہ انہوں نے حضرت زینب کا قصہ حضرت صفیہ کے لئے کر دیا اور اشارہ کیا کہ حضرت زینب کی طرف اس کی نسبت ضعیف ہے، امرِ واقع یہ ہے کہ یہ صحیح ہے اور دونوں کی صحت متفق علیہ ہے

داوٗدی سے اس کی شرح میں کئی عجائب سرزد ہوئے ہیں جن میں سے کثیر کا ذکر گزرا مثلا اسی حدیث کے الفاظ: (جرست نحلة العرفط) کی تشریح میں لکھتے ہیں جرست کا معنی ہے کہ شہد کا ذائقہ بگڑ جائے کسی ایسی شئ کی وجہ سے جسے شہد کی مکھیاں کھائیں اور عرفط ایک جگہ کا نام ہے، تو جرس اور عرفط کی یہ تشریح سب شراح کے مخالف ہے، اس کا بیان شرحِ حدیث کے ساتھ گزر چکا ہے۔ (أجاز) سب کے ہاں یہی ہے، کہا جاتا ہے: (أجزت الوادی) جب اسے قطع کیا، مسلم اور اسماعیلی کے ہاں یہاں (جاز) واقع ہے ابن تین نے نقل کیا: (جاز علی نسائه) ای مرَّ و سلك (یعنی ان سے گزرے) تو مراد ایک ام المومنینؓ اور ان سے اگلی ام المومنینؓ کے مابین مسافت کا قطع کرنا، کتاب الطلاق میں گزری علی بن مسہر کی روایت میں تھا: (إذا صلی العصر دخل) ابن منیر کہتے ہیں ان کے لئے (أكلت مغافیر) کہنا سائغ ہوا کیونکہ اسے بطورِ استفہام کہا (یعنی اگر بطور جملہ خبریہ کہتیں تو یہ جھوٹ ہوتا) اس کی دلیل جواب میں آپ کا (لا) کہنا ہے تو مراد تعریض تھی نہ کہ صریحِ کذب تو یہی وہ وجہِ احتیال ہے جس کے بارہ میں حضرت عائشہؓ نے کہا: (لنحتالن له) اگر یہ کذبِ محض ہوتا تو اسے حیلہ کا نام نہ دیا ہوتا کہ تب اس کے صاحب کے لئے کوئی شبہ نہ تھا۔

- 13باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الاِحْتِيَالِ فِي الْفِرَارِ مِنَ الطَّاعُونِ (طاعون سے فرار میں حیلہ سازی کی کراہت)

- 6973حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ فَلَمَّا جَاءَ بِسَرْغَ بَلَغَهُ أَنَّ الْوَبَاءَ وَقَعَ بِالشَّأْمِ فَأَخْبَرَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا سَمِعْتُمْ بِأَرْضٍ فَلاَ تَقْدَمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ فَرَجَعَ عُمَرُ مِنْ سَرْغَ وَعَنِ ابْنِ شِهَابٍ

عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ إِنَّمَا انْصَرَفَ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ

طرفاه 5729، - 5730 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۳۵۳)

- 6974حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ حَدَّثَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِى وَقَّاصٍ أَنَّهُ سَمِعَ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ يُحَدِّثُ سَعْدًا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ذَكَرَ الْوَجَعَ فَقَالَ رِجْزٌ أَوْ عَذَابٌ عُذِّبَ بِهِ بَعْضُ الأُمَمِ ثُمَّ بَقِىَ مِنْهُ بَقِيَّةٌ فَيَذْهَبُ الْمَرَّةَ وَيَأْتِى الأُخْرَى فَمَنْ سَمِعَ بِهِ بِأَرْضٍ فَلاَ يَقْدَمَنَّ عَلَيْهِ وَمَنْ كَانَ بِأَرْضٍ وَقَعَ بِهَا فَلاَ يَخْرُجْ فِرَارًا مِنْهُ

.طرفاه 3473، - 5728 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۱۶)

دونوں کی شرح کتاب الطب میں گزر چکی۔ (يحدث سعدا) یعنی ابن ابو وقاص۔ (فيذهب المرة الخ) بقول مہلب طاعون سے فرار میں تحیُّل اس طرح سے متصور ہوسکتا ہے کہ مثلا تجارت یا کسی سے ملنے کے لئے کہہ کر نکلے جب کہ اصل نیت اس سے فرار کی ہے، ابن باقلانی نے اس قصہ عمرؓ سے استدلال کیا کہ صحابہ کرام خبرِ واحد کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے کیونکہ اکیلے عبدالرحمٰن بن عوف کی اس حدیث پر اعتماد کرتے ہوئے رجوع پر متفق ہوئے حالانکہ مشقتیں برداشت کرتے ہوئے مدینہ سے آئے تھے۔

- 14 باب فِى الْهِبَةِ وَالشُّفْعَةِ (ہبہ اور شفعہ میں حیلہ سازیاں)

وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنْ وَهَبَ هِبَةً أَلْفَ دِرْهَمٍ أَوْ أَكْثَرَ حَتَّى مَكَثَ عِنْدَهُ سِنِينَ وَاحْتَالَ فِى ذَلِكَ ثُمَّ رَجَعَ الْوَاهِبُ فِيهَا ، فَلاَ زَكَاةَ عَلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَخَالَفَ الرَّسُولَ ﷺ فِى الْهِبَةِ وَأَسْقَطَ الزَّكَاةَ (بعض الناس نے کہا اگر کسی نے ہزار یا اس سے زیادہ درہم ہبہ کئے تو وہ اس [یعنی موہوب لہ] کے پاس کئی سال رہے پھر واہب نے اس میں حیلہ سازی کر کے واپس لے لیا اور ہبہ میں رجوع کرلیا تو اس پر زکات لاگو نہ ہوگی تو یوں ہبہ بارے [کہ اسے واپس نہ لیا جائے] حدیثِ نبوی کی مخالفت کی اور زکات کے اسقاط کا حیلہ کیا)

یعنی اکٹھے دونوں میں یا الگ الگ میں حیلہ سازی کی کیا کیفیت ہوسکتی ہے؟ (وقال بعض الناس إن وهب الخ) یعنی موہوب لہ کو زبانی کلامی کہہ دیا کہ یہ تمہارے لئے ہبہ ہے وگرنہ تو ہبہ قبضہ میں لینے سے ہی مکمل ہوتا ہے اور جب قبضہ میں لے لے تو اب اسے اس میں تصرف کا حق ہے اور تصرف کے بعد واہب کے لئے ہبہ واپس لینا ممکن نہیں لہذا اگر تحیل کی غرض سے ہبہ کر رہا ہے تو دونوں میں یہ اتفاق ہونا ضروری ہے کہ وہ اس میں تصرف نہ کرے گا۔ (ثم رجع الواهب الخ) ابن بطال کہتے ہیں اگر موہوب لہ ہبہ کو اپنے قبضہ میں کر لے تو وہ اب مالک ہے اگر اس پر سال گزر جائے تو سب کے نزدیک اس پر اس کی زکات واجب ہو جائے گی، جہاں تک ہبہ کی واپسی کا تعلق تو جمہور کے نزدیک یہ صرف اپنی اولاد کو ہبہ کردہ شئ کی ہی ہوسکتی ہے اگر والد سال گزرنے کے بعد اسے واپس لیتا ہے تو بیٹے کے ذمہ اس کی زکات کی ادائیگی ہے! بقول ابن حجر اگر سال سے قبل واپس لے لیا تو رجوع صحیح ہے اب نئے سرے سے سال کا حساب ہوگا اور اگر یہ کام زکات کے اسقاط کی غرض سے کیا تو وہ ساقط تو ہوگئی مگر یہ آثم ہوا، ان حضرات کی رائے میں جو طلقا ہی حیلہ سازی کو باطل قرار دیتے ہیں یہ رجوع درست نہیں کیونکہ ہبہ کی واپسی سے نہی ثابت ہے پھر بالخصوص جب اسقاطِ زکات کی

نیت اس کے ساتھ مقرون ہو۔ (مخالف الرسول) یعنی حدیثِ رسول کے ظاہر کی مخالفت کی جو ہبہ دے کر اسے واپس لینے سے نہی میں ہے، بقول ابن تین ان کی مراد یہ ہے کہ ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ والدین اولاد کو کوئی ہبہ دے کر واپس نہیں لے سکتے، دیگر کے لئے یہ کرنا جائز ہے جب کہ حدیث میں والد کے لئے ایسا کرنا جائز قرار دیا گیا ہے اور دیگر کے لئے نہیں، بقول ابن حجر اگر یہ بات ہے تو بخاری نے ابن عباسؓ کی حدیث دراصل اس کے بعض طرق میں مذکور کی طرف اشارہ دینے کے لئے نقل کی ہے جسے ابوداؤد نے ابن عباسؓ سے تخریج کیا، اس کا ذکر کتاب الھبہ میں گزرا ہے، جمہور جن میں شافعی بھی شامل ہیں، کا مذہب ہے کہ زکات منتھب (یعنی جس نے چھینا چھپٹی سے مال جمع کیا) پر واجب ہے اس مدت کی جس میں شئ اس کے پاس رہی۔

- 6975حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ

أطرافه 2589، 2621، - 2622 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۴۶)

سفیان سے مراد ثوری ہیں، یہ کتاب الھبہ میں مشروحا گزری۔

- 6976حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِنَّمَا جَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ فَلاَ شُفْعَةَ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ الشُّفْعَةُ لِلْجِوَارِ ثُمَّ عَمَدَ إِلَى مَا شَدَّدَهُ فَأَبْطَلَهُ وَقَالَ إِنِ اشْتَرَى دَارًا فَخَافَ أَنْ يَأْخُذَ الْجَارُ بِالشُّفْعَةِ فَاشْتَرَى سَهْمًا مِنْ مِائَةِ سَهْمٍ ثُمَّ اشْتَرَى الْبَاقِيَ وَكَانَ لِلْجَارِ الشُّفْعَةُ فِي السَّهْمِ الأَوَّلِ وَلاَ شُفْعَةَ لَهُ فِي بَاقِي الدَّارِ وَلَهُ أَنْ يَحْتَالَ فِي ذَلِكَ

.أطرافه 2213، 2214، 2257، 2495، - 2496 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص:۴۰۷ اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر کسی نے حیلہ کیا اور شفعہ سے بچنے کیلئے وہ کسی گھر کے [مثلاً] سو حصے کر لے اور ان میں سے اولاً ایک حصہ خریدے اب پڑوسی کو اسی ایک میں شفعہ کا حق ہے [لیکن وہ ایک حصہ میں اپنا حقِ شفعہ نہیں جتلائے گا کہ اسے لے کر کیا کرنا ہے] تو پھر وہ باقی بھی خرید لے اور اب پڑوسی کا حقِ شفعہ ختم ہے [کیونکہ اب یہ خریدار اس کا پڑوسی بن گیا ہے] اور اس کیلئے ایسا کرنا جائز ہے)

اس کی شرح کتاب الشفعہ میں ہوئی، اس کا ظاہر یہ ہے کہ پڑوسی کو حقِ شفعہ حاصل نہیں کیونکہ آپ نے ہر مقسوم میں شفعہ ہونے کی نفی کی ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری۔ (وقال بعض الناس الشفعة للجوار) کسرِ جیم کے ساتھ مجاورت سے یعنی شفعہ پڑوسی کے لئے بھی مشروع ہے جیسا کہ وہ شریک (یعنی پارٹنر) کے لئے ہے۔ (فأبطله) یعنی جب کہا کہ اس صورت میں پڑوسی کو حقِ شفعہ حاصل نہیں ہے اور کہا اگر گھر خریدا یعنی پورا گھر خریدنے کا ارادہ بنایا تو اندیشہ ہوا کہ گھر کا پڑوسی کہیں حقِ شفعہ کا مقدمہ نہ دائر کر دے تو (حیلہ سازی کرتے ہوئے) سو میں سے ایک سہم (یعنی حصہ) خرید لیا پھر باقی بھی خرید لئے تو اب اگر پڑوسی شفعہ کرنا چاہتا ہے تو وہ

صرف پہلے ایک سہم میں کرنے کا مجاز ہوگا باقی گھر میں اسے یہ حق حاصل نہیں، ابن بطال لکھتے ہیں اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ کہ ایک شخص نے کوئی گھر خریدنا چاہا مگر اسے خدشہ لاحق ہوا کہ پڑوسی حقِ شفعہ کا مقدمہ کر کے گھر اس سے ہتھیا لے گا تو اس نے ابوحنیفہ سے اس بارے پوچھا کہ شفعہ کے اسقاط کا کوئی حیلہ بتلائیں تو اسے یہ راہ سجھائی کہ تم اس گھر کے سو حصوں میں ایک سہمِ شائع (یعنی عام و مشہور) خرید لو اور یوں تم اس کے شریک ہو جاؤ گے پھر (بعد ازاں) اس سے باقی خرید لو تو اب شفعہ میں تم پڑوسی کی نسبت زیادہ حقدار بنو گے کیونکہ شریک فی المشاع (یعنی کاروبار یا جائیداد میں شریک) پڑوسی سے زیادہ حقدار ہے، اسے ایک سہم خریدنے کا مشورہ اس لئے دیا کہ پڑوسی کو ایک سہم میں شفعہ کرنے میں رغبت نہ ہوگی کہ اس معمولی سی شئ کیلئے کیا حقِ شفعہ جتلائے! کہتے ہیں اس میں خلافِ سنت والی کوئی بات نہیں، بخاری نے در اصل انہیں تناقض کا الزام دیا ہے کیونکہ شفعۃ الجار میں احناف نے حدیث (الجار أحق بصقبه) سے احتجاج کیا (یعنی پڑوسی بوجہ اپنی قربت کے زیادہ حقدار ہے) پھر اس کے اسقاط میں اس امر کے ساتھ تحیل کیا جو مقتضی ہے کہ کبھی غیرِ جار جار کی نسبت شفعہ کا زیادہ حقدار ہو سکتا ہے! حنفیہ کے ہاں معروف یہ ہے کہ حیلہِ مذکورہ ابو یوسف کی طرف منسوب ہے جہاں تک محمد بن حسن ہیں تو انہوں نے اسے شدید مکروہ قرار دیا کیونکہ شفعہ مشروع کیا گیا ہے تا کہ شفیع سے دفعِ ضرر ہو تو اسکے اسقاط کیلئے تحیل کرنا گویا اضرار بالغیر کا قصد کرنا ہے اور یہ مکروہ ہے بالخصوص اگر خریدار اور صاحبِ شفعہ کے مابین کوئی عداوت ہو اور وہ اسکے قرب سے متضرر ہوتا ہو، پھر اس کا محل اس شخص میں ہے جو وجوبِ شفعہ سے قبل حیلہ اختیار کرے جہاں تک اسکے بعد جیسے کوئی شفیع سے کہے یہ مال لے لو اور مجھ سے شفعہ کا مطالبہ نہ کرنا، وہ اس پر راضی ہوا اور مال لے لیا اب سب کے ہاں اس کا حقِ شفعہ ختم ہوا۔

- 6977حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْسَرَةَ سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ الشَّرِيدِ قَالَ جَاءَ الْمِسْوَرُ بْنُ مَخْرَمَةَ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى مَنْكِبِى فَانْطَلَقْتُ مَعَهُ إِلَى سَعْدٍ فَقَالَ أَبُو رَافِعٍ لِلْمِسْوَرِ أَلاَ تَأْمُرُ هَذَا أَنْ يَشْتَرِىَ مِنِّى بَيْتِىَ الَّذِى فِى دَارِى فَقَالَ لاَ أَزِيدُهُ عَلَى أَرْبَعِمِائَةٍ إِمَّا مُقَطَّعَةٍ وَإِمَّا مُنَجَّمَةٍ قَالَ أُعْطِيتُ خَمْسَمِائَةٍ نَقْدًا فَمَنَعْتُهُ وَلَوْلاَ أَنِّى سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ الْجَارُ أَحَقُّ بِصَقَبِهِ مَا بِعْتُكَهُ أَوْ قَالَ مَا أَعْطَيْتُكَهُ قُلْتُ لِسُفْيَانَ إِنَّ مَعْمَرًا لَمْ يَقُلْ هَكَذَا قَالَ لَكِنَّهُ قَالَ لِى هَكَذَا وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَبِيعَ الشُّفْعَةَ فَلَهُ أَنْ يَحْتَالَ حَتَّى يُبْطِلَ الشُّفْعَةَ فَيَهَبُ الْبَائِعُ لِلْمُشْتَرِى الدَّارَ وَيَحُدُّهَا وَيَدْفَعُهَا إِلَيْهِ وَيُعَوِّضُهُ الْمُشْتَرِى أَلْفَ دِرْهَمٍ فَلاَ يَكُونُ لِلشَّفِيعِ فِيهَا شُفْعَةٌ

. أطرافه 2258، 6978، 6980، - 6981 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۴۴۷، اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر کوئی کسی کے حقِ شفعہ سے بچنا چاہتا ہے تو وہ حیلہ کرتے ہوئے مشتری کے نام ہبہ کی دستاویز لکھ دے اور وہ اسے ہزار درہم دیدے [یعنی طے شدہ قیمت] تو یوں پڑوسی کا حقِ شفعہ جاتا رہے گا)

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (عن إبراهيم) حمیدی عن سفیان کے ہاں: (حدثنا إبراهيم) ہے۔ (جاء المسور الخ) حمیدی کی روایت میں ہے مسورؓ نے میرا ہاتھ پکڑا اور کہا ہمارے ساتھ حضرت سعدؓ کی طرف چلو تو میں ان کے ہمراہ نکلا اور ان کا

ہاتھ میرے کندھے پر تھا، حضرت سعد مسور کے ماموں تھے، کتاب الشفعہ میں ابن جریج عن ابراہیم بن میسرہ کے طریق سے اس کا سیاق زیرِ نظر کے مخالف تھا، انہوں نے یہ الفاظ نقل کئے: (عن عمرو بن الشريد قال وقعت على سعد بن أبي وقاص فجاء المسور بن مخرمة فوضع يده على إحدى منكبي) اس کی تطبیق یہ ہوگی کہ مسورؓ نے ان کے کندھے پر اپنا ہاتھ حضرت سعدؓ کے گھر پہنچنے کے بعد رکھا جیسا کہ روایتِ حمیدی کا ظاہر ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ پہلے بھی رکھا ہو پھر عمرو ان سے قبل اندر داخل ہوئے پھر مسور داخل ہوئے اور دوبارہ ان کے کندھے پر ہاتھ رکھ لیا۔

(فقال أبو رافع) ابن جریج کے ہاں: (مولى رسول الله) بھی مزاد ہے۔ (ألا تأمر هذا) یعنی سعد بن ابو وقاص ،مراد یہ کہ ان سے کہیں یا انہیں مشورہ دیں۔(بيتي الذي) سوائے کشمیہنی کے سب کے ہاں مفرد ہے ان کے نسخہ میں تثنیہ کا صیغہ ہے (بيتي الذين) ابن جریج کی روایت تثنیہ کی جازم ہے انہوں نے یہ الفاظ نقل کئے: (فقال سعد والله ما ابتاعهما)۔(إما مقطعة وإما منجمة) یہ راوی کا شک ہے، نجم وقتِ معین کو کہتے ہیں۔ (قال أعطيت) قائل ابو رافع ہیں۔(أو قال ما أعطيتكه) سفیان کی طرف سے یہ شک ہے آخرِ باب کی سفیان ثوری کی روایت میں جزم کے ساتھ دوسرا لفظ ہے۔(قلت لسفيان) قائل ابن مدینی ہیں۔(إن معمرا لم يقل هكذا) ابن مبارک کی معمر عن ابراہیم بن میسرہ عن عمرو بن شرید عن ابیہ سے روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جنہوں نے قصہ کے سوا باقی حدیث نقل کی، اسے نسائی نے تخریج کیا ہے، اس پر مراد ایک صحابی کے بدلے دوسرے صحابی کا ذکر ہے اور یہی (مراد ہونا) معتمد ہے، کرمانی لکھتے ہیں مراد یہ کہ معمر نے یہ بات کہ پڑوسی احق ہے، نہیں کہی بلکہ (الشفعة) کا لفظ بھی کہا ہے اور معمر نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: (الجار أحق بصقبه) عین ابو رافع کی روایت کی طرح! کرمانی نے جو کہا وہ بالکل بے اصل ہے مجھے علم نہیں ان کا اس میں ماخذ کیا ہے۔

(قال لكنه) یعنی ابراہیم نے۔(قاله لي هكذا) کشمیہنی کے نسخہ میں قال سے (ہ) محذوف ہے کتاب الشفعہ میں ترمذی عن بخاری کے حوالے سے گزرا کہ دونوں طرق صحیح ہیں انہوں نے دونوں کی صحت پر اس لئے صاد کیا کیونکہ ثوری وغیرہ نے اس اسناد پر ابن عیینہ کی متابعت کی ہے اور اس لئے کہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن طائفی اور عمرو بن شعیب نے عمرو بن شرید عن ابیہ سے اسے روایت کیا ہے ،پہلے ذکر کیا کہ ابن جریج نے ابراہیم سے اسے روایتِ باب کی طرح نقل کیا، ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن عمرو بن شرید عن ابیہ سے بھی اسے روایت کیا، یہ نسائی نے تخریج کی ہے اور شاید ابن جریج نے عمرو سے اس کا اخذ ابراہیم کے واسطہ سے کیا ہو کیونکہ عمرو سے وہ عنعنہ کے ساتھ اس کے راوی ہیں، کرمانی ان سب طرق سے ناواقف رہے تو سابق الذکر بات کہہ دی، مہلب کہتے ہیں ابو رافع کی حدیث کے ذکر کی مناسبت یہ ہے کہ ہر وہ شیٔ جسے نبی اکرم نے کسی کے لئے حق بنا دیا ہے تو کسی کیلئے روا نہیں کہ کسی حیلہ وغیرہ کو استعمال کر کے اسے ساقط کر دے۔

(وقال بعض الناس إذا أراد الخ) اصیلی کے ہاں یہی ہے، ابوذر کی غیر کشمیہنی سے اور دیگر کے نسخوں میں (يبيع) کی جگہ (يمنع) ہے، عیاض نے اول کو راجح کہا اور لکھا کاتب نے یہ تغیر کر دی تھی بقول کرمانی جائز ہے کہ مراد لازم المنع ہو اور وہ ازالہِ ملکیت ہے۔(فلا يكون للشفيع فيها شفعة) یعنی مشترط ہے کہ عوضِ مذکور مشروط نہ ہو تو اگر شفیع نے اسے بقیمتہ لیا ہو تو اس

صورت میں شفعہ کا حق اس لئے ساقط ہو جائے گا کیونکہ ہبہ معاوضہ محضہ نہیں تو یہ ارث سے مشابہ ہوا، بقول ابن تین بخاری کی مراد یہ بیان کرنا ہے کہ نبی اکرم نے پڑوسی کیلئے جو حق رکھا ہے کسی کیلئے اس کا ابطال حلال نہیں۔

- 6978حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْسَرَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِي رَافِعٍ أَنَّ سَعْدًا سَاوَمَهُ بَيْتًا بِأَرْبَعِمِائَةِ مِثْقَالٍ فَقَالَ لَوْلاَ أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ الْجَارُ أَحَقُّ بِصَقَبِهِ لَمَا أَعْطَيْتُكَ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنِ اشْتَرَى نَصِيبَ دَارٍ فَأَرَادَ أَنْ يُبْطِلَ الشُّفْعَةَ وَهَبَ لاِبْنِهِ الصَّغِيرِ وَلاَ يَكُونُ عَلَيْهِ يَمِينٌ

.أطرافه 2258، 6977، 6980، 6981

ترجمہ: ابورافع سے روایت ہے حضرت سعد نے ان کے گھر کی قیمت چار سو مثقال لگائی تو کہنے لگے اگر نبی پاک نے یہ نہ فرمایا ہوتا کہ پڑوسی سودے کا زیادہ حقدار ہے تو میں آپ کو نہ بیچتا، بعض الناس نے کہا اگر کسی نے کسی گھر خریدنا چاہا تو شفعہ باطل کرنے کیلئے (خرید کر) اسے اپنے نابالغ بیٹے کے نام ہبہ کر دے اور اس پہ قسم عائد نہ ہو گی (کیونکہ ابھی نابالغ ہے)۔

اس سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں اسے کتاب الحیل کے آخر میں اس سے اتم سیاق کے ساتھ بھی لائیں گے اور وہاں ابراہیم کی انہیں تصریحِ تحدیث ہو گی۔ (وقال بعض الناس--- ولا يكون عليه يمين) یعنی کیونکہ ہبہ اگر بڑے کیلئے ہے تو اس پر قسم واجب ہو گی تو چھوٹے کو ہبہ کر کے شفعہ کے ابطال کیلئے تحیل کیا، ابن بطال لکھتے ہیں یہ اس لئے کہا کیونکہ جس نے اپنے بیٹے کو کوئی شئ ہبہ دی اس نے وہ فعل کیا جو اس کیلئے مباح ہے اور کم سن بیٹے کو دیا گیا ہبہ والد اپنے بیٹے کی طرف سے قبول کرتا (اور اپنے قبضہ میں رکھتا ہے جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے تو اس طرح اس نے گویا اپنے آپ کو ہبہ دیا) قسم کا ذکر کر کے اشارہ دیا کہ اگر مثلاً وہ کسی اجنبی (یعنی غیر رشتہ دار) کو ہبہ دے تو شفیع کو حق ہے کہ اس سے قسم اٹھوائے کہ آیا واقعۃً یہ ہبہ ہے اور اپنی شروط کے ساتھ یہ جاری ہوا ہے؟ جبکہ کم سن سے ایسی قسم نہیں اٹھوائی جاتی لیکن مالکیہ کے نزدیک یہ قسم اس کے والد سے اٹھوائی جا سکتی ہے جو اسکی طرف سے قبول کرے گا بخلاف اس امر کے کہ کسی غیر رشتہ دار کو ہبہ کیا، مالک سے منقول ہے کہ موہوب میں مطلقاً ہی شفعہ داخل نہیں ہوتا، المدونہ میں یہی لکھا ہے۔

- 15 باب احْتِيَالِ الْعَامِلِ لِيُهْدَى لَهُ (سرکاری ملازمین کا تحفے لینے کی غرض سے حیلہ سازیاں)

- 6979حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلاً عَلَى صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ يُدْعَى ابْنَ اللُّتْبِيَّةِ فَلَمَّا جَاءَ حَاسَبَهُ قَالَ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَهَلاَّ جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ وَأُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا ثُمَّ خَطَبَنَا فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَى الْعَمَلِ مِمَّا وَلاَّنِي اللَّهُ فَيَأْتِي فَيَقُولُ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي أَفَلاَ جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ وَاللَّهِ لاَ

يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلَّا لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلَأَعْرِفَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَهُ حَتَّى رُئِيَ بَيَاضُ إِبْطِهِ يَقُولُ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ بَصُرَ عَيْنِي وَسَمِعَ أُذُنِي

أطرافه 925، 1500، 2597، 6636، 7174، - 7197 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۴۲۲اور جلد۴ص:۵۱)

ابن لتبیہ کے قصہ بارے حدیثِ ابوسعید جس کی کچھ شرح الھبہ میں گزری، ان کے نام اور اسکے ضبط بارے کتاب الزکاۃ میں ذکر گزرا، اسکی پوری شرح کتاب الاحکام میں آئے گی، ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ ان کا ہدیہ کا تملک ان کے عامل ہونے کی علت سے تھا تو انہیں خیال ہوا کہ وہ ان ہدایا کے ساتھ مستبد ہیں نہ کہ وہ اصحاب الحقوق جن پر انہیں عامل بنایا گیا تھا تو نبی اکرم نے تبیین فرمائی کہ جس کام پر انہیں مقرر کیا تھا وہی ان کی طرف اس اِہداء کا سبب بنا ہے اور (اس کی دلیل یہ کہ) اگر وہ اپنے گھر میں پڑے رہتے (اور عاملِ صدقات نہ بنائے جائے) تو کوئی انہیں ہدیہ نہ بھیجتا، تو مجرد اس وجہ سے اسے حلال نہ جانیں کہ وہ انہیں ہدیہ کے طریق سے ملا ہے ایسا کرنا حلال تب ہوتا اگر فقط ان کی ذات کیلئے یہ اہداء ہوتا، مہلب کہتے ہیں عامل کا تحیل تا کہ اسے ہدایا دیئے جائیں اس طرح واقع ہوگا کہ وہ بعض حضرات سے رعایت و مسامحت سے کام لے اسی لئے آپ نے انہیں فرمایا گھر میں کیوں نہ بیٹھے رہے پھر دیکھتے کوئی ہدیہ دیتا ہے یا نہیں؟ تو اشارہ کیا کہ اگر اس رعایت کا لالچ نہ ہوتا تو انہیں ہدیہ نہ دیتے! کہتے ہیں تو اسی لئے نبی اکرم نے ان ہدایا کو بیت المال میں رکھنا واجب کیا، بقول ابن حجر یہ آخری بات صریحا کسی جگہ مذکور نہیں دیکھی! بقول ابن بطال حدیث دال ہے کہ عامل کیلئے ہدیہ یا تو اس کے معروف (یعنی حسنِ سلوک) کیلئے ازرہِ تشکر یا اس کی طرف تحبّب کیلئے یا اس طمع میں کہ رعایت سے کام لے تو نبی اکرم نے اشارہ کیا کہ ان ہدایا پہ ان کا استحقاق عامۃ المسلمین کی مانند ہی ہے انہیں کوئی اختصاص و امتیاز حاصل نہیں اور ان کیلئے ان کی ملکیت و استئثار جائز نہیں بقول ابن حجر بظاہر تیسری صورت اگر واقع ہو تو بالجزم کسی عامل کیلئے یہ جائز نہ ہوں گے، جہاں تک پہلی دو صورتیں تو اس میں احتمال ہے، اس کی مزید تفاصیل کتاب الاحکام میں بیان ہوں گی۔

- 6980حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْسَرَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِي رَافِعٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْجَارُ أَحَقُّ بِصَقَبِهِ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنِ اشْتَرَى دَارًا بِعِشْرِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَحْتَالَ حَتَّى يَشْتَرِيَ الدَّارَ بِعِشْرِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَيَنْقُدَهُ تِسْعَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ وَتِسْعَمِائَةَ دِرْهَمٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ وَيَنْقُدَهُ دِينَارًا بِمَا بَقِيَ مِنَ الْعِشْرِينَ الْأَلْفَ فَإِنْ طَلَبَ الشَّفِيعُ أَخَذَهَا بِعِشْرِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَإِلَّا فَلَا سَبِيلَ لَهُ عَلَى الدَّارِ فَإِنِ اسْتُحِقَّتِ الدَّارُ رَجَعَ الْمُشْتَرِي عَلَى الْبَائِعِ بِمَا دَفَعَ إِلَيْهِ وَهُوَ تِسْعَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ وَتِسْعُمِائَةٍ وَتِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ دِرْهَمًا وَدِينَارٌ لِأَنَّ الْبَيْعَ حِينَ اسْتُحِقَّ انْتَقَضَ الصَّرْفُ فِي الدِّينَارِ فَإِنْ وَجَدَ بِهَذِهِ الدَّارِ عَيْبًا وَلَمْ تُسْتَحَقَّ فَإِنَّهُ يَرُدُّهَا عَلَيْهِ بِعِشْرِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ قَالَ

فَأَجَازَ هَذَا الْخِدَاعَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ دَاءَ وَلاَ خِبْثَةَ وَلاَ غَائِلَةَ

أطرافه 2258، 6977، 6978، - 6981

ترجمہ: سابقہ مفہوم، مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر کوئی گھر بیس ہزار درہم میں خریدا تو کوئی حرج نہیں کہ حیلہ کرے اس طور کہ نقد (مثلا) نو ہزار، نو سو ننانوے درہم اور بیس ہزار میں سے بقیہ کے عوض ایک دینار دے تو اگر کسی نے شفعہ کا دعوی کیا تو اسے بیس ہزار دینا ہوں گے وگرنہ وہ گھر خرید نہ سکے گا اور اگر اس نے یہ قیمت دیدی تو وہ مالک کو وہی قیمت ادا کرے گا جو اس کے ساتھ ہوئی تھی یعنی نو ہزار نو سو ننانوے درہم اور ایک دینار کیونکہ سودا جب ہوا تو صرف دینار میں منتقض ہوا تو اگر اس نے گھر میں کوئی عیب پایا اور سودا فسخ کیا تو اسے بیس ہزار لوٹانے ہونگے تو یوں مسلمانوں کے درمیان دھوکہ دہی جائز قرار دی جبکہ نبی پاک نے اس سے منع فرمایا ہے۔

یہ اور اگلی روایت اکثر کے ہاں اسی باب کے تحت منقول ہیں، میرا خیال ہے یہاں کچھ تقدیم و تاخیر ہوگئی ہے کیونکہ یہ دونوں احادیث ہبہ اور شفعہ سے متعلق ہیں تو جب ترجمہ کو مشترک بنایا تو اس کے سب مسائل جمع کر دیئے اسی لئے کرمانی نے لکھا کہ یہ ناقلین کے تصرف کا نتیجہ ہے، ابن بطال کے ہاں یہاں بلا عنوان (باب) ہے جس کے تحت یہ دونوں احادیث ذکر کیں پھر اس کے بعد (احتیا ل العامل) کا ترجمہ ذکر کیا، اس پر کوئی اشکال نہیں کیونکہ تب یہ باب کی بمنزلہ فصل ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ فی الاصل ابن لتبیہ کے قصہ کے بعد بلا عنوان باب ہو تو فقط ترجمہ ساقط ہو گیا یا اصل مسودہ میں اس کے لئے خالی جگہ چھوڑ دی۔

(وقال بعض الناس إن اشترى الخ) یعنی خریدنے کا ارادہ کیا۔ (أن يحتال) یعنی شفعہ کے اسقاط کے لئے۔ (وينقده) یعنی بائع کو نقد دے۔ (فإن طالبه الشفيع الخ) یعنی اگرہ وہ اس ثمن کے ساتھ راضی ہو جس پر سودا ہوا۔ (وإلا فلا سبيل الخ) یعنی سقوطِ شفعہ کے لئے کیونکہ وہ اس بدلِ ثمن سے ممتنع ہوا جس پر سودا طے ہوا۔ (فإن استحقت الدار) مجہول کے صیغہ کے ساتھ، یعنی غیر بائع کے لئے اس کا استحقاق ظاہر ہوا۔ (رجع المشترى على البائع الخ) کیونکہ یہی مقدار ہے جو اس سے وصول کی ہے، وہ مبلغ واپس نہ کرے گا جس پر سودا طے ہوا۔ (حين استحق) یعنی غیر کے لئے۔ (انتقض الصرف) یعنی جو بائع اور خریدار کے مابین مذکورہ گھر کے سلسلہ میں واقع ہوا۔ (بالدينار) کشمیہنی کے ہاں: (فى الدينار) ہے اور یہ اوجہ ہے۔ (فإنه يردها عليه بعشرين ألفا) یعنی یہ واضح تناقض ہے اسی لئے اس کے بعد یہ کہا: (فأجاز هذا الخداع الخ) ان کے ہاں فرق یہ ہے کہ اول میں بیع گھر کی خریداری پر مبنی تھی جو فسخ ہوا اور مجلس میں عدم تقابض کو لازم ہوا (یعنی پورے پیسے ابھی نہ چکائے تھے) لہذا اسے انہی پیسوں کے اخذ کا حق ہے جو ادا کئے تھے جو دراہم ہیں اور دینار ہے بخلاف کسی عیب کی وجہ سے رد کرنے کے کیونکہ اس میں بیع صحیح ہے اور یہ سودا مشتری کو حاصل اختیار کی وجہ سے فسخ ہوا ہے، جہاں تک بیعِ صرف ہے تو وہ صحیح الوقوع تھی تو اس کے فسخ سے اس کا بطلان لازم نہیں، بقول ابن بطال مثال میں سونے اور چاندی کی یہ مقدار خاص کی کیونکہ چاندی کی سونے کے عوض بیع متفاضل اور یداً بید بالاجماع جائز ہے تو قائل نے اپنے اصول کی اسی پر بناء کی اور دس دراہم اور ایک دینار کو گیارہ دراہم کے بدلے میں دینا جائز قرار دیا، دس درہموں کو بمقابلہ دس دراہم اور دینار کو بمقابلہ ایک درہم بنایا اور جس نے اس مذکورہ صورت میں دینار کو بمقابلہ دس ہزار (دراہم) کے بنایا اس غرض سے تاکہ صاحبِ شفعہ اس رقم کو بڑا سمجھے جس پر صیغہ (یعنی سودے کے الفاظ) منعقد ہوا ہے تو نتیجۂ حقِ شفعہ کے دعوی

کا خیال ترک کر دے اور اس طرح اس کا حقِ شفعہ ساقط ہو جائے گا اور اس (یعنی مشتری) نے جو بالنقد دیا اس کی طرف التفات نہ کیا جائے گا کیونکہ نقد (دیتے) وقت مشتری بائع کیلئے متجاوز ہوا، مالک نے اس میں اختلاف کیا اور کہا اس ضمن میں مراعیٰ وہ نقد ہوگا جو بائع کے ہاتھ بالفعل لگا تو اسی رقم کے بدلے صاحبِ شفعہ اس کا اخذ کرے گا بدلیل اس امر پر اجماع کے کہ استحقاقِ (غیر) اور کسی عیب کی صورت میں وہی رقم واپس ہوگی جو اس نے ادا کی تھی، اسی طرف بخاری نے اشارہ کیا اور اسقاطِ شفعہ کے احتیال کے ضمن میں اسے تناقض قرر دیا جب کہا: (فإن استحقت الدار) تو یہ دال ہے کہ وہ اس امر میں جمہور کے موافق ہیں کہ استحقاق کی صورت میں مشتری وہی واپس کرے گا جو اس نے ادا کیا تھا، یہی معاملہ رد بالعیب کی شکل میں ہوگا

کرمانی لکھتے ہیں ان کے ایک دینار کو بمقابلہ دس ہزار اور ایک درہم کے کرنے میں نکتہ جب کہ اسے فقط دس ہزار کے بمقابلہ نہیں کیا، یہ ہے کہ حقیقت میں قیمت دس ہزار ہے جس کا قرینہ اس کا یہ مقدار نقداً دینا ہے تو اگر دس (ہزار) اور ایک دینار کو حقیقی قیمت کے بمقابلہ کرتا تو سود لازم آتا بخلاف اس امر کے کہ ایک درہم کی کمی کر لی کیونکہ دینار اس ایک درہم اور نوسو ننانوے کے مقابلہ میں (گویا) بغیر تفاضل نوسو ننانوے (دراہم) کے مساوی ہوا ہے! مہلب کہتے ہیں اس مسئلہ کے لئے اس حدیث کی مناسبت یہ ہے کہ حدیث نے جب دلالت کی کہ پڑوسی دیگر سے اس مبیع (یعنی جس شیٔ کا سودا ہو رہا ہے) کا زیادہ حق دار ہے اس کے حقِ (شفعہ) کی مراعات کے پیشِ نظر تو لازم ہے کہ قیمت میں رعایت کے سلسلہ میں بھی وہی زیادہ حقدار ہوتا اور اسے قیمت سے زائد ادائیگی کا نہ کہا جاتا، راویِ حدیث صحابی اس حکمت کو سمجھے لہذا اپنے گھر کی فروخت کے ضمن میں اپنے پڑوسی کو مقدم رکھا اور ان سے وہ قیمت وصول کرنے پر راضی ہوئے جو اوروں کی پیش کردہ قیمت سے خاصی کم تھی کیونکہ شرع نے پڑوسی سے مراعات کا حکم دیا ہے۔

(فأجاز هذا الخداع) یعنی اس غبنِ شدید میں شریک کے ایقاع کی غرض سے اس حیلہ سازی کو، اگر وہ حقِ شفعہ استعمال کرنے کی کوشش کرے (تو نقصان اٹھائے) یا اس کے حق کے ابطال کے لئے اگر وہ قیمت کے اس شدید فرق کے مدنظر اپنا حقِ شفعہ ترک کر دے، بخاری نے یہ مسئلہ استحقاق اس لئے وارد کیا ہے تا کہ اس کے ساتھ اس امر پر استدلال کریں کہ اس نے جان بوجھ کر شفعہ کے ابطال کے لئے یہ حیلہ اختیار کیا تھا اور اس کے بعد رد بالعیب کا مسئلہ لائے تا کہ تبیین کریں کہ یہ تحکم تھا اور اس کا مقتضا تھا کہ وہ اتنے ہی پیسے واپس کرے گا جتنے وصول کئے تھے (لہذا حق شفعہ کا مقدمہ ہونے کی صورت میں بھی اسے اتنے ہی پیسے صاحبِ شفعہ سے وصول کرنے کا حق ہے جتنے بالفعل اس نے مشتری سے لئے تھے)۔

(ولا خبثة) ابن تین لکھتے ہیں ہم نے اسے خاء کی زیر اور بائے ساکن کے ساتھ ضبط کیا ہے، بعض نے اول کی پیش کے ساتھ بھی ایک لغت قرار دیا، بقول ابوعبید اس سے مراد بیع کا غیر طیب ہونا (مثلاً) اس طرح کہ وہ ایسی قوم سے ہو جن کا فرد قیدی بنانا حلال نہیں کسی سابق معاہدہ کی وجہ سے، بقول ابن تین اور یہ عہدۃ الرقیق میں (یعنی سودے کی رسید/ دستاویز لکھنا) بقول ابن حجر اس کے ساتھ اس لئے خاص کیا کیونکہ حدیث میں یہی موضوعِ کلام ہے، کہتے ہیں غائلہ یہ ہے کہ کوئی مخفی معاملہ کرے مثلاً تدلیس یا اس کا نحو، بقول ابن حجر یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جو مکملا عدّاء بن خالدؓ کی روایت سے کتاب البیوع میں گزری، کہتے ہیں انہوں نے نبی اکرم سے ایک غلام یا لونڈی خریدی اور اس سودے کی دستاویز تیار کی جس میں لکھا یہ عداء نے نبی اکرم سے خریدا ہے، اس میں کوئی داء، غائلہ یا

خبثۃ نہیں، یہ ایک مسلم کا دوسرے مسلم سے سودا ہے، عداء تک اس کی سند حسن ہے، اس کے متعدد طرق ہیں، وہاں قولِ قتادہ سے غائلہ کی سرقہ و اِباق (یعنی چوری اور غلام کا بھاگ جانا) ونحو ہما کے ساتھ تفسیر ذکر کی تھی، ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث سے مستفاد ہے کہ حرفِ مذکور اور دیگر کے ساتھ مسلمانوں کے سودوں میں کسی قسم کا احتیال جائز نہیں ہے، انہوں نے اس حدیث کی توجیہہ یہ کی کہ اس کے الفاظ اگرچہ خبر یہ ہیں مگر ان کا معنی نہی کا ہے، اس کے عموم سے ماخوذ ہے کہ کسی سودے میں بھی احتیال جائز نہیں تو اس میں دینار کو اس کے اکثر کے ساتھ صرف (یعنی بدلوانا) کرنا بھی داخل ہے۔

- 6981حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَيْسَرَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ أَنَّ أَبَا رَافِعٍ سَاوَمَ سَعْدَ بْنَ مَالِكٍ بَيْتًا بِأَرْبَعِمِائَةِ مِثْقَالٍ وَقَالَ لَوْلَا أَنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْجَارُ أَحَقُّ بِصَقَبِهِ مَا أَعْطَيْتُكَ

أطرافه 2258، 6977، 6978، - 6980 (سابقہ).

یحی سے مراد قطان اور سفیان، ثوری ہیں۔ (سعد بن مالك) یہ ابن ابووقاص ہیں، احمد کی عبدالرحمٰن بن مہدی عن ثوری سے روایت میں شک کے ساتھ ہے کہ ابورافع نے اپنے گھر کا سودا سعدؓ سے کیا تھا یا انہوں نے ابورافعؓ سے کیا، اس شک کا کوئی اثر نہیں۔

(قال وقال لولا الخ) پہلے قال کے فاعل عمرو بن شرید اور دوسرے کے ابو رافع ہیں، عبدالرحمٰن بن مہدی کے ہاں صراحت سے ہے: (فقال أبو رافع لولا أننى الخ)۔

خاتمه

کتاب الحیل میں (31) مرفوع احادیث ہیں ان میں سے ایک معلق ہے، سب مکررات ہیں، اس میں ایوب کا ایک اثر بھی مذکور ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

91 - کتاب التعبیر (خوابوں کی تعبیریں)

1 - باب أَوَّلُ مَا بُدِءَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ

(نبی اکرم کی نبوت کی ابتدا اچھے خوابوں سے ہوئی تھی)

باب منون ہے۔ (أول مابدئ الخ) نسفی اور قابسی کے ہاں یہی ہے اور ابو ذر کے ہاں بھی اس کا مثل ہے البتہ غیرِ مستملی سے ان کے ہاں باب کا لفظ ساقط ہے، دیگر کے ہاں یہ ہے: (باب التعبير و أول ما بدئ الخ) اسماعیلی کے مسودہ میں صرف (كتاب التعبير) ہے، بسملہ سب کے ہاں شروع میں موجود ہے! تعبیر کا لفظ خوابوں کی تفسیر کے ساتھ خاص ہے، یہ ان کے ظاہر سے ان کے باطن تک عبور کرنا (یعنی ظاہر سے گزر کر باطن کی کھوج لگانا) بعض نے یہ معنی کیا کہ کسی چیز میں نظر کرنا اور اس کے بعض کو بعض کے ساتھ ٹٹولنا حتی کہ اس کی فہم عیاں ہو، اسے ازہری نے نقل کیا، اول پر راغب نے جزم کیا اور لکھا اس کی اصل عُبر سے ہے جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف تجاوز ہے، پانی کو تیرنے یا کسی کشتی وغیرہ کے ذریعہ تجاوز کرنے کے ساتھ عبور کا لفظ خاص کیا، (عَبَرَ الْقَومُ) یعنی مر گئے گویا وہ دنیا کا پل عبور کر کے آخرت کے عالم میں داخل ہو گئے، کہتے ہیں اعتبار و عبرت وہ حالت ہے جس کے ساتھ کی معرفت کے ساتھ اس تک پہنچا جاتا ہے جو مشاہدہ میں نہیں آیا، کہا جاتا ہے: (عبرت الرئ) بائے مخفف کے ساتھ، جب اس کی تفسیر (یعنی تعبیر) کرے، مبالغۃً اسے بائے مشدد کے ساتھ بھی کہتے ہیں، جہاں تک رویا کا تعلق ہے تو یہ جو کوئی نیند کے عالم میں دیکھتا ہے، یہ فعلیٰ کے وزن پر ہے کبھی ہمزہ کی تسہیل کر دی جاتی ہے

بقول واحدی اصل میں یہ مصدر ہے (یسریٰ) کی طرح تو جب اسے اس کے لئے اسم بنایا گیا جو سویا ہوا شخص تخیل کرتا ہے تو اسماء کے مجریٰ پر اس کا اجراء کیا گیا، راغب لکھتے ہیں رؤیۃ ہاء (یعنی تائے مربوطہ) کے ساتھ آدمی کا حاسۃ البصر کے ساتھ ادراک کرنا، تخیل کے ساتھ مدرک پر بھی اس کا اطلاق ہے جیسے: (أرى أن زيدا مسافر) اس طرح تفکرِ نظری پر بھی جیسے: (اِنِّیۡۤ اَرٰی مَا لَا تَرَوۡنَ) [الأنفال: ۴۸] اور رائے پر بھی جو دو نقیض چیزوں میں سے ایک کا ظنِ غالب کی بنیاد پر اعتقاد ہے، المفہم میں قرطبی رقمطراز ہیں کہ بعض علماء کا قول ہے کہ کبھی رویۃ رویا کے معنی میں مستعمل ہے جیسے اللہ تعالیٰ یہ فرمان: (وَمَا جَعَلۡنَا الرُّءۡیَا الَّتِیۡۤ اَرَیۡنٰكَ اِلَّا فِتۡنَةً لِّلنَّاسِ) [بنی اسرائیل: ٦٠] تو ان کا دعویٰ کہ اس سے مراد وہ کچھ ہے جو نبی اکرم نے شبِ اسراء عجائبات دیکھے تھے اور اسراء کلی طور پر عالمِ بیداری میں تھا، بقول ابن حجر بعض نے اس کے برعکس کہا تو زعم کیا کہ یہ ان حضرات کی حجت ہے جو قائل ہیں کہ اسراء نیند کے عالم میں ہوا تھا مگر اول معتمد ہے! تفسیر سورۃ اسراء میں ابن عباس کا قول گزرا کہ یہ (رؤيا عين) ہے اور محتمل ہے کہ اسے رویا کہنے میں حکمت یہ ہو کہ غیبی امور رؤیا الشہادۃ کے برخلاف ہوتے ہیں تو اس اعتبار سے یہ خوابوں کے مشاہدات سے مشابہ ہوئے، ابن عربی کہتے ہیں رؤیا وہ ادراکات ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ کسی فرشتہ یا پھر شیطان کے واسطہ سے کسی کے دل میں ڈالتا ہے یا تو ان کے اسماء یعنی حقیقت کے ساتھ اور یا ان کی کنٰی یعنی عبارت کے ساتھ اور یا یہ تخطیط ہیں، ان کی نظیر بیداری کی حالت کے وہ

خواطر ہیں جو کبھی ایک قصہ و کہانی کے نسق (یعنی طرز) پر کسی کے ذہن میں آتے ہیں اور کبھی ان کا ورود غیر محصل طور سے استرسالاً ہوتا ہے، یہ استاذ ابو اسحاق کی بحث کا حاصل ہے، کہتے ہیں قاضی ابو بکر بن طیب نے انہیں اعتقادات قرار دیا، اس امر سے احتجاج کیا کہ دیکھنے والا کبھی خود کو مثلاً کوئی جانور یا پرندہ دیکھتا ہے اور یہ تو ادراک نہیں تو واجب کہ یہ اعتقاد ہو کیونکہ اعتقاد کبھی خلافِ معتقد بھی ہو سکتا ہے، بقول ابن عربی اول اولی ہے اور جو اس قبیل سے ہو جو ابو بکر بن طیب نے ذکر کیا وہ مثل کی قبیل سے ہوتا ہے تو ادراک اس کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اصلِ ذات کے ساتھ، اھ ملخصا

مازری لکھتے ہیں حقیقتِ رؤیا بارے لوگوں نے کثیر کلام کی ہے، غیر اسلامیوں نے تو اس ضمن میں کثیر منکر اقاویل کہے کیونکہ انہوں نے ان حقائق پر وقوف کی کوشش کی جو عقل کے ساتھ مدرَک نہیں اور نہ ان پر کوئی برہان قائم ہے، وہ سمع کی تصدیق نہیں کرتے لہذا ان کے اقوال بڑے مضطرب ہوئے تو جو طب سے شغف رکھتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ یہ دراصل آلودگیوں کا نتیجہ ہے تو (مثلا) جس پر بلغم غالب آئی وہ خیال کرتا ہے کہ اس نے خواب میں دیکھا کہ پانی میں تیر رہا ہے یا اس قسم کا خواب کیونکہ پانی کو بلغم کی طبیعت سے مناسبت ہے اور جس پر صفراء کا غلبہ ہوا وہ فضاء میں نیران وصعود (یعنی آگ اور اوپر کو چڑھنا) دیکھتا ہے اور اس طرح کے خواب! یہ اگرچہ عقلا جائز ہیں اور یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ اجرائے عادت کردے لیکن اس پر کوئی دلیل قائم نہیں اور نہ اس کے ساتھ عادت مطرد ہے اور موضعِ امکان و تجویز میں قطعیت سے کوئی بات کہنا غلط روش ہے، فلسفہ کا میلان رکھنے والے کہتے ہیں کہ زمین میں جو کچھ جاری وساری ہے، کی صور عالمِ علوی میں نقوش کی شکل میں موجود ہیں تو جو صور ان نقوش کے محاذی (یعنی بالمقابل) ہو جاتے ہیں وہ ان میں منتقش ہو جاتے ہیں، کہتے ہیں یہ افسادِ رائے میں پہلوں سے بھی اشد ہیں کیونکہ بغیر دلیل و برہان کے تحکم ہے اور انتقاش اجسام کی صفات سے ہے جبکہ عالمِ علوی میں جاری جو ہے ان کا اکثر اَعراض ہیں اور اعراض میں کچھ بھی منتقش نہیں، کہتے ہیں صحیح وہی جو اہل سنت کا موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ سوئے ہوئے کے دل میں اعتقادات پیدا کر دیتا ہے جیسا کہ بیدار شخص کے دل میں بھی تو جب انہیں پیدا کرے تو گویا انہیں کئی دیگر امور کی علامت بناتا ہے جنہیں ثانی الحال میں پیدا کرے گا تو ان میں جو معتقد کے خلاف پر واقع ہوتے ہیں تو وہ ایسے ہی جو بیدار کے لئے واقع ہوتے ہیں

اس کی نظیر یہ ہے کہ اللہ نے بادل کو بارش کی علامت کے بطور پیدا کیا اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا، یہ اعتقادات کبھی فرشتہ کی موجودی کے ساتھ واقع ہوتے ہیں تو بعد ازاں خوش کن امر واقع ہوتا ہے (یعنی اچھی تعبیر سامنے آتی ہے) اور کبھی شیطان کی موجودی میں تو اس کے نتیجہ میں ضار کا وقوع ہوتا ہے

قرطبی لکھتے ہیں غیر شرعیین کی تخلیط کا سبب ان کا انبیاء کے لائے ہوئے طریقِ مستقیم سے اِعراض ہے اس کا بیان یہ ہے کہ خواب یا نفس کے ادراکات میں سے ہیں اور ہم سے نفس کی حقیقت پردۂ غیب میں ہے تو جب معاملہ یوں ہے تو اولی یہ ہے کہ ہم اس کے ادراکات کے علم بارے کچھ نہیں جانتے بلکہ کثیر ہمارے لئے منکشف ہونے والے سمعی و بصری انکشافات کے ضمن میں ہم اجمالی امور ہی جانتے ہیں نہ کہ تفصیلی، قرطبی نے المفہم میں بعض اہل علم سے نقل کیا کہ اللہ کی طرف سے ایک فرشتہ مقرر ہے جو مرئیات (یعنی مختلف مناظر) کو سوئے انسان کے محلِ مدرک پر پیش کرتا ہے تو اس کے لئے کوئی صورتِ محسوسہ تمثّل کرتا ہے تو کبھی یہ امثلہ عالمِ وجود میں

واقع امور کے موافق ہوتی ہیں اور کبھی معانی معقولہ کے لئے امثلہ کے طور سے، دونوں حالتوں میں یہ مبشر بھی ہوتی ہیں اور منذر بھی، ابن حجر کے بقول انہوں نے فرشتہ کی جو بات کی ہے اس کے لئے کسی شرعی توقیف کی ضرورت ہے وگرنہ اللہ تعالیٰ تو بغیر کسی فرشتہ کے ان مثالات کی تخلیق پر قادر ہے، کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ رؤیا تخیل میں منضبط امثلہ کا ادراک ہے جنہیں اللہ نے ما کان (جو امور گزرے) اور ما یکون (اور جو امور و واقعات وقوع پذیر ہوں گے) پر اعلام (یعنی نشان اور علامت) بنایا ہے! قاضی عیاض لکھتے ہیں گہری نیند میں مستغرق کی بابت اختلاف ہے تو بعض نے کہا اس کا خواب صحیح نہیں اور نہ اس کے لئے کوئی ضربِ مثل کیونکہ یہ استغراقِ نیند کے باعث اپنے دل کے اجزاء کا مدرک نہیں بن سکتا کیونکہ نیند زندہ کو تمییز اور ظن و تخیل کی صفات سے نکال دیتی ہے جیسا کہ اسے صفتِ علم سے بھی نکال دیتی ہے، دیگر نے کہا بلکہ اس کے لئے بھی ممکن و صحیح ہے کہ ظان و متخیل ہو البتہ علم کی نسبت نفی ہے کیونکہ نیند وہ آفت ہے جو صحیح اعتقادات کے حصول میں رکاوٹ ہے، ہاں اگر اس کے بعض اجزائے دل میں نیند طاری نہیں ہوئی تب ممکن ہے اسی کے ساتھ ضرب مثل ہوتا اور اسی کے ساتھ اس کا تخیل پرواز کرتا ہے، اس حالت میں وہ مکلّف نہیں ہوتا کیونکہ اس کا خواب وجودِ علم کی حقیقت پر نہیں اور نہ صحتِ تمیُز پر، صرف اس میں کچھ بقیہ باقی ہے جس کے ساتھ ضربِ مثل مدرک ہے

قرطبی نے اس امر کے ساتھ اس کی تائید کی کہ نبی اکرم کے بارہ میں منقول ہے کہ آپ کی آنکھ تو سوتی تھی مگر دل جاگتا رہتا تھا اسی لئے قائل نے مدرک کے لفظ کے ساتھ (نائم) سے احتراز کیا اور اسی لئے (منضبطة من التخيل) کہا کیونکہ دیکھنے والا نیند میں نہیں دیکھتا مگر اس نوع سے جس کا بیداری میں اپنی حس کے ساتھ ادراک کرتا ہے البتہ کبھی تخیلات نیند کی حالت میں ایسی ترکیب اختیار کرتے ہیں کہ جس کے ساتھ وہ صورت حاصل ہوتی ہے جو کبھی دیکھی بھالی نہ ہو تو یہ کسی امرِ نادر کی علامت ہوتی ہے جیسے مثلاً کوئی کسی انسان کا سر گھوڑے کے جسم پر دیکھے جس کے دو پر ہوں، اپنے قول (أعلاما) کے ساتھ صحیح، منتظم اور اپنی شروط پر واقع خوابوں کے طرف اشارہ کیا، جہاں تک وہ حدیث جسے حاکم اور عقیلی نے محمد بن عجلان عن سالم عن ابن عمر سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے حضرت علی سے کہا اے ابوالحسن آدمی خواب دیکھتا ہے تو (کیا بات ہے) کئی سچے اور کئی جھوٹے ثابت ہوتے ہیں؟ وہ بولے ہاں میں نے نبی کریم سے سنا فرمایا انسان جب نیند میں مستغرق ہو جاتا ہے تو اس کی روح عرش کی جانب پرواز کر جاتی ہے تو عرش (تک پہنچنے) سے قبل جو بیدار نہیں ہوتا اس کا خواب سچا اور دیگر کے جھوٹے ہوتے ہیں، ذہبی اپنی تلخیص میں لکھتے ہیں یہ منکر حدیث ہے، مولف نے اسے صحیح قرار نہیں دیا اور شائد ابن عجلان سے اس کے راوی کی طرف سے یہ آفت ہے، بقول ابن حجر وہ ازہر بن عبداللہ ازدی خراسانی ہیں عقیلی نے اسے ان کے ترجمہ میں نقل کیا اور لکھا یہ غیر محفوظ ہے پھر اسے ایک اور طریق کے ساتھ اسرائیل عن ابواسحاق عن حارث عن علی سے اس کا بعض حصہ نقل کیا اور اس کے وقف و رفع بارے اختلاف ذکر کیا، ابن قیم نے بغیر کسی کی طرف منسوب کئے ایک مرفوع حدیث نقل کی جس میں ہے: (إن رؤيا المؤمن كلام يكلم به العبد ربه في المنام) (یعنی مومن کا خواب کلام ہے جو وہ نیند میں اپنے رب سے کرتا ہے)

یہ ترمذی کی نوادر الاصول میں عبادہ بن صامت سے مروی ہے اسے انہوں نے ۸۷ ویں اصل میں ذکر کیا اور یہ ان کی اپنے شیخ عمر بن ابوعمر سے روایت ہے اور یہ کمزور اور اس کی سند میں جنید ہیں، ابن میمون حمزہ بن زبیر عن عبادہ سے ناقل ہیں کہ حکیم نے کہا: (شائد حکیم ترمذی مراد ہوں) کہ بعض نے اہلِ تفسیر نے آیت: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ

حِجَاب) [الشورىٰ : ۵۰] کی بابت کہا یعنی خواب میں، اور انبیاء کا خواب وحی ہوتا ہے بخلاف ان کے غیر کے تو وحی میں کسی خلل کا وجود نہیں کہ یہ محروس ہے بخلاف غیرِ انبیاء کے خوابوں کے کہ ان میں شیطان حاضر ہو سکتا ہے، حکیم مزید کہتے ہیں اللہ نے خوابوں پر ایک فرشتہ مقرر کر رکھا ہے جو لوح محفوظ سے بنی آدم کے احوال پر مطلع ہو کر انہیں نقل کرتا ہے اور ان امور کو خواب بنا کر دکھلاتا ہے تو سوتے میں یہ اشیاء علی طریق الحکمت اس کے لئے ممثّل کی جاتی ہیں تا کہ اسکے لئے بشارت، نذارت یا معاتبت ہو اور چونکہ شیطان اور بنی آدم کے مابین سخت عداوت ہے تو کبھی وہ اس پر مسلط ہو جاتا اور ہر طرح سے اسکے خلاف مکر و فریب کرتا اور ہر ممکن طریقہ سے اس کے امور کو خراب کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اسکے خواب کو درہم برہم کر ڈالتا ہے یا تو اسکی اس میں تغلیط کے ساتھ اور یا اسے ان سے غافل کر کے پھر سب خواب دو قسموں میں منحصر ہیں اول: صادقہ اور یہ انبیاء اور ان کے صالح اتباع کے خواب ہیں اور کبھی دیگر لوگوں کو بھی شاذ و نادر ایسے خواب نظر آ جاتے ہیں اور بیداری میں عین وہی واقع ہوتا ہے جو نیند میں نظر آیا، دوم: اَضغاث ہیں جو کسی شئ کے منذر نہیں ان کی کئی انواع ہیں اول: شیطان کا تلاعُب تا کہ دیکھنے والا حزین ہو مثلاً دیکھے کہ اس کا سر کٹا ہوا ہے یا اپنے آپ کو ایک گڑھے میں گرتا دیکھے اور کوئی اسے بچانے والا نہیں اور اس قسم کے خواب! ثانی: دیکھے کہ کوئی فرشتہ اسے مثلاً حرام کام کرنے کا کہہ رہا ہے اور عقلاً اس طرح کے محال افعال، ثالث: جس قسم کی باتیں اور تمنائیں بیداری کی حالت میں وہ کرتا ہے ان کو خواب میں پورا ہوتا دیکھے اسی طرح اس شئ کی رؤیت جو بیداری میں اس کا معمول ہے یا جو اس کے مزاج پر غالب ہے اور اکثر یہ مستقبل سے واقع ہوتے ہیں، کثیر حال اور قلیل ماضی سے بھی۔

- 6982حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ قَالَ الزُّهْرِيُّ فَأَخْبَرَنِي عُرْوَةُ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ أَوَّلُ مَا بُدِءَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَ تْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ فَكَانَ يَأْتِي حِرَاءً فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ وَهُوَ التَّعَبُّدُ اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَتُزَوِّدُهُ لِمِثْلِهَا حَتَّى فَجِئَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ فَجَاءَ هُ الْمَلَكُ فِيهِ فَقَالَ اقْرَأْ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِءٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِءٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِءٍ فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ حَتَّى بَلَغَ ﴿ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ فَرَجَعَ بِهَا تَرْجُفُ بَوَادِرُهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ فَقَالَ زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ فَقَالَ يَا خَدِيجَةُ مَا لِي وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ وَقَالَ قَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي فَقَالَتْ لَهُ كَلَّا أَبْشِرْ فَوَاللَّهِ لَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ وَتَحْمِلُ الْكَلَّ وَتَقْرِي الضَّيْفَ وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ ثُمَّ انْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ

وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ قُصَيٍّ وَهُوَ ابْنُ عَمِّ خَدِيجَةَ أَخُو أَبِيهَا وَكَانَ امْرَأً تَنَصَّرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعَرَبِيَّ فَيَكْتُبُ بِالْعَرَبِيَّةِ مِنَ الإِنْجِيلِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ أَيِ ابْنَ عَمِّ اسْمَعْ مِنِ ابْنِ أَخِيكَ فَقَالَ وَرَقَةُ ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى فَأَخْبَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ مَا رَأَى فَقَالَ وَرَقَةُ هَذَا النَّامُوسُ الَّذِى أُنْزِلَ عَلَى مُوسَى يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا أَكُونُ حَيًّا حِينَ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوَمُخْرِجِيَّ هُمْ فَقَالَ وَرَقَةُ نَعَمْ لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُودِيَ وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ وَفَتَرَ الْوَحْيُ فَتْرَةً حَتَّى حَزِنَ النَّبِيُّ ﷺ فِيمَا بَلَغَنَا حُزْنًا غَدَا مِنْهُ مِرَارًا كَيْ يَتَرَدَّى مِنْ رُءُوسِ شَوَاهِقِ الْجِبَالِ فَكُلَّمَا أَوْفَى بِذِرْوَةِ جَبَلٍ لِكَيْ يُلْقِيَ مِنْهُ نَفْسَهُ تَبَدَّى لَهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ حَقًّا فَيَسْكُنُ لِذَلِكَ جَأْشُهُ وَتَقِرُّ نَفْسُهُ فَيَرْجِعُ فَإِذَا طَالَتْ عَلَيْهِ فَتْرَةُ الْوَحْيِ غَدَا لِمِثْلِ ذَلِكَ فَإِذَا أَوْفَى بِذِرْوَةِ جَبَلٍ تَبَدَّى لَهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ﴿ فَالِقُ الإِصْبَاحِ ﴾ ضَوْءُ الشَّمْسِ بِالنَّهَارِ وَضَوْءُ الْقَمَرِ بِاللَّيْلِ

.أطرافه 3، 3392، 4953، 4955، 4956، - 4957 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۹۹)

یہ بخاری کے آغاز میں مع شرح گزری، کچھ شرحی باتیں جو وہاں رہ گئی تھیں انہیں تفسیر (اقرأ باسم ربك) میں لکھا اور اب یہاں وہ باتیں تحریر کرتا ہوں جو ان دونوں مقامات پہ مذکور نہیں ہوئیں، اس روایت کا مدار زہری عن عروہ عن عائشہ پر ہے، تینوں مواضع میں یحی بن بکیر سے ہی اس کی تخریج کی ہے جو لیث عن عقیل عن زہری سے راوی ہیں، آغازِ کتاب میں ان کا سیاق نقل کیا تھا، التفسیر میں انہیں یونس بن یزید کے ساتھ مقرون کیا اور ان کا سیاق ذکر کیا اب یہاں انہیں معمر کے ساتھ مقرون کر رہے ہیں اور انہی کا سیاق نقل کیا۔

(أنبأنا معمر قال قال الزهرى فأخبرنى عروة) مسلم میں محمد بن رافع عن عبدالرزاق سے اسکا مثل ہے البتہ (فأخبرنى) کی جگہ (وأخبرنى) ہے یہ فاء کسی محذوف شئ کیلئے معقب ہے اسی طرح واو بھی جو اس پر معطوف ہے، اس کی تبیین بیہقی نے الدلائل میں کی جہاں اسے ایک اور طریق کے ساتھ زہری عن محمد بن نعمان بن بشیر سے مرسلا نقل کیا تو بالاختصار ابتدائے وحی کا قصہ ذکر کیا اور (من علق) تک نزولِ آیات کا بھی، محمد بن نعمان کہتے ہیں: (فرجع رسول الله بذلك) زہری نے کہا: (فسمعت عروة بن الزبير يقول قالت عائشة) تو مطولا یہ حدیث ذکر کی۔

(الصالحة) روایتِ عقیل میں (الصادقة) ہے، انبیاء کے حق میں امورِ آخرت کی نسبت سے دونوں کا ایک ہی معنی ہے، جہاں تک امورِ دنیا کی نسبت سے تو فی الاصل (الصالحة) اخص ہے تو نبی کے سب خواب سچے ہیں اور کبھی صالحہ ہوتے ہیں اور یہ اکثر ہیں اور دنیا کی نسبت سے کئی خواب غیر صالح (یعنی ناسازگار) بھی ہو سکتے ہیں جیسے احد کے روز آنجناب کو جو خواب آیا تھا (کہ آپ نے

دیکھا ایک گائے ذبح ہوئی ہے اور اس کی تعبیر بیان فرمائی کہ میرے خاندان کا کوئی فرد شہید ہوگا اور اس کا مصداق حضرت حمزہؓ بنے) جہاں تک غیرِ انبیاء کے خواب تو دونوں کے مابین عموم وخصوص ہے اگر ہم صادقہ کی یہ تعریف کریں کہ جو تعبیر کے محتاج نہ ہوں (یعنی بالکل واضح ہیں) اور اگر اس کی یہ تفسیر کریں کہ یہ وہ جو غیرِ اضغاث ہیں تب صالحہ، مطلقا اخص ہیں، امام نصر بن یعقوب دینوری تعبیرِ قادری میں لکھتے ہیں رؤیائے صادقہ وہ جو بعینہ واقع ہوتے ہیں یا جن کی تعبیر خواب میں ہی بیان کردی جاتی ہے یا جن میں ایسی خبر ہو جو جھوٹ نہیں جبکہ صالحہ جو خوشکن ہوں۔

(إلا جاء ت مثل فلق الصبح) ابن ابوجمرہ کہتے ہیں فلق الصبح کے ساتھ اس لئے تشبیہہ دی کیونکہ یہ خواب شمسِ نبوت کے انوار کے مبادی تھے تو یہ نور متسع ہوتا رہا حتی کہ سورج روشن و چمکدار ہوگیا (جیسے صبحدم سورج کی کرنیں مدھم ہوتی ہیں پھر آخر سورج بلند ہوجاتا اور اس کی روشنی نہایت چمکدار اور پھیل جاتی ہے) تو جس کا باطن نوری ہو تصدیق میں وہ بکری ہوگا (یعنی جلدی کرنے والا، بغیر کسی تذبذب کے) جیسے حضرت ابوبکر صدیق تھے اور جس کا باطن تاریک ہو تکذیب میں وہ خفاش (یعنی چمگاڈر) کی طرح ہوگا جیسے ابوجہل اور باقی لوگ ان دونوں حالتوں کے درمیان ہیں ہر کوئی بقدر اس نور کے ہوتا ہے جو اسے عطا ہوا۔

(یأتی حراء) بقول ابن ابوجمرہ اس میں خلوت اختیار کرنے کی حکمت یہ تھی کہ یہاں سے کعبہ دکھائی دیتا تھا (اور اب بھی نظر آتا ہے بلکہ جیسا کہ ایک سابقہ مقام میں نقل کیا اگر بابِ عبدالعزیز کی جہت سے کعبہ کی چھت پر بیٹھیں تو وہاں سے غارحراء بھی بغور دیکھنے سے نظر آتا ہے، راقم نے خود دیکھا) تو اس میں خلوت والے کیلئے تین عبادتیں جمع ہوئیں: خلوت، تعبد اور بیت اللہ کی طرف نظر، بقول ابن حجر گویا یہ ان کے ہاں باقی سننِ اعتکاف پر امورِ شرع میں سے تھا، پہلے ذکر گزرا کہ آپ ماہِ رمضان میں یہ خلوت اختیار کرتے تھے اور قریش بھی یہ کرتے تھے جیسے وہ عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے، یہاں مزید یہ لکھا جاتا ہے کہ اہلِ مکہ نے غار حراء کے سلسلہ میں آپ سے کوئی منازعت نہ کی تھی کہ اسے وہ دیگر غاروں سے افضل گردانتے تھے کیونکہ آنجناب کے دادا عبدالمطلب وہ اولین فرد تھے جو یہاں خلوت میں اعتکاف بیٹھے اور قریش کے ہاں وہ اپنی جلالت اور کبرسنی کی وجہ سے نہایت مکرم تھے تو اس میں (من کان یتألّہُ) (یعنی دینِ ابراہیمی کی طلب اور پیروی کرنے والوں) نے ان کی پیروی کی تو آپ نے بھی اپنے دادا کی جگہ جا کر خلوت اختیار کرنا شروع کی، آپ کے چچاؤں نے بھی کوئی اعتراض نہ کیا کیونکہ آپ کو وہ ازحد تکریم کا حقدار سمجھتے تھے، حراء کا ضبط ذکر ہوا اور اسکے قلت حروف کے باوجود متعدد طرح سے اسے بولا جاتا ہے اس میں افصح حاء کی زیر اور مد ہے، اس کی نظیر قباء کا لفظ بھی ہے البتہ خطابی نے جزم کے ساتھ حاء پر زبر پڑھنا لحن قرار دیا ہے اسی طرح پیش بھی اور قصر اور کسرِ راء بھی، تیمی نے ترکِ حرف کو بھی لحن قرار دیا، کرمانی لکھتے ہیں اگر راء پر زیر پڑھنے سے مراد امالہ کرنا ہے تب یہ سائغ ہے، حاء پر تینوں حرکات، مد اور قصر کے ساتھ پھر راء کی زیر اور منصرف وغیر منصرف دونوں طرح سے پڑھنا منقول ہے۔

(اللیالی ذوات العدد) کرمانی لکھتے ہیں یہ ترکیب کثرت کو محتمل ہے کیونکہ کثیر عدد کا محتاج ہے اور یہی مناسبِ مقام ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ مناسبِ مقام کہنا تو مسلم لیکن جو پہلی بات کہی وہ نہیں کیونکہ کثیر بارے ان کی عادت یہ تھی کہ وزن کیا جائے اور قلیل بارے کہ انہیں شمار کیا جائے، الشیخ محمد بن ابوجمرہ نے جزم کیا ہے کہ اس سے مراد کثرت ہے کیونکہ عدد دو قسموں پر ہے، اگر مطلقا

کہا جائے تو اس سے مجموع القلت والکثرت مراد ہوتا ہے تو گویا کہا: (ليالى كثيرة) یعنی عدد کی دونوں قسموں کا مجموع

کرمانی لکھتے ہیں آنجناب کے تعبد بارے اختلاف کیا گیا ہے کہ کس طرح کی یہ عبادت تھی؟ کیا آپ کسی سابقہ شریعت کے مطابق متعبد تھے یا نہیں؟ ثانی جمہور کا قول ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر آپ کسی سابقہ شریعت کے مطابق متعبد اگر ہوتے تو یہ بات نقل کی گئی ہوتی اور اسلئے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس میں آپ سے تنفیر ہوتی پھر کس شئ کے ساتھ آپ متعبد تھے؟ بعض نے کہا آپ کی طرف القاء کئے جانے والے انوارِ معرفت کے ساتھ، بعض نے کہا جو کچھ خواب میں آپ کو دکھلایا جاتا اسکے ساتھ، بعض نے تفکر کے ساتھ کہا اور بعض نے کہا اپنی قوم کی خرافات سے اجتنابِ رؤیت کے ساتھ، آمدی اور ایک جماعت نے اول کو راجح کہا پھر آٹھ اقوال پر اسکی تعیین میں اختلاف کیا: حضرات آدم، نوح، ابراہیم، موسی، عیسی یا کوئی سی بھی شریعت یا ہر شریعت (جو آپکے علم میں تھی) یا پھر وقف۔

(فتزوده بمثلها) بدء الوحی میں گزرا کہ ضمیر لیالی کیلئے ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مرأة، فعلة، خلوت یا عبادت کیلئے ہو! ہمارے شیخ بلقینی نے ضمیر کا برائے سنة (یعنی سال) ہونا راجح قرار دیا تو ابن اسحاق کی روایت سے ذکر کیا کہ آپ ہر سال کا ایک مہینہ غار حراء میں متخلی ہوتے تھے آپ سے جن مساکین کا گزر ہوتا انہیں کھانا کھلاتے، کہتے ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ (لمثلها) سے مراد اگلا برس تھا نہ کہ اسی برس کی کوئی اور مدت، میں نے التفسیر میں اسے قوی قرار دیا تھا پھر بعد ازاں ظاہر ہوا کہ خلوت کی مدت ایک ماہ تھی، آپ چند دنوں کا زاد ہمراہ لے کر جاتے تھے تو جب یہ ختم ہو جاتا تو گھر والوں کی طرف واپس ہوتے اور اسی مقدار میں اور زاد ساتھ لے لیتے کیونکہ اہلِ مکہ ان دنوں کوئی زیادہ خوشحال نہ تھے اور ان کا غالب زاد دودھ اور گوشت تھا اور اس سے کئی ماہ تک کی خوراک ذخیرہ نہیں کی جا سکتی تھی تا کہ خراب نہ ہو جائے پھر یہ بھی مذکور ہوا ہے کہ آپ وہاں سے گزرنے والے مساکین کو بھی کھلا دیتے تھے۔

(حتى فجئه الحق) یہاں حتی انتہائے غایت کے اپنے باب پر ہے یعنی آپکا وہاں جانا فرشتہ کی آمد تک جاری رہا پھر آپ نے یہ سلسلہ ترک کر دیا۔ (فجیء) فاء کی زبر اور کسرِ جیم پھر ہمز کے ساتھ ہے یعنی اچانک وحی آ گئی، نووی نے یہ معنی کیا ہے، کہتے ہیں کیونکہ آپ وحی کی توقع نہ کرتے تھے، اس نفی کا اطلاق بقول ابن حجر محلِ نظر ہے کیونکہ بالفعل وحی آنے سے قبل کئی مرتبہ خواب میں آپ کو فرشتہ کی آمد کا یہ منظر دکھلایا جا چکا تھا، یہ بات ہمارے شیخ بلقینی نے ابن اسحاق عن عبید بن عمیر کے حوالے سے ذکر کی جو کہتے ہیں یہ غطّ اور قراءت کا حکم وغیرہ خواب میں بھی آپ کو دکھلایا گیا تھا تو یہ بیداری کے عالم میں اس کے ہونے کو مستلزم قرار دینا بھی محلِ نظر ہے تو اولیٰ یہی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی امر پر بھی جزم نہ کیا جائے، (الحق) کی بابت طیبی کہتے ہیں: (أى أمر الحق) اور یہ وحی ہے یا رسول الحق یعنی حضرت جبریل مراد ہیں، استاذ محترم نے (الأمر البين الظاهر) کا معنی کیا یا مراد ہے: (الملك بالحق) یعنی اس امر کے ساتھ جس کے ساتھ آپ کی بعثت ہوئی۔

(فجاء الملك) بدء الوحی میں اس فاء پر بحث گزری ہے کہ یہ تفسیری ہے، بلقینی کہتے ہیں محتمل ہے کہ تعقیب کیلئے ہو اور (مجیء الحق) کا معنی ہے دل میں واقع امر کی بابت انکشافِ حال تو اس کے عقب میں فرشتہ کی آمد ہوئی، بقول ان کے محتمل ہے کہ فاء سببیہ ہو یعنی حتی کہ فرشتہ کی آمد کا فیصلہ مقضی ہوا تو پھر فرشتہ آیا بقول ابن حجر یہ ماقبل قول سے اقرب ہے، (فيه) سے ان حضرات کے توھم کا رفع ہے جو گمان کرتے ہیں کہ فرشتہ غار میں داخل نہ ہوا تھا بلکہ نبی اکرم غار کے اندر تھے اور فرشتہ دروازے کے پاس سے آپ

سے ہمکلام ہوا تھا، التفسیر میں اپنے استاذ بلقینی کی تبع میں یہ زیادت میں نے بیہقی کی دلائل کی طرف منسوب کی تھی پھر میں نے اسے یہاں پایا تو اس مقام کی طرف منسوب کرنا اولی ہے تو اسے وہیں سے ملحق کر دیا ہے، استاذ محترم کہتے ہیں فرشتہ مذکور حضرت جبرئیل تھے جیسا کہ اسکا شاہد ورقہ بن نوفل کی کلام میں واقع ہوا اور جیسے حضرت جابر کی حدیث میں گزرا ہے، قطب حلی کی شرح میں سہیلی کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ حضرت جبریل تھے تو ہمارے شیخ نے اس سے تعجب کیا اور کہا یہ بات تو متفق علیہ ہے اکیلے سہیلی کی طرف اس کی نسبت کرنا حسن نہیں، کہتے ہیں (الملك) میں الف لام تعریفِ ماہیت کیلئے ہے نہ کہ عہد کیلئے، الا یہ کہ مراد ہو جو آنحضرت کیلئے معہود تھا کہ آپ کے بچپن میں بھی یہی فرشتہ آپ سے ہمکلام ہوا تھا یا لفظ حضرت عائشہ کیلئے ہے اور ان کی نسبت سے یہ الف لام برائے عہد ہے، اسماعیلی نے لکھا یہ بات دراصل بعد ازاں یہ جان لینے کے بعد کہی تھی کہ آنے والا فرشتہ تھا غار میں آپ کو اس آنے والے کا فرشتہ ہونا معلوم نہ تھا اور اصل میں تھا: (فجاء ه جاءٍ) تو جب آپ کو اس آنے والے کی حقیقتِ جنس سے آگاہ کیا گیا تب آپ نے اس کیلئے (الملك) کا لفظ استعمال کیا ان کی اس بات کا محرک یہ ہے کہ آپ کو ان کی بابت سابق معرفت نہ تھی

ایک روایت میں تصریح کے ساتھ مذکور ہے کہ یہ حضرت جبریل تھے چنانچہ ابو داود طیالسی نے اپنی مسند میں ابو عمران جونی عن رجل عن عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم اور حضرت خدیجہ معتکف ہوئے اور اتفاق سے یہ رمضان کا مہینہ تھا تو ایک دن آپ نکلے تو (السلام علیکم) سنا، فرمایا مجھے خیال آیا کہ یہ کوئی جن ہے جس کی آواز سنائی دی ہے اس نے پھر کہا: (أبشروا فإن السلام خیر) پھر ایک اور روز آپ نے حضرت جبریل کو سورج کے پاس دیکھا ان کا ایک پر مشرق اور دوسرا مغرب کے ساتھ تھا، فرمایا مجھے ہیبت محسوس ہوئی، اس میں ہے: (جاء ه فکَلَّمَهٗ حتی أنِسَ به)(یعنی آپ سے آکر باتیں کیں حتی کہ آپ ان سے مانوس ہو گئے) اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ سب امور آپ کے غار میں ٹھہرنے کے دوران انجام پائے لیکن عبید بن عمیر کے مرسل میں ہے: (فأجلسنی علی دُرْنُوكٍ فیه الیاقوت واللؤلؤ) (یعنی مجھے یاقت و موتی لگے ایک درنوک پر بٹھلایا) درنوک ایک قسم کا بچھونا ہے جس کے روئیں ہوں، زہری کے مرسل میں ہے: (فأجلسنی علی مجلس کریم معجب)(یعنی ایک خوشنما دری پہ بٹھایا) ہمارے شیخ نے افادہ دیا کہ حراء میں جب حضرت جبریل کی آمد ہوئی تو مشہور قول کے مطابق آپکی عمر مبارک چالیس برس تھی پھر کئی اور اقوال نقل کئے جن میں ہے کہ (چالیس سال سے اوپر) چالیس دن، دس دن، دو ماہ، دو سال، تین سال اور پانچ سال، کہتے ہیں یہ سوموار کا روز تھا دن کے وقت پہلی وحی آئی، کہتے ہیں مہینہ بارے اختلاف ہے بعض نے رمضان کا مہینہ اور اس کی سترہ تاریخ کہا، بعض نے اسکی ساتویں اور بعض نے اسکی چوبیسویں تاریخ کہی بقول ابن حجر راجح یہی ہے کہ ماہِ رمضان تھا کیونکہ گزرا کہ آپ اسی ماہ میں غار حراء کی خلوت اختیار کرتے تھے اس پر پہلی وحی کے وقت عمر مبارک چالیس سال اور چھ ماہ (اور تقریباً ۱۸ یا ۲۰ دن) بنتی ہے یہ ان اقوال میں مذکور نہیں جو استاذ محترم نے اوپر نقل کئے پھر انہوں نے کہا آگے اس کی تائید میں بعض حضرات کا یہ قول آئے گا کہ نیند کے عالم میں آنے والی وحی کا سلسلہ چھ ماہ جاری رہا تھا، کہتے ہیں بعض نے رجب کی سترہ تاریخ کہی، بعض نے یکم ربیع الاول اور بعض نے اس کی آٹھویں تاریخ کہی طیالسی کی مشار الیہ روایت میں ہے کہ پہلی وحی اس وقت آئی جب گھر والوں کے پاس واپس آنے کا ارادہ کر رہے تھے تو اچانک جبرئیل و میکائیل آئے جبرئیل تو زمین پر اتر آئے جبکہ حضرت میکائیل آسمان اور زمین کے درمیان رہے، تو اس سے مستفاد ہے کہ یہ ماہِ رمضان

کے اخیر میں ہو، اس قول کو بھی سابقہ اقوال میں شامل کیا جائے گا اور شائد یہی ارجح ہے۔

(فقال اقرأ) بقول استاذ محترم اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس کلمہ سے قبل حضرت جبرئیل کی طرف سے کچھ متقدم نہیں ہوا، سلام بھی نہیں، تو محتمل ہے کہ سلام تو کہا ہو مگر اس کا ذکر حذف ہوا کیونکہ یہ معتاد ہے، ملائکہ کا حضرت ابراہیم کو سلام کرنا (قرآن میں) مذکور ہے جب ان کے ہاں داخل ہوئے، عدم تسلیم بھی محتمل ہے کیونکہ تب مقصود اس امر کی تفخیم وتہویل تھی اور ابتدائے سلام کی مشروعیت بشر سے متعلق ہو سکتی ہے نہ کہ فرشتوں سے اگرچہ بعض اوقات اس کا ان سے وقوع ہوا، بقول ابن حجر فرشتوں نے جب حضرت ابراہیم کو سلام کیا تھا تب وہ انسانی صورت میں تھے لہذا ان کی مثال یہاں وارد نہیں اسی طرح اہل جنت کو ان کا سلام کہنا بھی یہاں وارد نہیں کیونکہ اکثر امورِ آخرت امورِ دنیا کے مغایر ہیں، طیالسی کی روایت کے حوالے سے ذکر گزرا کہ حضرت جبریل نے اولا سلام کیا تھا یہ کہیں منقول نہیں کہ آپ کو قراءت کا حکم دیتے وقت بھی سلام کہا تھا۔

(فقال له النبي الخ) یہ اول سے یہاں تک کے سیاقِ حدیث کے مناسب ہے جو بطریقِ ارسال ہے اس کا مثل التفسیر میں تھا، بدء الوحی کی روایت میں اختلاف تھا کہ الفاظِ حدیث یہ ہیں: (قال ما أنا بقارئ) یا یہ: (قلت ما أنا بقارئ) مسلم کی روایتِ یونس میں دونوں قسم کے الفاظ کے مابین جمع ہے اس میں ہے: (قال قلت ما أنا بقارئ) بلقینی کہتے ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے اس کا سماع نبی اکرم سے کیا لہذا یہ مرسلاتِ صحابہ سے نہیں ہے۔ (فأخذني فغطني) اس کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ افعل (کا صیغہ یعنی فعل امر) برائے تنبیہ بھی وارد ہے مگر (نحاۃ نے) اسکا ذکر نہیں کیا بقول ابن حجر ہمارے استاذ بلقینی نے پھر کہا اور محتمل ہے کہ اپنے باب پر ہو طلبِ قراءت کے لئے اس معنی پر کہ امکان حاصل ہے۔

(فقال اقرأ) بلقینیؒ کہتے ہیں اس قصہ نے دلالت کی کہ حضرت جبرئیل کی اس سے مراد تھی کہ نبی اکرم عین وہی کچھ کہیں جو وہ کہہ رہے ہیں اور یہ ان کا قول: (اقرأ) یہ نہیں کہا: (قل اقرأ الخ) تا کہ یہ گمان نہ کہ لفظِ (قل) بھی اس وحی کا حصہ تھا بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس میں سر (الابتلاء في أول الأمر) ہو تا کہ اس پر مترتب ہو جو غط وغیرہ کا وقوع ہوا، اگر شروع ہی میں وہ آپ سے کہتے: (قل: اقرأ باسم ربك الخ) تو آپ جلدی سے یہ کہہ لیتے پھر اس صورت میں وہ کچھ واقع نہ ہوتا جو ہوا پھر شیخ نے کہا محتمل ہے کہ حضرت جبرئیل نے (اقرأ) کہہ کر اس مکتوب في النمط (نمط چادر اور ٹوکرے کی مانند برتن کو کہتے ہیں، مراد یہ کہ نازل ہونے والی یہ اولین آیات کسی شئ میں مکتوب تھیں) کی طرف اشارہ کیا ہو جس کا ذکر ابن اسحاق کی روایت میں ہوا تبھی آپ نے جوابا کہا تھا: (ما أنا بقارئ) یعنی میں امّی ہوں اچھی طرح قراءتِ کتب نہیں کر سکتا: (لا أُحسِنُ قراءة الکتب) کہتے ہیں اول اظہر ہے کہ انہوں نے (اقرأ) کے امر کے ساتھ تلفظ بہا کا ارادہ کیا، بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ روایتِ عبید بن عمیر میں اسکا ذکر سابق الذکر خواب کے حوالے سے ہے بخلاف حدیثِ عائشہ کے کہ (اس کے مطابق) یہ بیداری میں تھا پھر استاذ نے اس نمط میں مکتوب بارے کلام کی کہ (اقرأ) سے مراد وہ آیات جنہیں اس موقع پر پڑھایا یعنی سورۃ العلق کی پہلی پانچ آیات، مگر یہ بھی محتمل ہے کہ پورا قرآن مراد ہو اس پر سارا قرآن ایک اعتبار سے یکبارگی نازل ہوا اور ایک دیگر اعتبار سے منجما (یعنی بالاقساط) نازل ہوا، کہتے ہیں ان کے قرآن کو جملۃً واحدۃً لانے میں اشارہ تھا کہ اس کا آخر باعتبار الجملہ مکمل ہوگا پھر باعتبار التفصیل۔

(حتى بلغ منى الجهد) بدء الوحی میں گزرا کہ یہ دال کے نصب اور اس کے رفع، دونوں کے ساتھ مروی ہے دونوں اعراب کی توجیہہ بھی گزری، تورپشتی لکھتے ہیں میرا خیال ہے کہ زبر کے ساتھ روایت کرنے والوں کو وہم لگا ہے کیونکہ تب معنی یہ بنتا ہے کہ اتنا بھینچا حتی کہ فرشتہ کی تمام قوت لگ گئی اور مزید کی تاب نہ رہی اور یہ کہنا غیر سدید ہے کیونکہ بشری ساخت قوتِ ملکیہ کے استیفاء کی طاقت نہیں رکھتی بالخصوص ابتدائے نبوت میں اور حدیث نے تصریح کی ہے کہ آپ مرعوب ہو گئے تھے! بقول ابن حجر کیا مانع ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس وقت اتنا قوی کر دیا ہو اور یہ آپ کے جملہ معجزات میں شامل ہو، طیبی نے اس کا جواب دیا کہ اس وقت حضرت جبریل اپنی صورتِ ملکیہ میں نہ تھے تو ان کا یہ استفراغِ جہد اس (قالب و) صورت کے بحسب تھا جس میں وہ آئے تھے، کہتے ہیں اور جب روایت صحیحاً ثابت ہے (یعنی جہد کی زبر کے ساتھ) تو استبعاد مضمحل ہے، بقول ابن حجر یہاں ترجیح متعین ہے کیونکہ قصہ ایک ہے اور رفع کی روایت میں کوئی اشکال نہیں اور اکثر سے یہی ثابت ہے لہذا اسی کو ترجیح حاصل ہے اگرچہ دوسری قابلِ توجیہہ ہے، ہمارے شیخ بلقینی نے اس امر کو ترجیح دی ہے کہ (بلغ) کا فاعل غط ہے اور تقدیر ہے: (بلغ منى الغط جده أى غايته) تب رفع و نصب ایک ہی معنی کی طرف راجع ہیں اور یہی اولی ہے، کہتے ہیں اس پہلی وحی کے تلقی کے وقت جو آپ کی حالت ہوئی یہ مقدمہ تھا اس کرب کا جو نزولِ قرآن کے وقت بعد ازاں آپ کے لئے واقع ہوتا رہا جیسا کہ ابن عباس کی روایت میں ہے: (كان يعالج من التنزيل شدة) اسی طرح کی بات حضرات عائشہ، عمر اور یعلی بن امیہ وغیرہم کی روایات میں ہیں اور یہ ایسی حالت ہے جو حالِ دنیا سے الگ ہے لیکن موت کے بغیر تو یہ برزخی مقام ہے جو آپ کے لئے وحی کا سامنا کرتے ہوئے متحصل ہوتا تھا، عام عالمِ برزخ میں چونکہ مرنے والے کے لئے (مابعد الدنیا کے) کثیر احوال منکشف ہو جاتے ہیں تو اللہ نے اپنے نبی کو برزخ فی الحیات عطا کی جس میں ان کی طرف ایسی وحی القاء کی جاتی تھی جو کثیر اسرار پر مشتمل ہوتی تھی اور یہ مقامِ نبوی سے مستمد ہے، یہ حدیث اس کے لئے شاہد ہے: (رؤيا المؤمن جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوة) آگے اس کا کچھ تذکرہ آئے گا، سہیلی کہتے ہیں تین مرتبہ کے اس بھینچے جانے کی تاویل اس پر جو ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ ایسا نیند کی حالت میں ہوا تھا، یہ ہے کہ آپ پر تین تنگیاں آئیں گی جن کے بعد آسانیاں ہو جائیں گی اور ایسا ہی ہوا تو پہلی شدت اور تنگی تب آئی جب آپ کو اور آپ کے اتباع کو شعب میں محصور کر دیا گیا، دوسری اس وقت جب اس سے نکلے اور اہل مکہ نے انہیں قتل کر دینے کی دھمکی دی حتی کہ حبشہ ہجرت کرنا پڑی اور تیسری جب آپ کی بابت وہ کچھ کرنا چاہا جس کی طرف قرآن نے اس آیت میں اشارہ دیا: (وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ الخ)[الأنفال: ۳۰] تو ان تینوں شدائد میں آپ کو عافیت دی گئی، ہمارے شیخ بلقینی کی کلام کا محصل یہ ہے کہ یہ مناسبت حسن ہے اور یہ نیند کے لئے متعین نہیں بلکہ عالمِ بیداری میں بطریق الاشارہ ہوسکتا ہے، کہتے ہیں یہ مناسبت ہونا بھی ممکن ہے کہ جس امر کو وہ لے کر آئے بہت ثقیل ہے قول، عمل اور نیت کی حیثیت سے یا توحید، احکام اور ماضی اور مستقبل کی بابت اِخبار بالغیب کی جہت سے اور ان تین دفعہ کے چھوڑنے کے ساتھ تیسیر، تسہیل اور تخفیف کی طرف اشارہ کیا دنیا، برزخ اور آخرت میں، آپ کیلئے اور آپ کی امت کیلئے۔

(فرجع بها) ضمیر ان نازل ہونے والی آیات کی طرف راجع ہے۔ (ترجف بوادره) بدء الوحی کی روایت میں: (فؤاده) تھا، استاذ کہتے ہیں قلب (کے لفظ) سے فواد کی طرف عدول میں حکمت یہ ہے کہ فواد جیسا کہ بعض اہلِ لغت نے کہا وعاء

القلب (یعنی دل کا پردہ) ہے تو جب دعاء کے لئے رجفان کا وقوع ہوا تو جو اس کے اندر ہے اس کے لئے بھی ہوا، تو اس کے ذکر میں جو تعظیمِ امر ہے وہ قلب کے لفظ میں نہیں (جیسے اردو میں محاورہ ہے: روح تک کانپ گئی) بوادر سے مراد وہ گوشت جو کندھے اور گردن کے درمیان ہوتا ہے، معمول ہے کہ فزع کے وقت یہ حصہ کانپنے لگتا ہے اسی کو جوہری نے مدنظر رکھا جب کہا کہ یہ لحمہ مذکور جمع کے لفظ کے ساتھ مسمی ہے، ابن بری نے ان کا تعقب کیا اور کہا یہ بادرۃ کی جمع ہے اور یہ جو کندھے اور گردن کے مابین ہے یعنی یہ کسی ایک عضو کے ساتھ مختص نہیں، یہ جید ہے تو رجفان کی قلب کی طرف اسناد اس لئے کہ یہ اس کا محل ہے اور بوادر کی طرف اس لئے کہ یہ اس کا مظہر ہیں، جہاں تک داؤدی کا قول کہ بوادر اور فواد سے مراد ایک ہے تو اگر ان کی مراد یہ ہے کہ ان کا مفاد ایک ہے جیسا کہ ہم نے تقریر کی تو ٹھیک وگرنہ یہ مردود ہے۔

(خشیت علی) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (علی نفسی)۔ (کلا أبشر) نووی اپنے غیر کی تبع میں لکھتے ہیں کلا کلمۂ نفی وابعاد ہے اور کبھی یہ (حقا) کے معنی میں اور کبھی معنائے استفتاح میں آتا ہے، بقول قزاز یہاں یہ بمعنی الرد ہے اس کے لئے جو آپ اپنی جان کی نسبت سے متشوش ہوئے یعنی آپ پر کوئی خشیت نہیں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابو میسرہ کی روایت میں ہے: (فقالت معاذ الله)، لطائف میں سے ہے کہ نبی اکرم کے حضرت خدیجہ کو یہ قصہ سنانے کے بعد انہوں نے تسلی کے جو کلمات کہے ان کا پہلا لفظ (کلا) ہے اور ترتیبِ تلاوت کے لحاظ سے پہلی وحی کے ان پانچ آیات کے نزول کے بعد آگے کی آیات کا پہلا لفظ بھی (کلا) ہے اور یہ ابھی تک نازل نہ ہوئی تھیں اور مفسرین کے ہاں مشہور قول یہ ہے کہ ان کا نزول قصہِ ابو جہل میں ہوا، بعض کی رائے ہے کہ یہ قبل ازیں انسانِ مذکور سے متعلق ہیں کیونکہ اگر معرفہ کا معرفہ کے بطور ہی اعادہ کیا جائے تو وہ عین وہی ہوگا جو اول ہے تو یہاں بھی (الإنسان) معرفہ کے بطور ہی معاد ہے تو تقدیرِ کلام ہے: (كلا لا يعلم الإنسان أَنَّ اللهَ هو خَلَقَهٗ و عَلَّمَهٗ أن الإنسان لَيَطْغىٰ)

جہاں تک ان کا قول (أبشر) ہے تو حدیثِ عائشہ میں مبشر بہ کی تعیین نہیں کی، دلائلِ بیہقی میں ابو میسرہ کے طریق سے مرسلا ہے کہ آپ نے جب خواب میں دکھلایا جانے والا منظر حضرت خدیجہ سے بیان کیا تو کہنے لگیں: (أبشر فإن الله لن يصنع بك إلا خيرا) پھر آپ نے انہیں شقِ بطن اور اس کے اعادہ کی بابت بتلایا تو بولیں: (أبشر إنَّ هذا والله خير) پھر جب حضرت جبرائیل حقیقت و بیداری میں نمودار ہوئے تو آپ نے انہیں بتلایا کہ خواب میں جو مجھے نظر آیا کرتے تھے وہ اب مستعلن ہو کر سامنے آئے اور وہ حضرت جبرائیل ہیں جنہوں نے مجھے بتلایا کہ میرے رب نے انہیں میری طرف بھیجا ہے اور آیات بھی پڑھ کر سنائیں تو وہ پھر کہنے لگیں: (أَبْشِرُ فو الله لايفعل الله بك إلاخيرا فاقبل الذى جاء ك من الله فإنه حقٌّ وأَبْشِرُ فإنك رسول الله حقا) (یعنی پریشان نہ ہوں کہ اللہ آپ کے ساتھ خیر کا معاملہ ہی کرے گا، اسے قبول کریں جو اللہ کی جانب سے آپ کے پاس آیا ہے کیونکہ یہ حق ہے اور اطمینان پکڑیئے کہ آپ اللہ کے رسولِ برحق ہیں) ابن حجر لکھتے ہیں یہ اس بابت اصرح روایت ہے کہ حضرت خدیجہ نبی اکرم پر ایمان لانے والی اولین بشر ہیں۔

(لايخزيك) کشمیہنی میں (لايحزنك) ہے۔ (أخو أبيها) یہاں یہی واقع ہے (أخو) عم کی صفت ہے تو اسکا حق تھا کہ مجرور ہوتا، ابن عساکر کے نسخہ میں یہی ہے: (أخي أبيها) رفع کی روایت کی توجیہہ یہ ہے کہ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے۔

(في الجاهلية) یعنی بعثتِ محمد یہ سے قبل کا زمانہ، کبھی جاہلیت کے اطلاق سے محکی عنہ کے قبولِ اسلام سے قبل کا زمانہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔ (أو مخرجي هم) اس کا ضبط وتمام کتاب التفسیر میں گزرا، بقول سہیلی اس سے ماخوذ ہوا کہ انسان کے نفس پر وطن کے فراق کا مرحلہ بڑا دشوار وسخت ہوتا ہے تو آنجناب نے ورقہ کی زبانی جب سنا کہ اب یہ لوگ آپ کے درپے آزار ہوں گے اور آپ کی تکذیب کریں گے تو اس پر اتنا مضطرب نہ ہوئے جتنا یہ سن کر ہوئے کہ وہ آپ کو وطن سے نکال دیں گے تو اس پر آپ کا دل حب وطن کے جذبات پر دھڑکا اور پریشان خاطر ہوئے تو (استنکاری انداز سے) کہا: (أومخرجي هم ؟) کہتے ہیں اسکی تائید ہمزۂ استفہام کے بعد ادخالِ واو سے ہوتی ہے حالانکہ اخراج کا اس بارے سوال کے ساتھ اختصاص تھا تو اس میں اشعار ہے کہ یہ استفہام علی سبیل الانکار والتفجیع تھا، اس کے لئے یہ امر بھی موکد ہے کہ (یہ کوئی عام وطن یا علاقہ نہیں بلکہ) یہ اللہ کا حرم، اس کے بیت کا پڑوس اور حضرت اسماعیلؑ کے سے آپ کے آباء واجداد کا مقام ومستقر ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کی یہ پریشانی اس وجہ سے ہو کہ اگر نکال دئے گئے تو آپ کی قوم کی ایمان لانے، شرک وجاہلیت کے ضررو ادناس سے تخلص اور عذابِ آخرت سے نجات پانے کی کی امیدیں دم توڑ جائیں گی، دونوں وجہ سے پریشان ہونا بھی محتمل ہے۔ (بما جئت به) کشمیہنی اور دیگر کے ہاں (بمثل ما جئت به) ہے۔ (نصرا مؤزرا) اکثر کے ہاں ہمز کے ساتھ ہے، تازیر بمعنی تقویت سے اسکا اصل أزر جو قوت ہے، سے ہے بقول قزاز درست (موزرا) ہے بغیر ہمز کے (وازرته موازرة) سے، جب معاونت کرے، اسی سے وزراء الملک ماخوذ ہے (یعنی بادشاہ کے معاونین) اور حذفِ الف بھی جائز ہے تو کہو گے: (موزراً) اس پر جوہری کا یہ قول رد کرتا ہے کہ: (آزرت فلانا أي عاونته) جبکہ عام لوگ (وازرته) کہتے ہیں۔

(وفتر الوحي) آغازِ شرح میں فترۃ الوحی بارے بحث گزری، زیرِ نظر سیاق میں: (فترة حتى حزن النبي ﷺ فيما بلغنا) اور اسکا مابعد عقیل ویونس کی روایتوں پر معمر کی زیادت ہے! بخاری کا صنیع موہم ہے کہ یہ عقیل کی روایت میں داخل ہے حمیدی بھی اپنی جمع میں اسی پر چلے تو حدیث کو ان کے قول: (وفتر الوحي) تک نقل کیا پھر کہا اکیلے عقیل کی زہری سے روایت یہاں تک ختم ہوئی بخاری نے ان کی معمر عن زہری کی روایت کے ساتھ مقرون روایت میں مزید یہ بھی نقل کیا۔۔۔ پھر یہ عبارت آخر تک ذکر کی، میرے نزدیک یہ زیادت صرف معمر کی روایت کے ساتھ خاص ہے، عقیل کا طریق ابونعیم نے اپنی مستخرج میں ابوزرعہ رازی عن یحی بن بکیر یعنی انہی شیخِ بخاری کے حوالے سے کتاب کے شروع میں اس کے بغیر تخریج کیا ہے یہاں اسے روایتِ معمر کے ساتھ مقرون کر کے نقل کیا اور تبیین کی کہ سیاقِ ہذا معمر کا ہے اسے احمد، مسلم اور اسماعیلی وغیرہم نے اور ابونعیم نے بھی لیث کے تلامذہ کی ایک جماعت سے بحوالہ لیث اس زیادت کے بغیر نقل کیا پھر (بلغنا) کے یہاں قائل زہری ہیں اور مفہوم یہ ہے کہ اس قصہ سے متعلق جتنی تفاصیل ہمیں ملی ہیں ان میں یہ بھی ہے اور یہ زہری کی بلاغات (یعنی جن آثار وروایات کو انہوں نے: بَلَغَنِیْ کے صیغہ سے بیان کیا یعنی مجھے یہ بات پہنچی ہے) میں سے ہے موصول نہیں، کرمانی کہتے ہیں یہی ظاہر ہے اور محتمل ہے کہ انہیں یہ زیادت بھی اسی اسنادِ مذکور کے ساتھ پہنچی ہو، ابن مردویہ کی تفسیر میں محمد بن کثیر عن معمر کی روایت (فيما بلغنا) کے اسقاط کے ساتھ ہے اس کے الفاظ ہیں: (فترة حزن النبي ﷺ منها حزنا غدا منه۔۔۔ الخ) تو یہ روایتِ زہری پر اور عروہ عن عائشہ سے روایت پر ادراج ہے، اول ہی معتمد ہے، (فإذا طالت عليه فترة الوحي) سے تمسک کر سکتے ہیں وہ حضرات جو شعبی کے اس مرسل کو صحیح گردانتے ہیں جس میں وہ کہتے ہیں کہ فترة

الوحی کا یہ عرصہ ساڑھے دو سال پر محیط تھا جیسا کہ یہ بدء الوحی کے شروع میں منقول گزرا لیکن اس کے معارض ہے وہ روایت جسے ابن سعد نے ابن عباس کی روایت سے اسی زہری جیسے صیغۂ بلاغ کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے: (مکث أیاما بعد مجیء الوحی لایری جبریل فحزن حزنا شدیدا یغدو إلی ثبیر مرة و إلی حراء أخریٰ یرید أن یلقی نفسه)(یعنی اس وحی کے بعد پھر کئی ایام گزرے کہ حضرت جبریل آپ کو نظر نہ آئے تو آپ نے اتناغم کیا کہ کبھی کوہِ ثبیر کا رخ کرتے اور کبھی حرا کا تا کہ وہاں سے اپنے آپ کو گرا دیں) آگے ہے تو انہی بعض پہاڑیوں کی طرف آپ اس نیت سے جا رہے تھے کہ ایک آواز سنی تو گھبراہٹ میں ٹھہر گئے پھر سر اٹھایا تو حضرت جبریل ارض وسماء کے درمیان ایک کرسی پر آلتی پالتی مارے بیٹھے ہوئے ہیں اور کہہ رہے ہیں اے محمد آپ اللہ کے برحق رسول ہیں اور میں جبرئیل ہوں تو آپ واپس ہولئے اس حال میں کہ اللہ نے آپ کی آنکھ کو ٹھنڈا کر دیا اور آپ کا اضطراب ساکن ہو چکا ہے اس کے بعد وحی کی آمد کا سلسلہ پیدرپے شروع ہوا تو اس روایت سے بعض ان پہاڑیوں کے اسماء مستفاد ہوئے جو روایتِ زہری میں مبہم ہیں اور مدتِ فترہ کی تقلیل بھی ظاہر ہوئی، تفسیر سورۃ والضحی اس مدت بارے کچھ تفصیلات گزری ہیں۔

(جأشه) جیم اور ہمزہِ ساکن کے ساتھ، کبھی اس کی تسہیل کر دی جاتی ہے بقول خلیل جاَش نفس ہے اس پر (وتقر نفسه) تاکیدِ لفظی ہے۔ (عدا) عَدْو سے جو بسرعت چلنے کو کہتے ہیں، بعض نے اسے (غدا) ذکر کیا جس کا اصل معنی غدوہ یعنی صبح کے وقت جانا ہے۔ (بذورة جبل) ابن تین کہتے ہیں ہم نے اسے ذال کی پیش اور زیر کے ساتھ روایت کیا ہے کتبِ لغت میں یہ صرف زیر کے ساتھ مذکور ہے! بقول ابن حجر بلکہ ذال کی تثلیث (یعنی اس پر تینوں حرکات کا اجراء) منقول ہے۔

(تبدی له) نسخۂ کشمیہنی میں (بدا له) ہے۔ (فقال له مثل ذلك) محمد بن کثیر کی روایت میں مزید یہ ہے: (حتی کثر الوحی وتتابع) (یعنی بکثرت اور پیدرپے وحی آنا شروع ہوئی) اسماعیلی لکھتے ہیں محدثین پر زبانِ طعن دراز کرنے والے بعض موہین (یعنی غلط تاویلوں کے رسیا جن میں ملتان کے ایک صاحب مولانا سعید احمد ملتانی بھی شامل ہیں جو اب انتقال کر گئے ہیں، اپنی کتاب قرآن مقدس اور بخاری محدث میں بزعم خود کئی ایسی مثالیں تحریر کیں جو ان کی رائے میں غلط ہیں، ان میں زہری کا یہ بیان بھی شامل ہے کہ نبی اکرم نے فترۃ الوحی کا اتناغم کیا کہ کئی بار خودکشی کا ارادہ کیا، اب مہذب اور علمی انداز میں یہ یا کوئی بھی بات کی جائے تو کسی کی دل آزاری نہ ہو مگر نہ جانے کیوں ہمارے نام نہاد محققین اور مناظرین نہایت گندی زبان استعمال کرنے لگے ہیں اور دشنام طرازی پر اتر آئے ہیں، انہوں نے بھی زہری جیسے جلیل القدر محدث اور راویِ احادیث کو پھکڑ باز، زبان دراز، بدطینت، ملعون اور نہ جانے کن کن الفاظ سے یاد کیا ہے) نے کہا نبی کے لیے کیونکہ جائز ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی نبوت کی بابت شک کرے اور ورقہ سے رجوع کرے اور اہلیہ سے کہے کہ مجھے اپنی جان کے بارہ میں تشویش ہے پھر خودکشی کی نیت سے پہاڑ کی چوٹی سے کودنے کا ارادہ کرے جیسا کہ معمر کی روایت میں مذکور ہوا، کہتے ہیں تو اگر مشاہدہ کے باوجود اس طرح کا شک وارتیاب جائز ہے تو ہم جیسوں کے لئے کیوں نہیں؟ جنہوں نے مشاہدہ بھی نہیں کیا، اس کا انکار کیوں ہو؟ لکھتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ کی عادتِ جاریہ ہے کہ جب وہ کسی امرِ جلیل کو مخلوق تک پہنچانے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی تمہید وتقدیم کے طور پر ترشیح وتاسیس کرتا ہے تو نبی اکرم نے جو سچے خواب دیکھے اور خلوت اور اس میں تعبد کو آپ کی طرف محبوب کیا گیا تو پھر ایک دن جب اچانک فرشتہ کی آمد ہوئی اور یہ ایسا امر ہے جو عادت ومالوف کے برخلاف

ہے تو آپ کی بشری طبع اس سے بدکی اور آپ نے اس سے خوف محسوس کیا اور اس حالت بارے تامل کرنے میں متمکن نہ ہو پائے مگر پھر جب یہ سلسلہ آگے بڑھا اور تدریجی انداز سے پیدرپے وحی کا نزول ہونا شروع ہوا تو آپ کو قرار واستمرار حاصل ہوا اسی ہیبت وہول کے زیر اثر آپ اہل خانہ کی طرف واپس آئے جن کی آپ کے لئے تانیس مالوف تھی اور انہیں اس عجیب واقعہ سے آگاہ کیا تو انہوں نے آپ کے اخلاق کریمہ اور طریقۂ حسنہ کی معرفت کے پیش نظر ایسے تسلی آمیز کلمات کہے جن سے آپ کی خشیت وہیبت ختم ہوئی پھر صورت حال کی تحقیق کے لئے وہ آپ کو ورقہ کے پاس لے کر گئیں جن کے صدق ومعرفت اور سابقہ کتب کے مطالعہ سے وہ واقف تھیں

ان کی باتیں سن کر آپ کو حق کا ایقان ہوا ہوا اور آپ اس کے معترف ہوئے پھر یہ فترۃ الوحی تاسیسِ نبوت کے مقدمات میں سے تھی تاکہ آپ کو اس میں تدرج وتمرن ہو، آپ پر اس کا انقطاع اس لئے دشوار ہوا (اور یہ ایک طبعی امر تھا کہ ایک معرفت وتجلی حاصل ہو پھر یکدم وہ سلسلہ منقطع ہو جائے تو لازمی امر ہے اس سے تشویش ہونا ہی تھی اور یہ سوچ کر مایوسی بھی کیونکہ بتوں سے چونکہ آپ بیزار تھے تو روشنی کی جو ایک کرن نظر آئی تھی وہ ایک تجلی دکھلا کر نہ جانے کہاں گم ہوگئی) کیونکہ ابھی تک اللہ کی طرف سے آپ کو یہ نہیں آگاہ کیا گیا تھا کہ آپ اللہ کے رسول اور اس کے بندوں کی طرف مبعوث ہیں تو آپ ڈرے کہ کہیں یہ ایسا امر نہ ہو جس کا آغاز تو ہوا مگر ابھی اس کی حقیقت نہیں جا سکے اور نہ آپ کو اس سے متعلق کچھ پوچھنے کا موقع ملا ہے تو اسی لئے یہ غم لاحق ہوا پھر جب اعبائے نبوت (یعنی نبوت کے ثقیل امور) سہار لینے پر بالتدریج متمکن ہوئے اور جو آپ پر وارد ونازل ہوتا ہے اس کے ثقل پہ صبر پر تو اللہ نے حقیقتِ حال سے باخبر کر دیا، کہتے ہیں اس کی مثال ایسے جیسے کوئی کسی کو الحمد اللہ کہتا سنے تو جان نہ پائے کہ قرآن کی آیت پڑھ رہا ہے یا ویسے ہی اللہ کا شکر ادا کر رہا ہے حتی کہ اگلے الفاظ کی قراءت کرے (مثلا الحمد اللہ سے شروع ہونے والی کوئی بھی آیت) یا جیسے کوئی کسی کو (خَلَتِ الدِیَارُ) کہتا سنے تو جان نہ پائے کہ وہ شعر پڑھ رہا ہے تا آنکہ اگلے الفاظ پڑھے: (مَحَلُّهَا وَ مُقَامُهَا) اھ ملخصا

پھر انہوں نے گھر والوں کو یہ واقعہ ذکر کرنے کی حکمت کے بارہ میں لکھا کہ اس طرح آپ کے خاص حلقہ احباب میں اس کا شہرہ ہو گیا اور سبھی نے اس پر کان لگائے اور توجہ دی اور اس سے انہیں اندازہ ہوا کہ آپ ان سے جدا کوئی امتیازی شخصیت ہیں، کہتے ہیں جہاں تک آپ کا اپنے آپ کو پہاڑ سے گرا دینے کا ارادہ بنانا تو یہ اعبائے نبوت سہار لینے سے ابتداء آپ کے ضعف کے باعث تھا اور اس متوقع اندیشہ کے تحت تھا کہ تمام خلق سے ٹکرانا پڑے گا جیسے انسان حاصل غم سے نجات پانے کی راہ کی طلب میں عجلت کرتا ہے چاہے جان دے کر بھی اس سے چھٹکارا ملے پھر جب تفکر کرتا ہے تو صبر دامن گیر ہو جاتا ہے اور اچھے انجام کو مدنظر رکھتا ہے اور اس کا نفس قرار پکڑتا ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ جہاں تک یہ آخری بات تو نفسِ حدیث میں مذکور ہے کہ یہ (آپ کے خیال میں) ورقہ کی دی خوشخبری (کہ آپ نبی مرسل ہیں) کے فوات پر لاحق غم کی وجہ سے تھا ہاں پھر بعد ازاں جو حضرت جبرائیل کے ظاہر ہو جانے (اور یہ اطلاع دینے کہ آپ رسولِ برحق ہیں) کے بعد جو ایسا ارادہ بنایا تو اس کی یہ وجہ محتمل ہے جو انہوں نے بیان کی ہے، میری رائے میں اس کا بھی وہی خیال محرک تھا جو پہلے ارادہ کے لئے تھا جہاں تک وہ معنی جو اسماعیلی نے ذکر کیا تو اس کا اس سے قبل حضرت جبریل کی آمد کے وقت وقوع ہو چکا تھا ، اس کا اخذ طبری کی نعمان بن راشد عن زہری کی روایت سے بھی ممکن ہے جنہوں نے حدیثِ باب کا نحو نقل کیا اور اس میں یہ الفاظ ہیں:

(فقال لي يا محمد أنت رسول الله حقا قال فلقد هممت أن أطرح نفسي من فوق جبل)۔

(وقال ابن عباس فالق الإصباح الخ) یہ صرف ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی ،نسخۂ نسفی اور ابوزید مروزی کی فربری سے جامع صحیح کی روایت میں ہے اسے طبری نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے آیت (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ) [الإنعام : ٩٦] کی تفسیر میں نقل کیا، بعض نے بخاری پر تعقب کرتے ہوئے کہا ابن عباس کی یہ تفسیر تو لفظ (الإصباح) سے متعلق ہے جب کہ یہاں مراد (فالق) کا لفظ ہے کیونکہ بخاری نے اسے حدیثِ عائشہ میں واردان الفاظ کے وجہ سے ذکر کیا ہے: (إلاجاء ت مثل فلق الصبح) تو بخاری کے اس ایراد کے لئے ایک توجیہہ موجود ہے (میرے خیال میں ابن عباس نے الاصباح نہیں بلکہ فالق کی تفسیر کی ہے وگرنہ: و ضوء القمر بالليل کیوں کہتے ؟) التفسیر کے آخر میں (قُلْ أَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ) کی تفسیر میں مجاہد کا قول: (إن الفلق الصبح) گزرا اور یہاں طبری نے ان سے (فالق الإصباح) کی بابت نقل کیا کہ یہ (إضاء ة الصبح) ہے اس پر (فلق الصبح) سے مراد اس کی اضاءت ہے اور فالق اس کا اسم فاعل ہے! طبری نے ضحاک سے نقل کیا کہ (الإصباح فالق النور، نور النهار) بعض اہلِ لغت کا قول ہے کہ فلق (شق الشيء) ہے (یعنی شئ کو پھاڑنا) راغب نے اسے (إبانة بعضِهٖ مِنْ بعض) (یعنی بعض کی بعض سے ابانت) کے ساتھ مقید کیا اسی سے ہے: (فلق موسى البحر فانفلق) (یعنی حضرت موسیٰ نے بحکم خداوندی عصا مار کر سمندر کو پھاڑ دیا آیت میں ہے: فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيْمِ یعنی سمندر پھٹ گیا تو ہر حصہ ایک بڑے پہاڑ کی مانند ہو گیا) فراء نے نقل کیا کہ (فطر ، خلق اور فلق) تینوں ہم معنی ہیں، قولہ تعالیٰ: (فَالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوىٰ) [الأنعام : ٩٥] کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ اس فلق سے مراد دانۂ گندم (وغیرہ) اور گٹھلی کا پھاڑنا ہے، اس سے راغب کی تقیید کا رد ہوتا ہے اور اصباح أصبح کا مصدر ہے جب صبح میں اسکا دخول ہوا تو صبح کے ساتھ تسمیہ ہوا، امرؤالقیس کا شعر ہے: (ألا أيها الليل الطويل ألا انْجَلِىْ بِصُبْحٍ و ما الإصْبَاحُ منك بِأَمْثَلِ)۔

- 2 باب رُؤْيَا الصَّالِحِينَ (صالحین کے خواب)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُ وسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ (اور اللہ تعالی کا فرمان: اللہ نے اپنے نبی کا خواب سچ کر دکھلایا یقیناً تم ان شاء اللہ مسجدِ حرام میں داخل ہو گے اپنے سر مونڈھے ہوئے اور کتروائے ہوئے ، بے خوف ہو کر، تو وہ جانتا ہے جو تم نہیں جانتے اس نے اس کے فوری بعد ایک فتح سے تمہیں نواز دیا)

اس میں اضافت فاعل کے لئے ہے کیونکہ حدیث میں ہے: (يراها الرجل الصالح) جمع گویا اس لئے کیا تا کہ اشارہ دیں کہ (حدیث میں) رجل سے مراد جنس ہے۔(وقوله تعالىٰ لقد صدق الخ) کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے فریابی، عبد بن حمید اور طبری نے ابن ابونجیح عن مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا کہ نبی اکرم کو حدیبیہ کے مقام میں خواب آیا کہ آپ مکہ میں داخل ہوئے ہیں آپ اور صحابہ کرام اس حال میں کہ سر منڈوائے ہوئے ہیں، کہتے ہیں پھر جب ادھر ہی جانور ذبح کرنا پڑے تو صحابہ نے کہا آپ کے خواب کا کیا ہوا؟ تو یہ آیت نازل ہوئی، (فَجَعَلَ مِنْ دُوْنِ ذٰلِكَ فَتْحاً قَرِيْباً) [الفتح : ٢٧] کی بابت کہتے

ہیں کہ واپس ہو گئے پھر جلد ہی خیبر کی فتح عطا ہوئی تو گویا اس فتح سے مراد خیبر کی فتح تھی، کہتے ہیں پھر اگلے برس اس خواب کی تعبیر سامنے آئی جب عمرہ ادا فرمایا، ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے اس آیت میں نقل کیا کہ نبی اکرم کے اس خواب کی تعبیر عمرۃ القضاء تھا، (إن شاء الله) سے مراد کی بابت اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا یہ اشارہ تھا کہ کوئی شئ اللہ کی مشیت کے بغیر نہیں ہو سکتی، بعض نے کہا یہ کلمات خواب کے عالم میں نبی اکرم نے سنے تو ان کی حکایت کرتے ہوئے آیت کا حصہ بنا دئے گئے، بعض نے اسے علی سبیل التعلیم قرار دیا کہ جب بھی کوئی مستقبل میں کوئی کام کرنے کا اعلان کرے تو ان شاء اللہ کہے جیسے سورہ کہف میں حکم ہوا: (وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَیْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ)[۲۳۔۲۴] بعض کے مطابق یہ عمومِ مخاطبین سے علی سبیل الاستثناء ہے کیونکہ ان میں سے کچھ (تعبیر سامنے آنے سے قبل) فوت ہو گئے یا شہید ہو گئے تھے۔

- 6983 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ

طرفہ - 6994.

انس بن مالک کہتے ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا نیک آدمی کے اچھے خواب نبوت کے چھیالیس حصوں میں سے ایک حصہ ہیں۔

(عن أنس الخ) ایک باب کے بعد ایک اور طریق میں انس کی حضرت عبادہ بن صامت کے حوالے سے یہی حدیث مذکور ہے وہیں اس کا بیان ہوگا۔ (الرؤيا الحسنة الخ) یہ دیگر روایتوں کے اطلاق کی تقیید ہے مثلا ایک میں یہ الفاظ ہیں: (رؤيا المؤمن جزء) وہاں رویا کو حسنہ اور دیکھنے والے کو صالحیت کے ساتھ مقید نہیں کیا، حدیثِ ابوسعید میں ہے: (الرؤيا الصالحة) تو یہ یہاں مذکور (حسنۃ سے مراد) کی تفسیر ہے! مہلب کہتے ہیں مراد (غالب رؤيا الصالحين) ہیں (یعنی صالحین کے اکثر خواب) وگرنہ کئی دفعہ نیک لوگ بھی بے تکی خوابیں (اضغاث) دیکھ لیتے ہیں لیکن ایسا شاذ و نادر ہے کیونکہ شیطان کا ان پر تمکن قلیل ہے بخلاف دوسرے لوگوں کے کہ ان میں سچے خواب نادر الوقوع ہیں کیونکہ عموما شیطان کے تسلط کا ان پر غلبہ ہوتا ہے،

کہتے ہیں اس پر لوگوں کی تین اقسام ہیں: انبیاء کرام، ان کے سب خواب سچے ہیں کبھی انہیں ایسے خواب دکھلائے جاتے ہیں جو محتاجِ تعبیر ہوتے ہیں (مگر اضغاث خواب ان سے دور رکھے گئے ہیں) دوم صالحین، ان کے اکثر خواب سچے ہوتے ہیں کبھی انہیں ایسے خواب بھی نظر آ جاتے ہیں جو تعبیر کے محتاج نہیں ہوتے، سوم دیگر لوگ اور ان کے خواب سچے جھوٹے ہر طرح کے ہوتے ہیں، ان کی آگے ذیلی تین قسمیں ہیں، اول: مستور تو ان کا غالب حال ان کے حق میں استواء ہے، دوم: فساق، ان کے اکثر خواب اضغاث ہیں کم ہی انہیں سچے خواب نظر آتے ہیں، سوم: کفار، ان کے ہاں سچے خواب نہایت نادر ہیں اسی طرف آنجناب کا یہ فرمان اشارت کناں ہے: (وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثا) (یعنی زیادہ سچا خواب اسکا ہے جو بات میں زیادہ سچا ہے) اسے مسلم نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا، آگے باب (القيد في المنام) میں اس کا ذکر آئے گا، بعض کفار سے بھی سچے خوابوں کا صدور ہوا جیسے حضرت یوسف کی قید کے دو ہمرائیوں کو خواب آئے جن کا تذکرہ قرآن نے کیا ہے، ابن عربی کہتے ہیں مومنِ صالح کا خواب ہی اجزائے نبوت

کی طرف منسوب کیا جائے گا، صالح خوابوں سے مراد ان کا مستقیم و منتظم ہونا (یعنی جو بے تکا نہیں بلکہ قابلِ تعبیر) ہے، کہتے ہیں میری نظر میں فاسق کا خواب اجزائے نبوت میں شمار نہ ہوگا، بعض نے انہیں (أقصى الأجزاء) میں شمار کیا (یعنی ان اجزائے نبوت سے دور کے تعلق والے) البتہ کفار کے خواب تو بالکل نہیں، قرطبی کہتے ہیں صادق اور صالح مسلمان ہی کا حال حالِ انبیاء سے مناسبت رکھتا ہے تو اسے ایک اس نوع کے ساتھ مکرم کیا گیا جس کے ساتھ انبیاء کو کیا گیا ہے یعنی غیب پر اطلاع، جہاں تک کافر، فاسق اور رلے ملے لوگ ہیں تو ان کی بابت یہ نہیں اگرچہ کبھی ان کے خواب بھی سچے ثابت ہوں تو ان کی مثال ایسے جیسے جھوٹا بھی کبھی سچ بول لیتا ہے اور ہر غیب کے بابت باتیں کرنے والے کی خبر اجزائے نبوت میں سے نہ ہوگی جیسے کاہن اور منجم۔

(من الرجل) رجل کا لفظ ذکرِ غالب کے طور سے ہے ظاہری مفہوم مراد نہیں نیک خاتون کا بھی یہی معاملہ ہوگا یہ بات ابن عبدالبر نے کہی۔ (جزء من ستة وأربعين الخ) اکثر احادیث میں یہی واقع ہے مسلم کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں (جزء من خمسة وأربعين) ہے اسے انہوں نے ایوب عن ابن سیرین عنہ سے نقل کیا، بخاری کی عوف عن ابن سیرین سے روایت میں کالجادۃ (یعنی جیسے اکثر رواۃ نے نقل کیا) (ستة) کا لفظ آئے گا، مسلم کی ابن عمر سے روایت میں: (جزء من سبعين جزءا) بھی وارد ہے یہی ابن ابوشیبہ نے ابن مسعود سے موقوفا نقل کیا اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ مرفوعا نقل کیا ہے انہی کی ان سے ایک دیگر طریق میں (جزء من ستة وسبعين) ہے، اس کی سند ضعیف ہے، اسے ابن ابوشیبہ نے بھی حصین عن ابو صالح عن ابو ہریرہ سے موقوفا نقل کیا احمد نے اسے مرفوعا نقل کیا ہے ابن ماجہ کے ہاں ابن عمر کی حدیث کا مثل مرفوعا ہے اور اسکی سند کمزور ہے، احمد اور بزار کے ہاں ابن عباس سے جید سند کے ساتھ اس کا مثل ہے، ابن عبدالعزیز بن مختار عن ثابت عن انس سے مرفوعا یہ الفاظ نقل کئے: (جزء من ستة وعشرين) اس طریق کے ساتھ محفوظ کالجادہ ہے، آگے بخاری میں یہ مذکور ہوگی اسکا مثل مسلم میں شعبہ عن ثابت کی روایت سے ہے احمد، ابو یعلی اور تہذیب الآثار میں طبری نے اعرج عن سلیمان بن عریب عن ابو ہریرہ سے کالجادۃ نقل کیا، سلیمان کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے اسکا ذکر کیا تو کہا: (جزء من خمسين) میں نے کہا میں نے حضرت ابو ہریرہ سے اسکا سماع کیا ہے تو کہنے لگے میں نے (والد محترم) حضرت عباس کو سنا کہتے تھے میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (الرؤيا الصالحة من المؤمن جزء من خمسين جزءا من النبوة) ترمذی اور طبری کی ابو رزین عقیلی سے روایت میں: (جزء من أربعين) ہے اسے ترمذی نے ایک اور طریق کے ساتھ کالجادۃ نقل کیا، اسے طبری نے ایک اور وجہ کے ساتھ ابن عباس سے (أربعين) نقل کیا، طبری کی حدیثِ عبادہ میں ہے: (جزء من أربعة وأربعين) عبادہ سے محفوظ کالجادہ ہے جیسا کہ ایک باب کے بعد ذکر ہوگا، طبری اور احمد نے عبداللہ بن عمرو بن عاص سے: (جزء من تسعة وأربعين) نقل کیا

قرطبی نے المفہم میں اسے (سبعة) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا تو اس طرح ان روایات کے حوالے سے ہمیں دس اعداد ملتے ہیں اقل ترین عدد (۲۶) اور زیادہ سے زیادہ (۷۶) کا عدد ہے بقیہ یہ ہیں: ۴۰، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰ اور ۷۰ مطلقا اصح ترین اول اور اس کے بعد (۷۰) ہے! شرحِ نووی اور عبادہ کی روایت میں (۲۴) ہے ابن عمر کی روایت میں (۲۶) ہے، میں نہیں جانتا کہ یہ دونوں روایتیں کن نے تخریج کی ہیں البتہ بعض نے ابن عمر کی یہ روایت طبری کی طرف منسوب کی، ابن ابو جمرہ کی کلام میں ہے کہ یہ مختلف الفاظ کے ساتھ وارد

ہوئی ہے تو بعض سابق الذکر بھی ذکر کئے پھر کہا ایک طریق میں (۷۲) ایک میں (۴۲) ایک میں (۲۷) اور ایک میں (۲۵) ہے تو اس لحاظ سے یہ پندرہ اعداد بنے

خواب کا جزوِ نبوت ہونا باعثِ اشکال ہے جبکہ نبوت کا سلسلہ نبی اکرم کی وفات کے ساتھ منقطع ہو چکا، بعض نے جواب میں کہا کہ اگر یہ خواب نبی اکرم کا ہو تو حقیقۃً وہ اجزائے نبوت میں سے ایک جزو ہوگا اور اگر اسکا وقوع آپ کے غیر سے ہوا ہے تو تب علی سبیل المجاز اسے اجزائے نبوت میں سے ایک جزو قرار دیا گیا، خطابی کہتے ہیں بعض کے مطابق اس کا مفہوم یہ ہے کہ خواب نبوت کی موافقت میں آتے ہیں یہ نہیں مراد کہ وہ نبوت کا کوئی باقی جزو ہیں، بعض نے کہا یعنی وہ علم نبوت کا ایک جزو ہیں کیونکہ نبوت اگرچہ منقطع ہو چکی مگر اس کا علم باقی ہے، اس کا تعقب قولِ مالک کے ساتھ کیا گیا جسے ابن عبدالبر نے نقل کیا کہ ان سے پوچھا گیا کیا ہر کوئی خواب کی تعبیر کر دیا کرے؟ کہنے لگے کیا نبوت کے ساتھ کھیلا جائے گا پھر کہنے لگے خواب جزوِ نبوت ہیں کوئی ان سے نہ کھیلے، جواب یہ ہے کہ ان کی مراد یہ نہ تھی کہ خواب نبوتِ باقیہ ہیں بلکہ یہ کہ وہ غیب کی کچھ خبروں پر اطلاع کی جہت سے نبوت سے مشابہ ہیں تو کسی کیلئے روا نہیں کہ بغیر علم کے ان کے بارہ میں اظہارِ خیال کرے بقول ابن بطال خواب کا جزوِ نبوت ہونا ہی عظیم بات ہے خواہ اس کا وہ ہزارواں حصہ ہو، یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ نبوت کا لفظ اِنباء سے ماخوذ ہے جو لغۃً اِعلام ہے (یعنی خبر دینا) تو اس پر معنی یہ ہوگا کہ خواب اللہ کی جانب سے ایک سچی خبر ہے، اس میں جھوٹ شامل نہیں جیسے نبوت کا معنی ہے کہ وہ اللہ کی جانب سے سچی خبر ہے جس پر جھوٹ باندھنا جائز ہے تو صدقِ خبر میں خواب نبوت سے مشابہ ہیں، مازری کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس حدیث میں نبوت سے مراد فقط اِخبار بالغیب ہو نہ کہ کچھ اور بھی، اگرچہ اس میں تبشیر بھی ہوتا ہے اور انذار بھی تو خبر بالغیب کے ازثمراتِ نبوت ہیں اور وہ لذاتہٖ غیر مقصود ہے کیونکہ ایسے بھی نبی ہو سکتے ہیں (اور ہوئے ہوں گے) کہ وہ شریعت کی تقریر اور احکام کی تبیین کریں چاہے پوری عمر میں ایک بھی غیب کی خبر نہ دی ہو اور یہ ان کی نبوت کیلئے قادح اور مقصودِ نبوت کیلئے مبطل نہیں، کسی نبی کی طرف سے غیب کی خبر ہمیشہ سچ اور حق ہی ہوتی ہے جہاں تک عددِ مذکور کا خصوص ہے تو یہ ان امور میں سے ہے جن کی اطلاع اللہ نے آنجناب کو دی کیونکہ آپ ہی حقائقِ نبوت جانتے تھے، کہتے ہیں سلف کی ایک جماعت نے بھی یہی جواب دیا لیکن انہوں نے اسکی کشف وتحقیق نہیں کی تھی

ابن عربی لکھتے ہیں اجزائے نبوت کی حقیقت صرف نبی یا فرشتہ ہی جانتا ہے دراصل آنجناب کا مقصود اس امر کی تبیین تھی کہ خواب فی الجملہ اجزائے نبوت میں سے ہیں کیونکہ ان میں ایک لحاظ سے اخبار بالغیب ہوتا ہے جہاں تک تفصیل نسبت ہے تو اسکی معرفت کے ساتھ درجۂ نبوت ہی مختص ہے! مازری کہتے ہیں عالم پر لازم نہیں کہ وہ ہر شئ کو جملۃً وتفصیلاً جانتا ہو اللہ تعالی نے ہر عالم کی ایک حد مقرر کر رکھی ہے جہاں تک پہنچ کر وہ ٹھہر جاتا ہے تو کئی امور ایسے بھی ہیں جن کی تفاصیل وجزئیات معلوم ہیں اور کئی وہ ہیں جو جملۃً معلوم ہیں (یعنی اجمالاً) مگر تفصیلاً نہیں اور یہ اسی قبیل سے ہے، بعض نے روایتِ مشہورہ میں مذکور نسبت وعدد بارے کلام کی اور اس کی مناسبت بیان کی ہے چنانچہ ابن بطال نے ابو سعید سفاقسی سے نقل کیا کہ بعض اہلِ علم نے ذکر کیا کہ اللہ نے نبی اکرم کی طرف عالمِ خواب میں چھ ماہ وحی کی تھی (یعنی خوابوں کی شکل میں) پھر بعد ازاں عالمِ بیداری میں باقی مدتِ حیات وحی کی اور اس مدت کی خوابوں کی مدت کی نسبت چھیالیس جزو بنتی ہیں کیونکہ نبوت ملنے کے بعد آپ صحیح قول کے مطابق تیئس برس جئے (اس میں چھ ماہ خوابوں کے ذریعہ وحی آئی تو یہ تیئس برس کا چھیالیسواں

جزو بنا) بقول ابن بطال یہ تاویل دو وجہ سے فاسد ہے ایک تو یہ کہ بعد از بعثت نبی اکرم کی مدتِ حیات بارے اختلاف ہے دوم پھر حدیث السبعین بغیر معنی کے رہ جائے گی بقول ابن حجر اسی طرح بقیہ اعدادِ مذکورہ بھی ہیں، ان کا کیا کریں گے؟

ان سے قبل خطابی نے اس مناسبت کا انکار کیا اور لکھا بعض اہل علم اس عدد کی بابت ایسی بات کرتے ہیں جس کا تحقق حتمی نہیں، کہتے ہیں یہ اگر چہ ایسی توجیہہ ہے حساب و عدد کی تقسیم اس کی محتمل ہوسکتی ہے تو سب سے قبل ان سے یہ کہا جائے گا کہ اپنے اس دعوی کے ثبوت میں کوئی خبر و اثر پیش کرے تو یہ بات ظن پر مبنی ہے اور ظن یقین کا بدل نہیں ہوتا اور یہ مدت اجزائے نبوت سے محسوب ہے جیسا کہ ان کی رائے ہے تو اس کے ساتھ وہ سب اوقات ملحق کرے جن میں آپ کی طرف مدت العمر خواب میں وحی کی جاتی رہی (یعنی خوابوں کے ذریعہ نزولِ وحی صرف چھ ماہ تک ہی محیط نہ تھا بلکہ بعد ازاں بھی کئی مواقع پر ایسا ہوا جیسے آپ پر کیے گئے جادو کے سلسلہ میں) جیسا کہ جلیل القدر احادیث میں یہ مذکور ہے لہذا یہ تقسیم جس کے وہ مدعی ہوئے باطل ہے، ہمیں اگر کسی بابت علم نہیں دیا گیا تو ہم پر لازم نہیں کہ قیاسات کے ساتھ رائے ظنی کریں جیسے رکعات کی تعداد، ایامِ صیام، اور رمیِ جمار وغیرہ کا معاملہ ہے! ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں کہ قطعیت کے ساتھ ان کی مذکورہ تعداد میں حصر کی حکمت بیان کرسکیں اس سے ہمارے اعتقادات کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہے، اسکی مثال ایسے جیسے ایک حدیث میں آپ نے فرمایا ہے : (الهدى الصالح والسمت الصالح جزء من خمسة وعشرين جزء ا من النبوة) تو اس عدد کی اور حصرِ نبوت کی تفصیل جاننا متعذر ہے ہاں یہی ظاہر المعنی ہے کہ یہ دو خصال جملۂ ہدیِ انبیاء اور ان کی سمت میں سے ہیں تو اسی کی مانند یہ حدیثِ باب ہے اور مراد خوابوں کے معاملہ کی تحقیق ہے اور یہ کہ وہ اس امر کی نوع میں سے ہیں جن پر انبیاء کرام تھے اور یہ اسی علم کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے جو ان کے پاس آتا تھا اور ان اخبار میں سے جو بذریعۂ وحی انہیں ارسال کئے جاتے تھے، ائمہ کی ایک جماعت نے بھی یہ مناسبت ذکر کی اور خطابی کے اعتراض کا جواب بھی دیا ہے

جہاں تک اس امر کی دلیل کہ سچے خوابوں کا یہ سلسلہ چھ ماہ تک جاری رہا تھا تو معاملہ یہ ہے کہ وحی کا آغاز اس وقت ہوا جب آپ کی عمر مبارک کے چالیسویں برس کی ابتدا تھی جیسا کہ ابن اسحاق وغیرہ نے اس پر جزم کیا ہے، یہ ربیع الاول میں ہوا اور حضرت جبریل کی غارِ حراء میں پہلی آمد رمضان میں تھی اور دونوں کے مابین چھ ماہ ہیں، یہ جواب محلِ نظر ہے کیونکہ بفرضِ تسلیم ہے اس میں تصریحِ رؤیا نہیں اور راوی نے لکھا ہے کہ ثابت نہیں کہ نبی اکرم کے ان خوابوں کے سلسلہ کی مدت چھ ماہ ہو تو جہاں تک بقیہ عمر کے خوابوں بارے الزامی جواب کا تعلق ہے تو ان قائلین کے ہاں آپ کے وہ خواب مراد ہیں جو پے در پے آئے تھے، دیگر بیداری کی وحی کی جانب میں ہی مغمور (یعنی پسِ پردہ) ہیں لہذا ان کی مدت کا اعتبار نہیں کیا گیا اور یہ نزولِ وحی میں ان کے معتمد امر کی نظیر ہے علماء کا نزولِ وحی کے ضمن میں اسکی مکی اور مدنی تقسیم پر اتفاق ہے، مکی جو قبل از ہجرت نازل ہوئی اور مدنی جو بعد از ہجرت نازل ہوئی اگر ایسی جگہ وحی آئی جو مکہ یا مدینہ سے خارج ہے مثلاً طائف میں اگر آئی ہو یا مقامِ نخلہ میں اور ہجرت کے بعد مثلاً اثنائے غزوات آئی ہو تو وہ بھی مکی و مدنی تقسیم کے ضمن میں ہی شمار کی گئی ہے، بقول ابن حجر یہ مقبول اعتذار ہے، اختلافِ اعداد کی بابت یہ جواب ممکن ہے کہ اس کا وقوع اس وقت کے لحاظ سے ہوا جب نبی اکرم نے اس امر کو بیان کیا مثلاً جب پہلی وحی کی آمد کے بعد تیرہ برس گزرے تو بیان کیا خواب چھبیسواں جزوِ نبوت ہیں، اگر یہ روایت ثابت ہے تو! اور یہ آپ کی ہجرت کا وقت تھا اور پھر جب بیس برس مکمل ہوئے تو چالیس کے عدد کے ساتھ اس کا ذکر

کیا اور جب بائیس برس گزر گئے تو چوالیس پھر اس کے بعد ۴۵ اور ۴۶ اپنی آخری حیات میں ذکر کئے، البتہ چالیس کے عدد کے بعد ان کے ماسوا اعداد کا ذکر تو یہ ضعیف ہے، پچاس کے عدد والی روایت کی توجیہہ یہ ممکن ہے کہ یہ جبرِ کسر ہے اور جس روایت میں ستر کا ذکر ہے اسے مبالغہ وکثرت پر محمول کیا جا سکتا ہے دیگر اعداد والی روایات ثابت نہیں!

بقول ابن حجر یہ توجیہہ کسی اور کے ہاں نہیں دیکھی بعض شروح میں ستر کے عدد کی ایک مناسبت یہ دیکھی جو سراسر تکلف ہے کہ احمد وغیرہ کی ایک حدیث میں آپکا فرمانِ درج ذیل مذکور ہے: (أنا بشارة عيسى ودعوة إبراهيم ورأتُ أمي نورا) (یعنی میں بشارتِ عیسیٰ، دعائے ابراہیم ہوں اور میری والدہ نے ایک نور دیکھا تھا [خواب میں یعنی جب آپ ان کے بطن مبارک میں تھے]) تو یہ تین اشیاء ہیں اور اگر اس عدد کو آپ کی مدتِ نبوت یعنی تئیس برس کے ساتھ ضرب دیا جائے اور پھر اصلِ رؤیا کی طرف مضاف کیا جائے تو یہ ستر واں جزو بنتا ہے، بقول ابن حجر اصلِ مناسبت میں ایک اشکال اور یہ باقی رہے گا کہ حدیثِ ہذا کا متبادر مفہوم مومنِ صالح کے خواب کی تعظیم کا اثبات و بیان ہے اور یہ مناسبت مذکورہ حدیث کے اس صورت پر قصر کرنے کو مقتضی ہے جو نبی اکرم کیلئے وقوع پذیر ہوئی گویا کہا گیا وہ مدت جس میں اللہ نے بذریعہ خواب آپ کی طرف وحی بھیجی، یہ اس ظاہراً وعیاناً وحی آنے کی مدت کا چھیالیسواں حصہ بنتا ہے اس سے لازم نہیں آتا کہ ہر مومنِ صالح کا خواب بھی اسی صفت کا حامل ہو، ارادۂ تعمیم کی تائید وہ حدیث کرتی ہے جسے خطابی نے ہدی وسمت بارے ذکر کیا تو یہ اصلا ہی ہمارے نبی کی نبوت سے متعلق نہیں، ابن ابو جمرہ نے تاویلِ مذکور کا رد وانکار کیا اور کہا اس میں کوئی بڑا فائدہ نہیں ہے اور فصاحت و بلاغت والی آنجناب کی کلامِ بلاغت نظام کو اس معنی پر محمول کرنا مناسب نہیں اور شائد ان قائلین کی مراد نبوت اور خوابوں کے مابین فقط ایک نوع کی مناسبت ظاہر کرنا تھا مگر یہ اختلافِ اعداد اس کے لئے معکر ہے

آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہہ لکھتے ہیں ہدی صالح والی حدیث جس کا خطابی نے ذکر کیا اسے ترمذی اور طبرانی نے عبداللہ بن سرخس سے نقل کیا ہے لیکن اس میں چوبیسواں جزو ذکر ہوا ہے اسے قرطبی نے المفہم میں ۲۶ کے عدد کے ساتھ ذکر کیا اھ، غیرِ خطابی نے عددِ مذکور میں اختلافِ روایات کی مناسبت ذکر کی ہے، کئی ائمہ نے ان کے درمیان تطبیق بھی دی طبری نے سب سے پہلے یہ کوشش کی اور لکھا ستر کے عدد والی روایت ہر مسلمان کے ہر سچے خواب بارے عام ہے جبکہ چالیس والی روایت صرف مومنِ صادق وصالح کے ساتھ خاص ہے اور جو درمیان کے اعداد ہیں تو یہ احوالِ مومنین کے لحاظ سے ہیں، ابن بطال نے کہا جہاں تک قلت و کثرتِ اعداد کا یہ مذکورہ اختلاف ہے تو سب سے صحیح جو وارد ہے وہ چھیالیس اور ستر کا عدد ہے درمیان والے سب اعداد احادیثِ شیوخ سے ہیں، ہم نے خواب کو دو قسموں میں منقسم پایا ہے ایک جلی وظاہر جیسے کوئی خواب دیکھے کہ اسے ایک مقدار میں کھجوریں دی گئیں تو بیداری میں وہی مقدار کھجوروں کی مل گئی تو اس قسم کے خوابوں کی تعبیر وتفسیر میں کوئی اشکال ورمز نہیں، دوسری قسم کے خواب وہ جو رمزیہ اور ربعیدة المرام (یعنی دور کی تعبیر والے یعنی پیچیدہ اور گنجلک) ہیں تو یہ کسی ماہر تعبیر ساز کے بتلانے پر ہی سمجھ آتے ہیں تو ممکن ہے یہ ستر واں اور سابق الذکر چھیالیسواں حصہ ہوں کیونکہ عدد جتنا کم ہوگا وہ صدق کے اتنا ہی قریب اور تعبیر میں وقوعِ خطا سے سالم ہوں گے، کہتے ہیں یہ تاویل علماء کی ایک جماعت پر پیش کی جنہوں نے بنظرِ تحسین دیکھا بعض نے اضافہ کیا کہ نبوت کی ان دونوں وصفوں پر شارعؑ نے حضرت جبریلؑ سے تلقی کی ہے چنانچہ آپ نے بتلایا کہ کبھی وحی اس طرح آتی ہے کہ فرشتہ آپ سے ہمکلام ہوتا ہے جس کی کلام آپ بغیر کسی کلفت کے

یاد رکھ لیتے ہیں اور کبھی وہ القائے جمل وجوامع کرتا ہے جن کا اخذ وحمل آپ پر گراں ہوتا ہے حتی کہ کپکپی طاری ہوتی اور پسینہ بہہ پڑتا ہے پھر اللہ تعالیٰ اس کلام کی توضیحِ مراد کرتا ہے، مازری نے اسکا ملخص یوں کیا کہ کہا گیا ہے کہ خواب دلالت ہیں اور بعض دلالات واضح اور جلی جبکہ بعض خفی ہوتی ہیں تو تعداد میں اقل جلی اور دیگر خفی ہیں، ابن ابو جمرہ کی اس بارے کلام کا حاصل یہ ہے کہ نبوت امورِ واضحہ کے ساتھ آئی بعض میں اجمال ہوسکتا ہے باوصف اس امر کے کہ کسی اور جگہ وہ مبین ہوں اسی طرح خوابوں کا معاملہ ہے کچھ تو صریح ہوتے ہیں ان کی تعبیر کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور کچھ کو اس کی ضرورت ہوتی ہے تو ایسے خواب جنہیں عارف حق سے باور کرتا ہے تو انہی پر نبوت کے اجزاء میں کوئی جزو عارج ہوتا ہے اور یہ جزو کبھی کثیر اور کبھی قلیل ہوتا ہے اسکی فہم کے لحاظ سے تو سب سے اعلی وہ جس کے اور درجۂ نبوت کے مابین ان مذکورہ اعداد میں سب سے اقل عدد ہے اور ادنیٰ ترین جو اکثر من العدد ہے، دیگر درمیان کے اعداد والے ہیں

عیاض لکھتے ہیں محتمل ہے کہ یہ تجزیہ (یعنی اجزائے نبوت میں سے کوئی جزو قرار دینا) طرقِ وحی میں ہو کہ کچھ وحی ایسی تھی جو اللہ تعالی سے بلا واسطہ سنی اور کچھ وہ جو فرشتہ کے واسطہ سے ملی پھر کچھ ایسی جو الہامات کی شکل دل میں القاء کی گئی پھر ایسی وحی بھی آئی جسے فرشتہ کسی بشری شکل میں متمثل ہو کر لایا، کبھی یہ شخص معروف ہوتا تھا (جیسے حضرت دحیہ کلبی کی شکل میں) اور کبھی غیر معروف (جیسے حضرت عمر سے مروی ایمان واحسان بارے ایک اجنبی شخص کے آپ سے سوال کرنے کی بابت حدیث ہے) اور کبھی وہ اپنی ذاتی صورت میں وحی لے کر آتا تھا اور پھر ایسی وحی تھی جو خواب میں دی جاتی اور ایسی جو صلصلۃ الجرس (یعنی زنجیر بجنے جیسی آواز) میں آتی اور جو روح القدس آپ کے روع (یعنی قلب ودماغ) میں ڈال دیتے اور کئی اقسام جن سے ہم واقف ہوئے یا نہ ہوئے تو وحی کے یہ سب حالات و اطوار اگر شمار کریں تو اس عددِ مذکور تک پہنچ جاتے ہیں، المفہم میں قرطبی رقمطراز ہیں کہ اس تاویل وتوجیہہ کا تکلف وتساہل مخفی نہیں کیونکہ یہ اعداد تو اجزائے نبوت ہیں اور انہوں نے جو ذکر کیا وہ غیرِ نبوت کیلئے احوال ہیں کیونکہ آپ فرشتہ کو پہچانتے تھے یا نہ پہچانتے تھے یا وہ اپنی صورت پر آتا تھا یا کسی بشر کی صورت پر، پھر اس تکلف کے باوجود ان کے ذکر کردہ کا عدد بیس تک بھی نہیں پہنچتا چہ جائے کہ ستر! ابن حجر لکھتے ہیں قاضی نے جو بات کہی ہے ان سے قبل حلیمی نے بھی یہی توجیہہ ذکر کی تو میں نے ان کی مختصر میں جو الشیخ علاء الدین قونوی نے تالیف کی، یہ عبارت پڑھی کہ انبیاء کو معجزات دئے جاتے رہے جن سے ان کے نبی ہونے کی تائید ہوئی اور ان کے ساتھ وہ دیگر سے متمیز ہوئے جیسے اس علم کے ساتھ بھی ہوئے جو انہیں عطا کیا گیا تو ان کیلئے یہ خصوصیت دو وجہ پر ہے ایک جو چیز تعلیم میں ہے وہ نبوت اور جو چیز تائید میں ہے وہ حجتِ نبوت ہے، لکھتے ہیں اس جگہ حلیمی کا قصد اس امر کا بیان ہے کہ رؤیائے صالحہ نبوت کے چھیالیس اجزاء میں سے ایک جزو ہے تو انبیاء کیلئے خصائصِ علمیہ کی کئی وجوہ ذکر کیں بعض میں تکلف کیا حتی کہ اس عددِ مذکور کی انتہاء تک انہیں پہنچایا

تو نمبر ایک یہ کہ خواب ان وجوہ میں سے کوئی ایک ہوتے ہیں جن کا اعلی ترین حصہ بغیر واسطہ اللہ سے ہمکلام ہوتا ہے، نمبر۲: الہامِ بلا کلام، بلکہ وہ اپنے دل میں کسی شئ کا علم پائے گا بغیر اس ذریعہ کے تقدم کے جو حس یا استدلال کے ساتھ اس تک پہنچا سکتا ہو، نمبر۳: فرشتہ کے ذریعہ وحی جسے وہ دیکھتا اور اس سے ہمکلام ہوتا ہے، نمبر۴: فرشتہ کا نبی کے روع میں ڈالنا، یہ ایسی وحی ہے جو دل کے ساتھ مختص ہے نہ کہ سمع کے ساتھ، کہتے ہیں کبھی فرشتہ بعض اہلِ صلاح کے روع میں نفث کرتا ہے لیکن (مثلا) دشمن پر کامیابی ملنے کی طمع دلانے کی طرز پر اور کسی شئ میں ترغیب دلانے اور کسی شئ سے ترہیب دلانے کیلئے تو اس کے ساتھ اس سے شیطان کا وسوسہ زائل ہو جاتا

ہے اور وہ اس فرشتہ کے حضور کے ساتھ ہے نہ کہ علمِ احکام اور وعدوعید کی نفی کے نحو کے ساتھ کہ یہ خصائصِ نبوت میں سے ہے، نمبر۵: اس کی عقل کا اِکمال تو اس میں کوئی عارضہ لاحق نہیں ہوتا، نمبر۶: آپ کی قوتِ حفظ کہ ایک ہی دفعہ طویل سورت سن کر اسے یاد کر لیتے تھے اور ایک حرف بھی نہ بھولتے تھے، نمبر۷: اجتہادی غلطی سے آپ کا معصوم ہونا، نمبر۸: آپ کی ذکائے فہم حتی کہ یہ کئی ضروبِ استنباط کیلئے متسع تھی، نمبر۹: ذکائے بصر (یعنی نظر کی تیزی) حتی کہ زمین کے دوسرے کونے کی چیز بھی آپ کو نظر آتی تھی، نمبر۱۰: ذکائے سماعت حتی کہ زمین کے کنارے کی آواز بھی سن لیتے تھے، نمبر۱۱: ذکائے شم (یعنی سونگھنے کی حس کی تیزی) جیسے حضرت یعقوب کیلئے حضرت یوسف کی قمیص کا معاملہ ہوا، نمبر۱۲: آپ کے جسم کا قوی ہونا حتی کہ ایک ہی رات میں تیس راتوں کی مسافت طے کر لی، نمبر۱۳: آسمانوں کی طرف عروج، نمبر۱۴: صلصلۃ الجرس کی مانند، آپ کیلئے وحی کی آمد،

نمبر۱۵: بکری کا آپ سے ہمکلام ہونا، نمبر۱۶: نباتات کا آپ کے حکم سے بول پڑنا، نمبر۱۷: کھجور کے تنے کا آپ سے بات کرنا، نمبر۱۸: پتھر کا انطاق، نمبر۱۹: بھیڑیئے کی آواز سے اسکا مدعا سمجھ لیا کہ اسے خوراک کی کمی ہے، نمبر۲۰: اونٹ کے بلبلانے سے آپ کا سمجھ جانا، نمبر۲۱: آواز کو سننا مگر متکلم نظر نہ آنا، نمبر۲۲: جنوں کے مشاہدہ پر آپ کا متمکن ہونا، نمبر۲۳: اشیائے مغیبہ کا آپ کیلئے ممثل کر دیا جانا جیسے شبِ اسراء کی صبح بیت المقدس کی گئی، نمبر۲۴: کسی حادث امر کو دیکھ عاقبت کی بابت جان جانا جیسے حدیبیہ میں جب آپ کی اونٹنی بیٹھی تو فرمایا اسے اسی ذات نے روک لیا ہے جس نے ہاتھی روکے تھے، نمبر۲۵: نام سن کر کسی امر پر آپ کا استدلال کرنا جیسے حدیبیہ میں سہیل بن عمرو کو آتے دیکھا تو فرمایا: (قد سهل لكم الأمر)، نمر۲۶: کسی علوی شئ کو دیکھ کر زمین میں واقع ہونے والے کسی امر پر استدلال کرنا جیسے فرمایا تھا: (إن هذه السحابة لَتَسْتَهِلُّ بنصر بنى كعب) (یعنی یہ بدلی بنی کعب کی نصرت کی نوید ہے) نمبر۲۷: اپنے پیچھے بھی دیکھ لینے کی صلاحیت کا ہونا، نمبر۲۸: کسی ایسے امر پر مطلع ہونا جو کسی مرنے والے کیلئے اس کی موت سے پیشتر ہوا ہو جیسے حضرت حنظلہ کے بارہ میں فرمایا تھا: (رأيت الملائكة تغسله) (یعنی میں نے دیکھا کہ فرشتے انہیں غسل دے رہے ہیں) کیونکہ وہ حالتِ جنابت میں شہید ہو گئے تھے، نمبر۲۹: ایسے امر کا آپ کے لئے ظہور جس سے مستقبل کی فتوحات پر استدلال کیا جیسے خندق کی کھدائی کے دوران ہوا، نمبر۳۰ دنیا میں جنت و دوزخ کا مشاہدہ کرنا، نمبر۳۱: فراست، نمبر۳۲ درخت کا آپ کے حکم سے اپنی جڑوں اور ٹہنیوں سمیت ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا پھر واپس آنا، نمبر۳۳: ہرن کا قصہ اور اس کا اپنے بچے کی بابت شکایت کرنا، نمبر۳۴: خوابوں کی بالکل صحیح تعبیر کرنا، نمبر۳۵: کھجوریں ابھی درختوں پر لگی تھیں کہ آپ نے اندازہ لگایا کہ یہ اتنے من ہوں گی تو ایسا ہی ہوا، نمبر۳۶: احکام کی ہدایت

نمبر۳۷: دین و دنیا کی سیاست کی طرف آپ کی رہنمائی، نمبر۳۸: عالم کی ہیئت وترکیب کی طرف آپ کی رہنمائی، نمبر۳۹: کئی طبی نسخوں سے آپ کا آگاہ فرمانا، نمبر۴۰: وجوہِ تقرب کی طرف آپ کی رہنمائی، نمبر۴۱: نافع صنعتوں کی طرف آپ کا رہنمائی کرنا، نمبر۴۲: ہونے والے حوادث و واقعات پر آپ کا مطلع ہونا، نمبر۴۳: سابقہ ایسے واقعات پر آپ کا مطلع ہونا جو کہیں مذکور و منقول نہیں، نمبر۴۴: لوگوں کے اسرار سے واقف ہونا، نمبر۴۵: طرقِ استدلال کی تعلیم اور نمبر۴۶ حسنِ معاشرت کے طریق پر آپ کا مطلع ہونا کہتے ہیں وہ خصائصِ نبوت جن کا مرجع علم ہے چھیالیس عدد تک پہنچے ہیں خواب ان میں سے کسی ایک وجہ کے مقارب ہو سکتے

ہیں جس کی بابت خبر دی کہ وہ نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہیں اگر چہ غیرِ انبیاء کو کثیر خواب آتے ہیں مگر ان میں غلطی کا امکان ہوتا ہے البتہ انبیاء کرام کے خوابوں کی بابت غلطی کا کوئی امکان نہیں، غزالی الاحیاء کی کتاب الفقر والزہد میں حدیث کہ فقراء مالداروں سے پانچ سو سال قبل جنت میں داخل ہوں گے اور ایک روایت میں ہے کہ ان سے چالیس سال قبل جائیں گے، کی بابت لکھتے ہیں یہ فقراء کے درجات کے تفاوت پر دال ہے تو فقیرِ حریص فقیرِ زاہد کی نسبت پچیس جزو پر ہوگا اور یہی چالیس کے عدد کی پانچ سو کے عدد سے نسبت ہے! یہ خیال نہ کیا جائے کہ جزو بندی کی مذکورہ بات لسانِ نبوت سے ایسے ہی نکل گئی بلکہ آپ تو ہمیشہ حقیقتِ حق کے ساتھ ہی نطق کرتے تھے تو آپ کا قول: (الرؤیا الصالحة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعین جزء ا من النبوة) تقدیرِ تحقیق ہے لیکن آپ کے غیر کے بس میں نہیں کہ اس نسبت کی علت کو پا سکے مگر تخمین کے ساتھ، کیونکہ نبوت عبارت ہے اس امر سے جس کے ساتھ آپ مختص ہوئے اور یہی دیگر سے وجہِ مفارقت ہے اور یہ کئی انواع خواص کے ساتھ مختص ہے ان میں سے یہ کہ آپ اللہ، اس کی صفات، اس کے فرشتوں اور دارِ آخرت سے متعلق امور کے حقائق کی ایسی معرفت رکھتے تھے جو کوئی دوسرا نہیں رکھتا تھا بلکہ آپ کے پاس کثرتِ معلومات اور زیادتِ یقین و تحقیق کا وہ عالم تھا جو کسی اور میں نہیں اور آپ کیلئے ایسی صفت تھی جس کے ساتھ آپ کیلئے خرقِ عادات افعال تمام پذیر ہوتے تھے اس صفت کی مانند جس کے ساتھ اوروں کیلئے اختیاری حرکات ہوتی ہیں پھر فرشتوں کو دیکھنے کی صفت کے حامل تھے اور اسکے ساتھ ملکوت کا مشاہدہ کرتے تھے اور عام انسانوں سے آپ کا اتنا فرق تھا جیسے بینا کا نابینا سے پھر آپ کیلئے ایسی صفت تھی جس کے ساتھ واقع ہونے والے امور پر مطلع تھے اور اسکے ساتھ لوحِ محفوظ کے آپ مطالع تھے، یہ اس صفت کے مانند جو ذہین و کند ذہن کے درمیان وجہِ امتیاز ہے تو یہ نبی کیلئے ثابت صفات کمالات ہیں ان میں سے ہر ایک کا کئی اقسام میں تقسیم ہونا ممکن ہے اس طور کہ ان کی چالیس یا پچاس یا اس سے بھی اکثر اقسام بنا لیں، اسی طرح ہمارے لئے ممکن ہے کہ انہیں چھیالیس اجزاء میں منقسم کر لیں تو اس طرح سچا خواب اس مجموع کا ایک جزو واقع ہوگا لیکن یہ محض ظن و تخمین کی طرف راجع ہے نہ یہ کہ نبی اکرم نے حقیقۃً یہ (یعنی کوئی خاص جزو) مراد لیا ہو اھ ملخصاً،

میرا خیال ہے ان کا اشارہ حلیمی کی کلام کی طرف ہے کہ وہ تکلف کے باوجود اس یقین پر نہ تھے کہ جو انہوں نے ذکر کیا وہی مراد ہے، ابن جوزی لکھتے ہیں جب نبوت کئی ایسے امور کی اطلاع کو متضمن ہے جن کی حقیقت بعد میں ظاہر ہونی تھی تو مومن کے خواب کی اس کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی، کہا گیا ہے کہ انبیاء میں سے بعض ایسے بھی تھے جن کی نبوت فقط وحی بذریعہِ خواب تھی، اکثر انبیاء کی نبوت کی ابتدا خوابوں میں وحی کے ساتھ ہوئی پھر بیداری کی وحی کی طرف وہ مرتقی ہوئے تو یہ سچے خواب کی نبوت کے ساتھ وجہِ مناسبت کا بیان ہے! جہاں تک عددِ مذکور کی خصوصیت تو ایک جماعتِ علماء نے اس بارے کلام کی ہے تو پہلی مناسبت یہ بیان کی کہ ہمارے نبی کی وحی فی المنام کی مدت چھ ماہ تھی، اس بابت ذکر گزرا، پھر لکھتے ہیں احادیث عددِ مذکور بارے باہم مختلف ہیں، کہتے ہیں اس پر اہلِ ایمان کے خوابوں کا حال باہم متفاوت ہے، اعلیٰ ترین چھیالیسواں اور ادنی ترین نبوت کا ۷۰واں جزو ہے پھر وہ مناسبت ذکر کی جس کا بیان طبری نے کیا ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں محتمل ہے اس حدیث سے مراد یہ ہو کہ سچا خواب خصالِ نبوت میں سے ایک خصلت ہے جیسے ایک حدیث میں فرمایا: (التؤدة والاقتصاد وحسن السمت جزء من ستة وعشرین جزء ا من النبوة) (یعنی عدم عجلت، میانہ روی اور حسنِ ہیئت نبوت کے چھبیس اجزاء میں سے ایک جزو ہے) یعنی نبوت کئی مجموع خصال کی حامل اور ان کے ساتھ متصف

ہے اور یہ صفاتِ ثلاثہ ان میں سے ایک جزو ہیں، اس کے مقتضا پر چھبیس میں سے ہر جزوِ نبوت تین اشیاء پر مشتمل ہوگا اگر تین کو چھبیس کے ساتھ ضرب دیں تو یہ اٹھتر اجزاء بنے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ خصالِ نبوت کی تعداد آحاد کی حیثیت سے اٹھتر ہے، کہتے ہیں یہ بھی صحیح ہے کہ ہر دو کو ان میں سے ایک جزو قرار دیا جائے اور اس اعتبار سے کل تعداد انتالیس ہوگی پھر یہ بھی درست ہے کہ ان میں سے ہر چار کو ایک جزو کہیں تب تعداد ساڑھے انیس بنی تو روایات کا یہ اختلافِ عدد اعتبارِ اجزاء کے اختلاف سے ہے اس سے اضطراب لازم نہیں

کہتے ہیں یہ توجیہہ میرے لئے واقع تاویلات وتوجیہات میں سب سے اقرب واشبہ ہے حالانکہ اس کے ساتھ بھی دل منشرح اور نفس مطمئن نہیں بقول ابن حجر تمامِ کلام یہ ہے کہ اٹھتر کے عدد کے مدنظر ستر کے عدد والی روایت کو الغائے کسر قرار دیں، اور انتالیس کے عدد کے مدنظر چالیس کے عدد والی روایت کو جبرِ کسر کہیں ان کے ذکر کردہ تیسرے عدد (یعنی ساڑھے انیس) کی ضرورت نہیں کہ اس میں نصف بھی ہے، ان کے ماسوا جو اعداد ہیں تو اشارہ کیا کہ ان کا اعتبار خصالِ مقدرہ کے بحسب ہے! پھر لکھا میرے لئے ایک اور توجیہہ بھی ظاہر ہوتی ہے وہ یہ کہ نبوت کا معنیٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی خلق میں سے جسے چاہے اپنے احکام و وحی میں سے جس پر چاہے مطلع کرے یا مکالمہ کے ساتھ یا فرشتہ کے واسطہ کے ساتھ یا دل میں بغیر واسطہ القاء کے ذریعے لیکن اس معنائے نبوت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نہیں خاص کرتا مگر اسے جسے معارف، علوم، فضائل اور آداب کی نوع سے صفاتِ کمال کے ساتھ مختص کیا ہے اسکے ساتھ ساتھ نقائص سے تنزہ کے ساتھ بھی تو ان سب خصال پر نبوت کے لفظ کا اطلاق کیا جیسے یہ حدیث ہے: (التؤدة والاقتصاد الخ) یعنی یہ خصلتیں انبیاء کی خصال میں سے ہیں اور انبیاء اس کے باوصف باہم متفاضل ہیں جیسے قرآن نے کہا: (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّنَ عَلىٰ بَعْضٍ) [الإسراء : ۵۵] اس کے باوجود صدق ان کا اعظم اوصاف ہے بیداری میں بھی اور سوتے میں بھی تو جو صدق میں ان کا متاسی ہوا اس کے خواب بھی سچے ہوئے پھر جب وہ اپنے مقاماتِ نبوت میں باہم متفاوت ہیں تو ان کے صالح اتباع کا بھی یہی معاملہ ہے تو اس اعتبار سے انبیاء کے اقل خصال چھبیس جزو ہیں اور ان کے اکثر (یعنی جو تمام خصالِ نبوت سے متصف ہیں گویا مقامِ نبوت کی ذروہ پر فائز ہیں) کے اجزاء کی تعداد ستر تک پہنچی ہے (اور ممکن ہے ستر کا عدد یہاں کثرتِ کاثرہ کے مفہوم میں ہو یعنی لا تعداد) اور ان دونوں انتہاؤں کے درمیان مختلف مراتب ہیں تو اسی حساب سے یہ روایات عدد کے ذکر میں باہم مختلف ہوئیں، اس پر غیرِ انبیاء میں جو صلاح وصدق میں کسی ایک رتبہ پر ہو جو انبیاء میں سے کسی نبی کے حال سے مناسبت رکھتا ہو تو اس کا خواب اس نبی کی نبوت کے اجزاء میں سے ایک جزو ہوگا اور جب ان (یعنی انبیاء) کے کمالات ایک دوسرے سے متفاوت ہیں تو اہلِ صدق کے خوابوں کے اجزاء بھی ایک دوسرے سے متفاوت ہیں اس تفصیل پر جو ہم نے بیان کی، کہتے ہیں ان شاء اللہ اس توجیہہ سے اضطراب رفع ہو جائے گا (میرے خیال میں یہ توجیہہ تکلف سے خالی اور احسن التوجیہات ہے)

ابن ابو جمرہ نے ایک اور توجیہہ بھی ذکر کی جس کا ملخص یہ ہے کہ نبوت کیلئے خصوصا وعموما دنیوی اور اخروی فوائد میں سے کئی وجوہ ہیں ان میں سے کچھ معلوم اور کچھ نا معلوم ہیں اور نبوت اور خواب میں یہی نسبت ہے کہ دونوں برحق ہوتے ہیں تو مقامِ نبوت مقامِ خواب کی نسبت ان اعداد کے بحسب انبیاء کے درجات کی طرف راجع ہے تو ان کے اعلیٰ اور یہ وہ جن کی نبوت کے ساتھ رسالت بھی منضم ہے، سے ان کی نسبت وہ اکثر عدد جو وارد ہوا اور غیر مرسل انبیاء کی نسبت سے وہ اقل عدد جو وارد ہوا، اسی طرح ان اعداد کا معاملہ

ہے جو درمیان کے مذکور ہوئے اسی لئے حدیث میں نبوت کا لفظ مطلقا ذکر ہوا ہے کسی خاص نبی کے ساتھ مقید نہیں کیا، میں نے بعض شروح میں پڑھا کہ معنائے حدیث یہ ہے کہ خوابوں کی انبیاء کو جو حاصل ہوا، سے ایک گونہ مشابہت ہے جس کے ساتھ وہ غیر نبی سے متمیز ہوئے اور یہ مشابہت چھیالیس میں سے ایک جزو کے لحاظ سے ہے، بہر حال یہ متعدد مناسبات ہیں جو علماء نے اس حدیث کے ضمن میں بیان کیں، میں نے ان سب کو ایک جگہ جمع کسی اور کتاب میں نہیں دیکھا تو اللہ کی طرف سے اس الہام وتعلیم پر اس کی حمد کرتا ہوں، کسی روایت میں نہیں پڑھا کہ الہام بھی اجزائے نبوت کا ایک جزو ہے حالانکہ وہ بھی وحی کی انواع میں سے ہے البتہ ابن ابو جمرہ نے اس سے کچھ تعرض کیا ہے جس کا ذکر باب (من رأی النبی) میں کروں گا۔

اس حدیث کو نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (التعبیر) میں نقل کیا۔

- 3 باب الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ (خواب اللہ کی طرف سے اشارے ہیں)

ترجمہ رؤیا کو مطلقا ذکر کیا حالانکہ حدیث میں انہیں (الصادقة) کے ساتھ مقیداً ذکر کیا ہے تو یہ ان خوابوں کی نسبت سے جن میں شیطان کا تدخل ہے تو ایسوں کی اللہ کی طرف نسبت مجازی ہے حالانکہ خلق وتقدیر کے لحاظ سے سبھی اللہ کی طرف سے ہیں، رؤیا کی اللہ کی طرف اضافت اضافتِ تشریف ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کرتے ہوں، آگے اسکا بیان آئے گا، آپ کے قول: (الرؤیا من الله والحلم من الشیطان) کا ظاہر یہ ہے کہ جو اللہ کی طرف مضاف ہیں انہیں حلم نہ کہا جائے اور جو شیطان کی طرف مضاف ہیں انہیں رؤیا نہ کہا جائے، یہ شرعی تصرف ہے وگرنہ (لغوی لحاظ سے) سبھی کو رؤیا کہتے ہیں، ایک حدیث میں ہے: (الرؤیا ثلاث) تو ہر ایک پر رؤیا کے لفظ کا اطلاق کیا اس کا بیان باب (القید فی المنام) میں ہوگا۔

- 6984 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى هُوَ ابْنُ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ

أطرافه 3292، 5747، 6986، 6995، 6996، 7005، - 7044.

ترجمہ: فرمایا خواب اللہ کی طرف سے اور افکارِ پریشاں شیطان کی جانب سے ہوتے ہیں۔

زہیر سے مراد ابن معاویہ ابو خیثمہ جعفی ہیں یحی، انصاری اور ابو سلمہ، ابن عبد الرحمن ہیں۔ (الرؤیا الصادقة) کشمیہنی کے نسخہ میں (الصالحة) ہے اکثر روایات میں یہی لفظ ہے احمد بن یحی حلوانی کی انہی احمد بن یونس سے روایت میں وصف مذکور ہی نہیں اسے ابونعیم نے مستخرج میں (الرؤیا من الله) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے اسی طرح الطب میں سلیمان بن بلال اور اسماعیلی کے ہاں ثوری، بشر بن مفضل اور یحی قطان کلھم عن یحی بن سعید سے روایت میں، مسلم کی زہری عن ابو سلمہ سے روایت جس کا آگے تذکرہ ہوگا، بھی اسکے مثل ہے، عبدربہ بن سعید عن ابوسلمہ کی روایت میں جو باب (إذا رأی ما یکرہ) میں نقل ہوگی، یہ عبارت ہے: (الرؤیا الحسنة من الله) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں (الصالحة) ہے اس میں یہ زیادت بھی ہے کہ اگر پسندیدہ خواب دیکھو تو دوستوں کو ہی سناؤ۔

(فلیبشر) یاء کی زبر، بائے ساکن اور شین کی پیش کے ساتھ، بشریٰ سے، بعض نے بجائے باء کے نون کے ساتھ کہا یعنی

اسے نشر و بیان کرے، عیاض نے اس کے تصحیف ہونے کا دعوی کیا مسلم کے بعض نسخوں میں ہے: (فليستتر) (یعنی اسے چھپائے) ترمذی کی ابورزین سے روایت میں ہے: (ولا يقصها إلا على وادّ أو ذي رأى)(یعنی کسی دوست یا سیانے سے ہی خواب بیان کرے) ایک اور میں ہے: (ولا يحدث بها إلا لبيبا أو حبيبا) ایک اور کے الفاظ ہیں:(ولا يقص الرؤيا إلا على عالم أو ناصح) (یعنی عالم و ناصح کو سنائے) ابن عربی لکھتے ہیں عالم تو اسکی کوئی اچھی تعبیر بیان کرے گا جیسے تیسے ممکن ہو، جہاں تک ناصح ہے تو وہ کوئی بہتر مشورہ دے گا اور نافع کی طرف رہنمائی کرے گا، لبیب یعنی تعبیروں کا ماہر جو ہے وہ یا تو اس کا مفاد و تعبیر کہہ دے گا یا چپ رہے گا اور جہاں تک دوست کا معاملہ ہے وہ سن کر اگر جانتا ہو تو ذکر کرے گا وگرنہ چپ رہے گا، بقول ابن حجر اولیٰ یہ ہے کہ دونوں روایتوں کے مابین جمع کیا جائے تو لبیب کے ساتھ عالم سے اور حبیب کے ساتھ ناصح سے تعبیر کیا ہے، مسلم کی حدیثِ ابوسعید میں ہے: (فليحمد الله عليها وليحدث بها) (یعنی اچھا خواب دیکھے تو اس پر اللہ کی حمد کرے اور بیان کرے)۔

(والحلم من الشيطان) مختصرا کہا، حلم کا ضبط و معنی باب(الحلم من الشيطان) میں بیان ہوگا، اسے ابونعیم نے مستخرج میں مشار الیہ طریق سے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کی:(فإذا رأى أحدكم شيئا يكرهه فلينفث عن شماله ثلاث مرات ويتعوذ بالله من شرها وأذاها فإنها لا تضره) الطب میں بھی سلیمان بن بلال عن یحی کی روایت میں یہی گزرا آگے باب (الحلم من الشيطان) میں زہری عن ابوسلمہ کی روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (فإذا حلم أحدكم الحلم فليبصق عن يساره وليستعذ بالله منه فلن يضره) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (عن يساره حين يهب من نومه ثلاث مرات)(یعنی نیند سے اٹھنے کے بعد بائیں طرف تعوذ پڑھ کر تین مرتبہ پھونک مارے) آگے باب (من رأى النبي) میں عبیداللہ بن ابوجعفر عن ابوسلمہ سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (فمن رأى شيئا يكرهه فلينفث عن شماله ثلاثا وليتعوذ من الشيطان فإنها لا تضره) عبد ربہ بن سعید کی ابوسلمہ سے باب (إذا رأى ما يكره) میں منقول روایت میں ہے: (وإذا رأى ما يكره فليتعوذ بالله من شرها ومن شر الشيطان وليتفل ثلاثا ولايحدث بها أحدا فإنها لا تضره) (یعنی اگر برا خواب دیکھے تو اسکے اور شیطان کے شر سے اللہ کی پناہ مانگے اور اپنے جسم کے بائیں طرف پھونک مارے اور کسی کو نہ سنائے تو یہ اسے کوئی ضرر نہ دے گا) تو یہ الفاظ کے لحاظ سے ابوسلمہ کی اتم روایت ہے

مہلب کہتے ہیں شارع نے اضغاث سے خالی خواب کو صالح اور صادق کہا اور اس کی اللہ کی طرف اضافت کی جبکہ اضغاث کو حلم کا نام دیا اور شیطان کی طرف ان کی اضافت کی کیونکہ یہ اس کی شاکلہ (یعنی ہیئت وطرز) پر مخلوق ہیں تو لوگوں کو اس کی کید سے آگاہ فرمایا اور اس کے دفع کرنے کا طریقہ بتلایا کہ پریشان خاطر ہو کر اور گھبراہٹ کا شکار ہو کر اس کے مقصد کو پورا نہ ہونے دیں، ابوعبد المالک کہتے ہیں ان کی اضافت شیطان کی طرف اس لئے کی گئی کیونکہ یہ اس کے حسبِ خواہش و مراد ہوتے ہیں، ابن باقلانی کے بقول اللہ تعالیٰ اچھے خوابوں کو فرشتہ کی موجودی اور دیگر کو شیطان کی موجودی میں تخلیق کرتا ہے تو اسی لئے اس کی طرف ان کی اضافت کی گئی ہے، بعض نے کہا اس اضافت کی وجہ یہ ہے کہ وہ انہیں مخیل کرتا ہے اور نفس الامر میں ان کی کوئی حقیقت نہیں۔

6985 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنِي ابْنُ الْهَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

خَبَّابٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ رُؤْيَا يُحِبُّهَا فَإِنَّمَا هِيَ مِنَ اللَّهِ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَيْهَا وَلْيُحَدِّثْ بِهَا وَإِذَا رَأَى غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَكْرَهُ فَإِنَّمَا هِيَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَلْيَسْتَعِذْ مِنْ شَرِّهَا وَلَا يَذْكُرْهَا لِأَحَدٍ فَإِنَّهَا لَا تَضُرُّهُ

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ نے نبی پاک سے سنا آپ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی ایسا خواب دیکھے جو اس کو اچھا معلوم ہو تو وہ اللہ کی طرف سے ہے، اس پر اس کو اللہ کا شکر ادا کرنا چاہیے اور اسے بیان بھی کرے اور جو اس کے سوا ایسا خواب دیکھے جو برا معلوم ہو تو وہ شیطان کی طرف سے ہے، اس کے شر سے اللہ کی پناہ مانگے اور کسی سے اس کا ذکر نہ کرے کیونکہ پھر وہ اس کو نقصان نہ دے گا

ابن ہاد کا نام ونسب یہ ہے: یزید بن عبد اللہ بن اسامہ بن عبد اللہ بن شداد بن ہاد لیثی۔ (فإنما هي الخ) مذکورہ روایت میں ہے: (فإنها من الله فليحمدالله عليها وليتحدث بها) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (فليحدث) اس کا مثل مذکور روایت میں ہے: (فليستعذ) ایک نسخہ میں (باالله) بھی ہے۔ (ولا يذكرها لأحد الخ) کشمیہنی کے ہاں باب (إذا رأى ما يكره) کی روایت میں ہے: (فإنها لن تضره) تو رؤیائے صالحہ کے آداب بارے تین اشیاء حاصل ہوئیں: اس پر اللہ کی حمد کرے، خوشی اور امیدِ خیر کرے اور اپنے دوستوں سے ہی یہ بیان کرے جبکہ رؤیائے مکروہ کے ضمن میں چار آداب حاصل ہیں: ان کے شر سے اللہ کی پناہ مانگے، شیطان کے شر سے بھی، نیند سے جب اٹھے بائیں طرف تین مرتبہ پھونکے اور اصلاً ہی کسی سے اسکا ذکر نہ کرے

بخاری کے باب (القيد في المنام) میں حضرت ابو ہریرہ سے پانچواں ادب بھی مذکور ہے جو کہ نماز ہے تو اس میں ہے جو کوئی برا خواب دیکھے تو کسی سے اس کا ذکر نہ کرے اور کھڑا ہو اور نماز پڑھے لیکن بخاری نے اس کے موصول ہونے کی تصریح نہیں کی آگے اسکے باب میں اس کا بیان ہوگا، ابن عربی اس سے غافل رہے جب لکھا ترمذی نے صحیحین میں وارد پر نماز کے حکم کی زیادت نقل کی ہے مسلم کے ہاں ایک اور ادب بھی رؤیائے مکروہہ کے سلسلہ میں مذکور ہے جو یہ کہ پہلو بدل لے انہوں نے حضرت جابر سے مرفوعا روایت نقل کی جس میں یہ ذکر موجود ہے اس سے قبل قتیبہ اور محمد بن رمح عن لیث بن سعد وحدثنا محمد بن المثنی حدثنا عبد الوہاب وحدثنا بکر بن ابی شیبہ حدثنا عبد اللہ بن نمیر کلھم عن یحی بن سعید سے اسی سند کے ساتھ روایت نقل کی یعنی ابوسلمہ عن ابی قتادہ سے (مثل حديث سليمان بن عن يحي بن سعيد) اور ذکر کیا کہ ابن رمح نے اس حدیث میں یہ الفاظ مزاد کئے ہیں: (وليتحول عن جنبه الذي كان عليه) بعض حفاظ نے ذکر کیا کہ یہ زیادت دراصل لیث عن ابو الزبیر کی حدیث میں ہے جیسا کہ اس پر قتیبہ اور ابن رمح متفق ہوئے ہیں، جہاں تک یحی کا حدیثِ ابو قتادہ کا طریق تو اس میں یہ مذکور نہیں ہے اسی لئے قتیبہ نے اسے ذکر نہیں کیا

تو فی الجملہ یہ چھ آداب ہیں، چار یہ مذکور اور بقیہ دو: نماز پڑھنا اور پہلو کو بدل لینا، بعض شروح میں ساتواں بھی دیکھا جو آیۃ الکرسی کا پڑھ لینا ہے مگر اسکا کوئی مستند ذکر نہیں کیا تو اگر اس کا اخذ اس حدیثِ ابو ہریرہ کے عموم سے کیا ہے جس میں آیۃ الکرسی پڑھنے کے نتیجہ میں فرمایا کہ شیطان تمہارے قریب نہ آئیگا تب تو متجہ ہے تو چاہئے کہ اس مذکورہ نماز میں اس کی قراءت کر لے، آداب عابر کا بیان آگے آ رہا ہے

علماء نے ان آداب کی حکمتیں بیان کی ہیں تو جو اسکے شر سے اللہ کی پناہ مانگنا ہے تو یہ واضح ہے یہ ہر مکروہ امر کے وقت مشروع ہے، جہاں تک شیطان سے استعاذہ کا تعلق تو حدیث کے بعض طرق میں ہے کہ ایسے خواب اس کی طرف سے ہوتے ہیں اور وہ انہیں

انسان کی تحزین وتہویل کے قصد سے مخیل کرتا ہے جیسا کہ گزرا اور جو پھونک مارنے کا حکم دیا تو عیاض نے کہا اس کا حکم شیطان کے طرد کیلئے دیا جو رؤیائے مکروہہ کے وقت حاضر رہتا ہے اور یہ اس کے لئے تحقیراً اور استقذاراً ہے! سینہ کا بایاں حصہ اس لئے اس کے ساتھ خاص کیا کہ یہ اقذار ونحوہا کا محل ہے بقول ابن حجر تین مرتبہ ایسا کرنے کا حکم برائے تاکید ہے، ابوبکر ابن عربی کہتے ہیں اس میں اشارہ ہے کہ وہ مقامِ رقیہ (یعنی جہاں دم کر کے پھونک مارنی چاہئے) میں ہے تاکہ دل میں متقرر ہو کہ وہ دور ہو چکا ہے، بعض روایات میں اسے بصاق (جو تھوک کو کہتے ہیں) کے ساتھ تعبیر کیا گیا کہ یہ اس کے استقذار کی طرف اشارہ ہے، تین الفاظ کے ساتھ اس کا ورود ہوا ہے: (تفث، تفل اور بصق) نووی نے عیاض کی تبع میں دم میں تفث (بقول محشی نسخہ ق میں تینوں جگہ یہ لفظ نون کے ساتھ ہے بجائے تاء کے) بارہ میں بحث کرتے ہوئے لکھا تفث اور تفل بارے اختلاف رائے ہے بعض نے انہیں ہم معنی قرار دیا اور یہ کہ دونوں تھوک کے ساتھ ہوتے ہیں بقول ابو عبید تفل میں شرط ہے کہ تھوک خفیف سی ہو، تفث میں یہ مشروط نہیں بعض نے اسکے برعکس کہا، حضرت عائشہ سے دم میں تفث بارے پوچھا گیا تو کہا جیسے زبیب کھانے والا تھوکتا ہے اس میں لعاب نہیں ہوتا، کہتے ہیں اگر بلا قصد اس کے ساتھ بلہ (یعنی تھوک کے ذرات) نکل آئیں تو اسکا اعتبار نہیں، فاتحۃ الکتاب کے ساتھ دم بارے حدیثِ ابوسعید میں تھا: (فجعل یجمع بزاقه) (یعنی اپنی تھوک جمع کی) عیاض کہتے ہیں تفل کا فائدہ اس رطوبت وہوا کے ساتھ تبرک کا حصول ہے جس کے ساتھ ذکرِ حسن (یعنی ادعیہ ماثورہ پر مشتمل دم) بھی مقارن ہے جیسے ذکر و اسماء (یعنی اسمائے حسنیٰ) لکھے جائیں تو اس غسالہ (یعنی روشنائی وغیرہ) کے ساتھ تبرک حاصل کیا جاتا ہے جس کے ساتھ انہیں لکھا گیا

نووی یہ بھی لکھا کہ اکثر روایاتِ رؤیا میں (فلینفث) کا لفظ ہے جو خفیف ولطیف سا نفخ (یعنی پھونک مارنا) ہے جس میں لعاب شامل نہ ہو تو اسی پر تفل اور بصق کے وارد الفاظ کو محمول کرنا ہوگا اور ان کا استعمال مجازاً ہوا ہے بقول ابن حجر لیکن دونوں جگہوں میں مطلوب مختلف ہے چنانچہ دم میں مطلوب رطوبتِ ذکر کے ساتھ تبرک ہے جیسا کہ گزرا تو ان تینوں الفاظ کا جامع تفل ہے جو ایسا نفخ ہے جس میں ہلکا سا لعاب بھی ہو، تو نفخ کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے تفث کہا اور اس ہلکے سے لعاب کو مدنظر رکھا تو بصاق کہا، بقول نووی آپ کا قول: (فإنها لا تضره) کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے اس ذکر کو اس خواب پر مترتب ہونے والے مکروہ سے سلامتی کا سبب بنا دیا جیسے صدقہ کو (وقاية للمال) قرار دیا ہے، اور جہاں تک نوافل کی ادائیگی کا تعلق ہے تو اس وجہ سے کہ اس میں اللہ کی طرف توجہ اور لجوء ہے اور اس لئے کہ اس کی نیت باندھ لینے سے اَسواء سے حفاظت ہے اس کے ساتھ رغبت کا کمال ہے ادر بالخصوص حالتِ سجدہ میں نہایت تقربِ الٰہی کی کیفیت پیدا ہوتی ہے! جہاں تک پہلو بدلنے کے حکم کی حکمت تو یہ تفاؤلاً ہے کہ جسم کی جس حالت میں مکروہ خواب آیا ہے اسے بدل لیا جائے (جیسے دعائے استسقاء میں چادر کو پھیر لینے کا حکم ہے، وہ بھی تفاؤلاً ہے)

مناسب یہ ہے کہ ان سب روایات کے درمیان تطبیق دی جائے اور سب کے متضمن پر عمل کیا جائے اگر اس کے بعض پر اقتصار کر لیا تو یہ اللہ کی اذن کے ساتھ اس سے دفعِ ضرر میں مجزیٔ ہوگا جیسے احادیث کی تصریح ہے بقول ابن حجر میں نے تو کسی حدیث میں ایک پر اقتصار کر لینے کا ذکر نہیں پایا ہاں البتہ مہلب نے اشارہ کیا ہے کہ فقط استعاذہ بھی اسکے شر کے دفع کیلئے کافی ہے گویا اس کا اخذ اس آیت سے کیا: (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا

وَعَلىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ)[النحل: ۹۸۔۹۹) تو استعاذہ کے ساتھ ساتھ صحتِ توجہ کی بھی ضرورت ہے صرف زبان سے استعاذہ کے کلمات کہہ دینا کافی نہ ہوگا، المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں نماز ان سب کی جامع ہے کیونکہ جب اسکے لئے کھڑا ہوا گویا پہلو بھی بدلا گیا پھر اس سے قبل وضوء کیا تو کلی میں نفث بھی عمل میں آگیا پھر قراءت سے قبل تعوذ بھی ہوا پھر اللہ کی طرف اقرب الاحوال (یعنی سجدہ) میں دعا بھی کی تو اس کی بدولت اللہ تعالیٰ اپنے منّ وکرم سے اس سے خواب کے شر کو دور فرما دیں گے

خوابوں کے شر سے صفتِ تعوذ بارے ایک صحیح اثر وارد ہے اسے سعید بن منصور، ابن ابوشیبہ اور عبدالرزاق نے صحیح اسانید کے ساتھ ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہتے ہیں جب تمہارا کوئی برا خواب دیکھے تو بیدار ہونے پر یہ کہے: (أَعُوْذُ بِمَا عَاذَتْ بِهٖ ملائكةُ اللّٰهِ و رُسُلُهٗ مِنْ شَرِّ رُؤْيَايَ هٰذِهٖ أَنْ يُصِيْبَنِيْ فِيْهَا مَا أُكْرَهُ فِيْ دِيْنِيْ وَدُنْيَايَ) نیند میں ڈر جانے سے استعاذہ بارے مالک نے نقل کیا کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ حضرت خالد بن ولید نے عرض کی یارسول اللہ میں نیند میں ڈر جاتا ہوں، فرمایا یہ پڑھ لیا کرو: (أَعُوْذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّةِ مِنْ شَرِّ غَضَبِهٖ وَعَذَابِهٖ وَشَرِّ عِبَادِهٖ وَمِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِيْنِ وَأَنْ يَحْضُرُوْنِ) اور اسے نسائی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت کیا، کہتے ہیں خالد بن ولید نیند میں ڈر جایا کرتے تھے تو یہی ذکر کیا، شروع میں یہ زیادت کی جب تم لیٹو تو کہو: (بسم الله۔۔۔) آگے یہی کلمات ذکر کئے، اس کی اصل ابوداود اور ترمذی کے ہاں ہے انہوں نے حسن کہا اور حاکم نے بھی اسے تخریج کیا اور حکمِ صحت لگایا، داودی نے آپ کے قول: (إذا رأى ما يكره) کے عموم سے استثناء کیا اسے جو رؤیائے صادقہ میں ایسا ہو کیونکہ سچے خوابوں میں کبھی انذار (یعنی وارننگ) واقع ہوتی ہے جیسے ان میں بشارت بھی ہوتی ہے اور انذار میں دیکھنے والے کیلئے ایک نوعِ مکروہ موجود ہے لہذا اس صورت میں استعاذہ اور دیگر مذکورہ اقدامات کرنا مشروع نہیں، ان کا استناد نبی اکرم کے چند اس قسم کے خوابوں سے ہے مثلاً آپ نے خواب میں گائے ذبح ہوتے دیکھی تھی اور اس قسم کے کئی اور خواب

یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ سچے خوابوں میں ترکِ استعاذہ سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ پہلو بھی تبدیل نہ کرے اور نوافل پڑھنے کی بھی ضرورت نہیں تو کبھی یہ مکروہِ انذار کے دفع کا سبب بن سکتا ہے مقصودِ انذار کے حصول کے ساتھ، یہ بھی کہ منذور امر کبھی معنائے مبشر کی طرف بھی راجع ہو سکتا ہے کیونکہ جسے کسی امرِ واقع کے ساتھ انذار کیا گیا اگرچہ وہ اس کے لئے حسن نہ ہو ایسے شخص کی نسبت اس کا حال اچھا ہے جس پر اچانک کسی مصیبت کا نزول ہوا تو اسے اس شخص کی نسبت زیادہ پریشانی ہوگی جسے پہلے سے بتلا دیا گیا تھا اور یہ اسکے ساتھ ایک طرح کی آسانی اور ایک نوع کا رفق ہے، حکیم ترمذی کہتے ہیں رؤیائے صادقہ کی اصل حق ہے اور یہ حق کی بابت خبر دیتے ہیں اور یہ خوشخبری، انذار اور معاتبت ہیں تاکہ مندوب الیہ امور کی ادائیگی پر یہ مددگار ہوں، کہتے ہیں پہلے دو سے متعلقہ غالب امور خوابوں کے ذریعہ بتلائے جاتے ہیں البتہ اس امت میں یہ اب قلیل الوقوع ہیں اس کی وجہ وہ عظمتِ وحی ہے جس کے ساتھ ہمارے نبی سرفراز کئے گئے، اسکے ساتھ ساتھ امت میں صدیقین، محدَّثین اور اہلِ یقین کی کثرت ہے تو اس کثرتِ الہام و ملہمین نے خوابوں کی اس کثرت سے مستغنی کر دیا جو پہلوں کے ہاں تھی، قاضی عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ کا قول: (الرؤيا الحسنة والصالحة) ان کے ظاہرِ حسن وصدق کی طرف راجع ہو جیسے آپ کا قول: (الرؤيا المكروهة) میں بھی یہی احتمال ہے کہ ظاہری سوء اور سوئے تاویل مراد ہو، جہاں تک اس قسم کے خوابوں کے کتمان کا حکم حالانکہ کئی ان میں سچے ہو سکتے ہیں تو اسکی حکمت مخفی ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ اس

اندیشہ سے یہ حکم دیا ہو کہ دیکھنے والا اسکی ناپسندیدہ تعبیر کے ساتھ اشتغال میں تعجیل نہ کرے کیونکہ ممکن ہے کہ (تقدیر کے مطابق) اس کا وقوع دیر سے ہونا ہو تو اگر اسکی تعبیر اسے نہ بتلائی جائے تو وہ فوری طور پر تشویش اور پریشانی نہ بنے گا اور اس طمع میں ہوگا کہ ہوسکتا ہے اس کی تعبیر اچھی ہو یا اسے امید ہو کہ اضغاث میں سے ہوگا تو اسے ایک گونہ اطمینان رہے گا، آپ کے قول (ولا یذکرھا) سے استدلال کیا گیا ہے کہ خواب کی جو تعبیر کی جائے اسی کے مطابق اس کا وقوع وظہور ہو جاتا ہے، اس بارے باب (إذا رأى ما یکرہ) میں تفصیل سے بحث ہوگی، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا کہ وہم کی نفوس میں تاثیر ہوتی ہے کیونکہ تفل اور جو اس کے ساتھ مذکور ہوئے اس وہم کے دافع ہیں جو اس خواب کی وجہ سے دل میں پیدا ہوا تو اگر ایسی بات نہ ہوتی تو آپ ان وافع کی طرف رہنمائی نہ فرماتے، یہی حکمت عام لوگوں کو اسے بیان کرنے سے نہی میں اور صرف حلقۂ احباب میں بیان کرنے کے حکم میں ہے۔

(فإذا رأى غیر ذلك مما یکرہ الخ) اس حصر کا ظاہر یہ ہے کہ رؤیائے صالحہ ناظر کی نسبت سے کسی مکروہ شئ پر مشتمل نہیں ہوتے اس کی تائید بشارت والے خوابوں کو حلم کے بالمقابل ذکر کرنے اور حلم کی شیطان کی طرف اضافت سے ہوتی ہے، اس پر اہلِ تعبیر اور انکے اتباع کا قول کہ رؤیائے صادقہ کبھی بشارت اور کبھی نذارت ہوتے ہیں، محلِ نظر ہے اس لئے کہ اکثر انذار ناظر کے برے خوابوں میں ہوتا ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ انذار وقوعِ مکروہ کو مستلزم نہیں جیسا کہ اس کی تقریر گزری اور مکروہ سے مراد جو ظاہرِ رؤیا اور ان کی تعبیر سے اعم ہے! قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ خوابوں کی اسی نوع یعنی جس میں تہویل، تحزین یا تخویف ہو، سے استعاذہ کا حکم ہے کیونکہ یہ شیطان کے تخیلات میں سے ہیں تو جب صدقِ توجہ سے ناظر ان سے استعاذہ کرے گا اور جو تفل وغیرہ کا حکم نبوی ملا اس پر عمل کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کیفیت کو اور جس مکروہ سے اسے خوف لاحق ہوا اسے اس سے دور کر دے گا اور اسے کوئی نقصان نہ ہوگا، بعض نے کہا حدیث اپنے عموم پر ہے ان خوابوں کی نسبت جنہیں ناظر برا گردانتا ہے اس امر کے تناول سے جس میں شیطان کا تسبُّب ہے اور ان میں جن میں اس کا تسبب نہیں، اور امورِ مذکورہ کو بجالانا وقوعِ مکروہ سے مانع ہے جیسے حدیث میں وارد ہوا کہ دعا دافعِ بلاء اور صدقہ بری موت کا دافع ہے اور یہ سب اللہ کی قضاء وقدر سے ہے لیکن اسباب عادات ہیں نہ کہ موجودات اور ایسے خواب جنہیں وہ کبھی دیکھتا ہے اور اچھا سمجھتا ہے لیکن بیداری میں وہ مجسّمِ حقیقت بن کر سامنے نہیں آتے اور نہ اس پر انہیں دال پاتا ہے تو یہ ایک اور قسم میں داخل ہیں، یہ وہ جو نیند طاری ہونے سے پہلے ذہن میں خیالات گردش کرتے رہے تو یہی خیالات خوابوں کی شکل نظر آ گئے تو یہ خوابوں کی ایسی قسم ہے جن میں نہ ضرر ہے اور نہ نفع۔

اس حدیث کو نسائی اور ترمذی نے بھی (الرؤیا) اور (الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

- 4 باب الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ

(اچھا خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے)

ترجمہ کے یہ الفاظ اس کے تحت نقل کردہ آخری حدیث کے الفاظ ہیں گویا ان کے ہاں (رؤیا المؤمن) کے الفاظ سے دوسری روایت جو ہے وہ اسی مقید پر محمول ہے، نسفی سے یہ ترجمہ ساقط ہے انہوں نے یہ روایات سابقہ کے ساتھ شامل کی ہیں۔

- 6986حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ وَأَثْنَى عَلَيْهِ خَيْرًا لَقِيتُهُ بِالْيَمَامَةِ عَنْ أَبِيهِ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ مِنَ اللَّه وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِذَا حَلَمَ فَلْيَتَعَوَّذْ مِنْهُ وَلْيَبْصُقْ عَنْ شِمَالِهِ فَإِنَّهَا لَا تَضُرُّهُ وَعَنْ أَبِيهِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

.أطرافه 3292، 5747، 6984، 6995، 6996، 7005، 7044 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۷۷۵)

(وأثنى عليه خيرا الخ) اکثر نے یہی ذکر کیا قابسی کے نسخہ میں (خیرا) کے بعد ہے: (قال لقيته باليمامة) أثني کے فاعل مسدد ہیں اور یہ جملہ حالیہ ہے گویا کہا ان سے حدیثِ ہذا کی تحدیث کرتے ہوئے ان کی تعریف کی، اسحٰق بن ابو اسرائیل نے بھی ان کے بارہ میں کلمۂ خیر کہا تھا اور یہ اسماعیلی کی ان کے طریق سے نقلِ روایت میں اس کے الفاظ ہیں: (حدثنا عبد الله بن يحيى بن أبي كثير وكان من خيار الناس وأهل الورع والدين)۔ (وعن أبيه) یہ سابقہ سند پر معطوف ہے اسحاق کی مشار الیہ روایت میں ابوسلمہ کا طریق نقل کرنے کے بعد یہ الفاظ ہیں: (وحدثنا عبد الله بن يحيى بن أبي كثير عن أبيه عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه مثل حديث أبي سلمة) صفۃ ابلیس میں اوزاعی عن یحی بن ابوکثیر عن ابوسلمہ وحدہ عن ابوقادہ کے حوالے سے روایت گزری ہے اسے ابونعیم نے مستخرج میں ابوخلیفہ عن مسدد سے بخاری کی مسدد سے روایت کی طرح نقل کیا ، اورابراہیم حربی عن مسدد سے بھی اسی اسناد کے ساتھ، مگر بجائے ابوقادہ کے ابو ہریرہ ذکر کیا تو شائد ابوسلمہ کے پاس یہ ان دونوں سے تھی اور مسدد کے پاس دونوں اسنادوں سے تھی، اسے ابن عدی نے اسحاق بن ابو اسرائیل سے ابوسلمہ تک اسی سند کے ساتھ نقل کیا تو کبھی ابوقادہ کا حوالہ دیتے اور کبھی ابو ہریرہ کا ذکر کرتے اسی طرح عبید اللہ بن یحی بن ابوکثیر عن ابیہ عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ سے یہ حدیث نقل کی: (رؤيا الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزء ا من النبوة) اسے مسلم نے نقل کیا۔

(الرؤيا الصالحة من الله الخ) سابقہ باب میں اس کی مفصل شرح ہوئی، اسماعیلی نے اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا بابِ ہذا سے کوئی تعلق نہیں بنتا، زرکشی نے اس کا اخذ کیا اور لکھا یہاں اس کے ادخال کی کوئی وجہ نہیں بنتی بلکہ یہ سابقہ باب سے ملحق ہے، ابن حجر بتصرہ کرتے ہیں نسفی کے نسخہ میں ایسا ہی ہے اکثر کی اس صنیع کی بابت جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس ترجمہ میں اسکی وجہِ دخول یہ اشارہ کرنا ہے کہ رویائے صالح اس لئے نبوت کے اجزاء میں سے ایک جزو ہیں کیونکہ یہ اللہ تعالی کی طرف سے (الہام) ہیں بخلاف ان خوابوں کے جو شیطان کی طرف سے (القاء) ہوتے ہیں تو وہ اجزائے نبوت میں سے نہیں، سابقہ باب میں ذکر کیا تھا کہ محمد بن ابراہیم تیمی کی ابوسلمہ عن ابو قادہ سے اسی روایت میں یہ زیادت بھی ہے : (ورؤيا المؤمن جزء من ستة و أربعين جزء ا من النبوة)۔

- 6987حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ (اسی کے شروع میں اس کا ترجمہ گزرا)

(عن أنس) احمد کی محمد بن جعفر غندر سے اسی مذکور سند کے ساتھ روایت میں ہے: (سمعت أنس بن مالك

يحدث عن عبادة) قتادہ کی دیگر رواۃ نے مخالفت کی اور سند میں حضرت عبادہ کا حوالہ ذکرنہیں کیا (فتح الباری کی عبارت ہے: فلم يذكروا عبادة فى السند وهو ، وھو میں ابہام ہے کہ کیا مراد ہے؟ شاید یہ ہو کہ عبادہ کی موجودی ضروری ہے یا ممکن ہے ھو کے بعد کوئی لفظ رہ گیا ہو)۔

(ورواه ثابت عن أنس عن النبى) یعنی بلاواسطہ، ثابت کی روایت پانچ ابواب کے بعد موصول ہوگی عبدالعزیز بن مختار عنہ کے طریق سے اور شروع میں یہ الفاظ ہیں: (من رآنى فى المنام فقد رأنى) آگے ہے: (ورؤيا المؤمن الخ) اسے مسلم نے شعبہ عن ثابت سے اسی طرح موصول کیا، بزاز نے بھی اسے تخریج کیا اور لکھا ہمارے علم میں نہیں کہ ثابت سے اسے سوائے شعبہ کے کسی اور نے بھی روایت کیا ہو، عبدالعزیز کا طریق ان کی بات کا رد کرتا ہے اطرافِ مزی میں ہے کہ بخاری نے اسے کتاب التعبیر میں معلقاً نقل کیا ہے اور کہا: (رواه شعبة عن ثابت) مگر مجھے بخاری میں یہ عبارت نظر نہیں آئی، جہاں تک حمید کی روایت تو اسے احمد نے محمد بن ابوعدی عنہ سے نقل کیا ہے اس کے متن کے الفاظ روایتِ قتادہ کی مثل ہیں اور جو اسحاق کی روایت ہے جو کہ ابن عبداللہ بن ابوطلحہ ہیں تو یہ کچھ قبل مذکور گزری ہے، شعیب جو ابن حبحاب ہیں، کی روایت ابوعبداللہ بن مندہ کی کتاب الروح میں موصول ہے عبدالوارث بن سعید کے طریق سے اسی طرح ابوجعفر محمد بن عمرو رزاز کی فوائد میں بھی سعید بن زید کلاہما عن شعیب سے، اس کا سیاق حمید کے نقل کردہ سیاق کی مثل ہے، دارقطنی نے اشارہ دیا کہ دونوں طرق صحیح ہیں۔

- 6988حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ رَوَاهُ ثَابِتٌ وَحُمَيْدٌ وَإِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَشُعَيْبٌ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ

طرفه - 7017 (سابقہ)

اس کا سیاق قتادہ کے سیاق کے مثل ہے اسے مسلم نے اسی طریق کے ساتھ تخریج کیا اور شروع میں (أن) جو برائے تاکید ہے، کا اضافہ کیا اسے انہوں نے ابوصالح عن ابوہریرہ سے نقل کیا باب کی آخری حدیثِ ابوسعید کے الفاظ کے ساتھ، اسی طرح ابوسلمہ اور ہمام کلاہما عن ابوہریرہ سے یہ الفاظ ذکر کئے: (رؤيا الرجل الصالح) بجائے (المؤمن) کے لفظ کے۔

- 6989حَدَّثَنِى إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنِى ابْنُ أَبِى حَازِمٍ وَالدَّرَاوَرْدِىُّ عَنْ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَبَّابٍ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ (ایضاً)

ابن ابوحازم اور دراوردی کے طریق سے ابوسعید کی روایت، دونوں کا نام عبدالعزیز تھا ابوحازم کا نام سلمہ بن دینار اور دراوردی کے والد کا نام محمد بن عبید تھا ان کے شیخ یزید ابن الہاد کے ساتھ معروف تھے پوری سند مدنی راویوں پر مشتمل ہے۔ (من النبوة) بقول بعض شراح کے تمام طرق میں یہی ہے کسی طریق میں الرسالة کا لفظ مذکور نہیں، کہتے ہیں گویا اس میں سر یہ ہے کہ رسالت مکلفین کے لئے تبلیغِ احکام کے ساتھ زائد علی نبوتِ مجردہ ہے کہ نبوت بعض مغیبات پر اطلاع ہے اور بعض انبیاء نے سابقہ شریعت کی ہی

تقریر کی تھی کوئی نیا حکمِ مخالف انہیں دیا نہ گیا تھا تو اس سے اس قول کی ترجیح ماخوذ ہوئی کہ جس نے آنجناب کو خواب میں دیکھا اور آپ نے اسے کوئی ایسا حکم دیا جو شرع کے کسی ظاہراً مستقر حکم کے مخالف ہو تو اس پر عمل پیرا ہونا اسکے حق میں مشروع نہ ہوگا اور نہ کسی اور کے لئے اس پر اس کی تبلیغ واجب ہوگی، اس مسئلہ پر مبسوط بحث حدیث: (من رآنی فی المنام فقد رآنی) کی شرح میں ہوگی۔

- 5 باب الْمُبَشِّرَاتِ (بشارت والے خواب)

یہ مبشرۃ کی جمع ہے جو بشریٰ ہے آیت: (لَهُمُ الْبُشْرىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنُيَا) کی تفسیر میں وارد ہے کہ یہ اچھے خواب ہیں ، اسے ترمذی اور ابن ماجہ۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن عن عبادہ بن صامت سے روایت کیا اس کے رجال ثقات ہیں البتہ ابوسلمہ کا عبادہ سے سماع ثابت نہیں، ترمذی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ بھی ابوسلمہ سے تخریج کیا اس میں ان کا یہ قول مذکور ہوا: (نبئت عن عبادة) (یعنی مجھے حضرت عبادہ سے یہ حدیث بیان کی گئی) انہوں نے اور احمد، اسحاق اور ابویعلی نے عطاء بن یسار عن رجل من أهل مصر عن عبادہ سے بھی نقل کیا، ابن ابو حاتم نے اپنے والد سے ناقل ہیں کہ یہ شخص غیر معروف ہے اسے ابن مردویہ نے ابن مسعود سے نقل کیا، کہتے ہیں میں نے نبی کریم سے سوال کیا......تو اس کا مثل نقل کیا، اس باب میں بزار کے ہاں حضرت جابر، طبری کے ہاں حضرت ابو ہریرہ اور ابویعلی کے ہاں حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایات ہیں۔

- 6990حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَمْ يَبْقَ مِنَ النُّبُوَّةِ إِلَّا الْمُبَشِّرَاتُ قَالُوا وَمَا الْمُبَشِّرَاتُ قَالَ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ سے سنا آپ نے فرمایا نبوت میں سے فقط بشارتیں باقی رہ گئی ہیں، صحابہ نے عرض کیا یہ کیا ہیں؟ فرمایا اچھے خواب۔

(لم یبق من النبوة الخ) ماضی پہ دال لفظ استعمال کیا اس کے وقوع کے لئے برائے تحقیق لیکن مراد مستقبل ہے (أی لایبقی) بعض نے کہا یہ اپنے ظاہر پر ہے کیونکہ آپ نے اپنے زمانہ میں یہ بات کہی اور (النبوة) میں لام برائے عہد ہے اور مراد محمدی نبوت ہے، مراد یہ کہ میرے ساتھ مختص اس نبوت کے بعد (کہ میرے بعد نبوت کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہوگیا) اب مبشرات ہی باقی ہیں پھر انہیں رؤیا کے ساتھ مفسر کیا، احمد کی حضرت عائشہ سے ایک روایت میں صراحت ہے اس کے الفاظ ہیں: (لم یبق بعدی) ابن عباس سے ایک روایت میں ہے کہ آپ نے یہ بات اپنی مرض الموت میں کہی تھی اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے ابراہیم بن عبداللہ بن معبد عن ابیہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے پردہ ہٹایا اور یہ مرض الموت کے دوران کا واقعہ ہے (شدتِ درد سے) سر مبارک پر پٹی باندھی ہوئی تھی اور لوگ صفیں باندھے ہوئے تھے اور مصلائے امامت پہ حضرت ابو بکر تھے تو فرمایا اے لوگو: (إنه لم یبق من مبشرات النبوة إلا الرؤیا الصالحة یراها المسلم أو تُرَىٰ له) (یعنی خود دیکھے یا اس کیلئے اسے دیکھا جائے) نسائی کی زفر بن صعصعہ عن ابو ہریرہ سے مرفوع روایت میں ہے: (لیس یبقی بعدی من النبوة إلا الرؤیا الصالحة) یہ اول تاویل کا مؤید

ہے، ظاہرِ استثناء۔ حالانکہ گزرا ہے کہ اچھے خواب اجزائے نبوت کا ایک جزو ہیں۔ یہ ہے کہ رؤیا نبوت ہیں مگر ایسا نہیں کیونکہ پہلے گزرا کہ مراد امرِ رؤیا کی نبوت کے ساتھ تشبیہ ہے یا یہ کہ کسی شیٔ کا جزو ہونا اس کے وصف کے اس کیلئے ثبوت کو مستلزم نہیں ہوتا جیسے کوئی بلند آواز سے (أشهد أن لا إله إلا الله) کہے تو اسے مؤذن نہ کہا جائے گا اور نہ کہ اس نے اذان دی ہے اگر چہ یہ اذان کا جزو ہے

اسی طرح اگر کسی نے حالتِ قیام میں قرآن میں سے کچھ کی قراءت کی تو اسے مصلی (یعنی نماز میں مصروف) نہ کہیں گے حالانکہ قراءت نماز کا اہم جزو ہے اس کی تائید ام کرز کعبیہ کی حدیث کرتی ہے کہتی ہیں میں نے نبی پاک سے سنا فرماتے تھے نبوت اب چلی گئی اور مبشرات باقی ہیں اسے احمد اور ابن ماجہ نے تخریج کیا ابن خزیمہ اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، احمد کی حضرت عائشہ سے ایک مرفوع روایت میں ہے: (لم يبق من المبشرات إلا الرؤيا) انہی کی اور طبرانی کی حضرت حذیفہ بن اسید سے مرفوع روایت میں ہے: (ذهبت النبوة و بقيت المبشرات)، ابو یعلی کے ہاں حضرت انس سے مرفوعا روایت میں ہے کہ رسالت و نبوت اب منقطع ہوئی اب میرے بعد نہ کوئی نبی ہے اور نہ کوئی رسول لیکن مبشرات باقی ہیں، لوگوں نے عرض کی مبشرات کیا ہیں؟ فرمایا: (رؤيا المسلمين جزء من أجزاء النبوة) (یعنی نبوت کے اجزاء میں سے ایک جزو) مہلب کی اس ضمن میں کلام کا حاصل یہ ہے کہ تعبیر بالمبشرات اغلب پر خارج ہے کیونکہ ایسے خواب بھی ہوتے ہیں جو (بجائے مبشر کے) منذر ہوں اور یہ بھی سچے ہیں، اللہ تعالیٰ بندۂ مومن کے ساتھ ازرہِ رفق و لطف انہیں اسے دکھلاتا ہے تا کہ ان کے وقوع و تحقق سے قبل وہ اس کا سامنا کرنے کو مستعد ہو جائے (یعنی ذہنی طور پر تیار ہو جائے) بقول ابن تین معنائے حدیث یہ ہے کہ میری وفات کے ساتھ وحی تو منقطع ہو جائے گی اس کے ذریعہ سے جو کچھ معلوم ہوتا تھا وہ اب نہ ہوگا البتہ تھوڑا بہت خوابوں کے ذریعہ آگاہ کیا جاتا رہے گا، ان کی اس بات پر الہام وارد ہے کیونکہ اس میں بھی ہونے والے واقعات کی بابت اِخبار ہوتا ہے اور الہام انبیاء کے لئے وحی کی نسبت سے وہی حیثیت رکھتے تھے جو دیگر کے لئے خوابوں کی ہے اور کبھی غیرِ انبیاء کے لئے وقوع پذیر ہوتے ہیں جیسے حضرت عمر کے مناقب میں گزرا کہ تم سے پہلے لوگوں میں محدَّثین ہوتے تھے اور محدث کی تفسیر ملہم کے ساتھ کی گئی ہے کثیر اولیائے کرام نے غیبی امور کی بابت خبریں (یعنی پیشین گوئیاں) دی ہیں تو ان کے کہنے کے مطابق ہی وہ واقعات ہوئے

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حصر فی المنام اس لئے کہ یہ آحاد المومنین (یعنی عام اہلِ ایمان) کو شامل ہو بخلاف الہام کے کہ وہ بعض کے ساتھ مختص ہیں (صحابہ میں شائد صرف حضرت عمر تھے) پھر مختص ہونے کے ساتھ ساتھ یہ نادر الوقوع بھی ہیں تو منام کا ذکر اس کے شمول اور کثرتِ وقوع کے مدنظر ہے اسی طرف (حضرت عمر کی اس منقبت کے ذکر پر مشتمل حدیث میں) آپ کا قول: (فإن یکن) اشارت کناں ہے، آپ کے زمانہ میں ندرتِ الہام اور مابعد اسکی کثرت میں سر یہ کہ حالتِ بیداری میں آپ پر کثرت سے وحی کا نزول اور آپ سے اظہارِ معجزات کی مطلوبیت ہے تو اس کے مدنظر مناسب ہی تھا کہ آپ کے ہوتے ہوئے کسی اور کے لئے اس کا وقوع نہ ہو لیکن آپ کی وفات سے وحی منقطع ہوئی تو ان حضرات پر الہامات ہونا شروع ہوئے جنہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ مختص کیا، اگر آپ کے عہد میں ایسا ہوتا تو معاملہ ملتبس ہو جاتا، جو حضرات الہامات کے وقوع کا ان کی کثرت و اشتہار کے باوجود انکار کرتے ہیں تو یہ ان کی مکابرت ہے۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 6 باب رُؤْيَا يُوسُفَ (حضرت یوسفؑ کا خواب)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ .وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ .فَاطِرٌ وَالْبَدِيعُ وَالْمُبْتَدِعُ وَالْبَارِءُ وَالْخَالِقُ وَاحِدٌ ، مِنَ الْبَدْءِ بَادِئَةٍ

(اللہ تعالی نے سورہ یوسف میں فرمایا: جب یوسف نے اپنے والد کو بتلایا کہ میں نے [خواب میں] دیکھا کہ گیارہ ستارے اور چاند سورج مجھے سجدہ کر رہے ہیں ، وہ بولے اے میرے بیٹے یہ خواب اپنے بھائیوں کو مت سنانا کہ وہ [تمہیں حسد میں نقصان پہنچانے کی] کوئی تدبیر کریں گے ، بے شک شیطان انسان کا کھلا دشمن ہے اور اسی طرح تیرا رب تمہیں چنے گا اور تمہیں خوابوں کی تعبیر کا علم عطا کرے گا اور اپنی نعمت کا تجھ پہ اور آلِ یعقوب پہ اتمام کرے گا جیسے قبل ازیں تیرے آباء میں سے دو پر اتمام کیا ابراہیم اور اسحاق پر، بے شک تیرا رب علیم اور حکیم ہے، اور فرمایا: [حضرت یوسف نے کہا] اے میرے ابا جان یہ ہے میرے اس خواب کی تعبیر اسے میرے رب نے پورا کر دیا ہے اور مجھ پہ اسکا بڑا احسان ہے کہ مجھے قید سے نکالا اور آپ لوگوں کو جنگل سے یہاں لے آیا بعد اسکے کہ میرے اور بھائیوں کے درمیان شیطان نے فساد ڈال دیا تھا، بے شک میرا رب جو چاہے عمدہ تدبیر کرتا ہے بے شک وہی [حقیقی] علیم وحکیم ہے، اے رب تو نے مجھے بادشاہی عنائت کی اور مجھے تعبیرِ رؤیا کا علم دیا، اے ارض وسماء کے خالق تو ہی دنیا وآخرت میں میرا کارساز ہے، تو مجھے حالتِ اسلام میں فوت کرنا اور صالحین کے ساتھ مجھے ملا دینا)

نسفی کے ہاں: (يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن إبراهيم خليل الرحمن) مذکور ہے، قولہ: (إذ قال يوسف لأبيه) ......(ساجدين) تک پھر (عليم حكيم) تک، ابوذر اور نسفی کے ہاں بھی یہی ہے، کریمہ کے نسخہ میں ساری آیات ہیں (یعنی جن میں حضرت یوسف کے خواب کا ذکر ہے پھر سورہ یوسف کے آخر کی آیت جن میں اس خواب کی تعبیر واقع ہونے کا ذکر ہے)۔

(وقوله : يا أبت هذا تأويل الخ) تو اس رویا سے مراد جس کا ذکر ابتدائی آیات میں ہوا کہ گیارہ ستاروں اور چاند و سورج کو دیکھا کہ انہیں سجدہ کر رہے ہیں، تو جب ان کے والدین اور تمام بھائی مصر میں ان کے پاس پہنچے اور جونہی ان کے دربار میں داخل ہوئے جو اب بادشاہ کے مرتبہ میں تھے تو ان کے لئے سجدہ میں ہو گئے اور یہ ان کی شرع میں مباح تھا تو آیت میں مذکور (ساجدين) کی یہی تاویل ثابت ہوئی، بعض نے کہا تعبیر سجود میں بھی واقع ہوئی اور انہوں نے حقیقۃً سجدہ نہ کیا تھا بلکہ یہ خضوع سے کنایہ ہے، مگر اول معتمد ہے اسے ابن جریر نے بسند صحیح قتادہ سے (وَخَرُّوْا لَهٗ سُجَّداً) کی تفسیر میں نقل کیا، کہتے ہیں یہ تم سے پہلے لوگوں کا تحیہ تھا (یعنی ایک دوسرے سے ملتے وقت کے خیر مقدمی اور سلام کے کلمات) تو اللہ نے امتِ محمدیہ کا تحیہ سلام کو بنا دیا جو اہلِ

جنت کا تحیہ ہے، ایک طریق کے الفاظ ہیں ان دنوں لوگوں کا ایک دوسرے کو تحیہ یہی تھا کہ ایک دوسرے کو سجدہ کرتے تھے (اگر یہ تحیہ تھا تو اس میں حضرت یوسف کی منقبت کیا ہوئی اور مدتوں پہلے انہیں دکھلائے گئے خواب کا کیا امتیاز ہوا؟) ابن اسحاق، ثوری اور ابن جریج وغیرہم کے طرق سے بھی اس کا نحو منقول ہے بقول طبری ان کی مراد یہ ہے کہ سجدہ کرنا ان کے ہاں بطورِ عبادت ہی نہ تھا بلکہ اکرام وتوقیر کے طور پر بھی ہوتا تھا، اس بارے اختلافِ اقوال ہے کہ کتنے عرصہ بعد حضرت یوسف کے خواب کی یہ تعبیر ظاہر ہوئی تھی چنانچہ طبری، حاکم اور شعب میں بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت سلمان فارسی سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت یوسف کے خواب کی یہ تعبیر چالیس برس بعد ظاہر ہوئی تھی، بیہقی نے اس کے لئے عبداللہ بن شداد سے شاہد بھی ذکر کیا اور یہ عبارت بھی مزاد کی: (وإليها ينتهي أمد الرؤيا) (یعنی یہ خوابوں کی تعبیر ظاہر ہونے کی انتہائی مدت ہے) طبری نے حسن بصری سے نقل کیا کہ حضرت یعقوب سے ان کی جدائی اسی برس کو محیط تھی ایک طریق میں تراسی سال مذکور ہیں قتادہ سے پینتیس برس نقل کیا، ثعلبی نے ابن مسعود سے نوے برس نقل کئے کلبی سے بائیس سال منقول ہیں، کہتے ہیں ستتر برس بھی کہا گیا ہے ابن اسحاق نے اٹھارہ برس کا ایک قول بھی ذکر کیا، اول اقوی ہے۔

(وقال أبو عبدالله) یعنی امام بخاری، یہ اور مابعد کی عبارت آخر الباب نسفی کے نسخہ سے ساقط ہے۔ (والبارئ الخ) ابوذر اور اکثر کے ہاں یہ دال کے ساتھ ہے ہمز دونوں میں ثابت ہے، بعض شراح نے دعوی کیا کہ درست راء کے ساتھ ہے اور دال کی روایت وہم ہے مگر ایسا نہیں کہ یہ بھی اسمائے حسنی کے بعض طرق میں وارد ہے جیسا کہ کتاب الدعوات میں گزرا، ان میں (المبدئ) بھی ہے، بادئ ثلاثی کا اسم فاعل ہے یہ دونوں مشہور لغت ہیں سورۃ العنکبوت کی ایک آیت سے دونوں الفاظ کے لئے استشہاد کیا جا سکتا ہے اور وہ ہے: (أَوَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ) پھر کہا: (فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ) [العنکبوت: ۱۹۔ ۲۰] بخاری نے یہ استطرادا ذکر کیا ہے، فاطر کے لفظ کی تفسیر کرنا چاہی بعض شراح نے دعوی کیا کہ بخاری کا یہ دعوائے وحدت محققین کے ہاں مسلم نہیں، یہی کہا مگر بخاری کی مراد یہ نہیں کہ ان کے معانی کے حقائق متوحد ہیں بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ سب ایک ہی معنی کی طرف راجع ہیں جو ہے ایک شئ عدم سے وجود میں لانا، فراء کا قول ذکر چکا ہوں کہ فطر، خلق اور فلق ہم معنی الفاظ ہیں۔

(من البدء وبادئه) اصل میں دونوں جگہ ہمز کے ساتھ ہی مضبوط پایا ہے اور نسخہ ابوذر میں واوِ عاطفہ کے ساتھ ہے تو اگر یہ محفوظ ہے تو بادی میں دال کی روایت مترجح ثابت ہو رہی ہے، غیرِ ابوذر کے ہاں: (من البدو بادية) ہے یعنی ہمز کی بجائے واو کے ساتھ اور بادیہ میں بغیر ہمز کے اور تائے مربوطہ کے ساتھ، یہ اولی ہے کیونکہ (وجاء کم من البدو) کی تفسیر کرنا چاہ رہے ہیں تو بادیة کے ساتھ اسے مفسر کیا، کرمانی نے اسے ذکر کیا اور لکھا محتمل ہے کہ ان کا مقصود یہ بیان کرنا ہو کہ فاطر کا معنی ہے (البادئ) بدء سے یعنی ابتداء ای (ابتداء الخلق) تو فاطر کا معنی ہوا: (البادئ)۔

7 - باب رُؤْيَا إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (حضرت ابراہیمؑ کا خواب)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾. قَالَ مُجَاهِدٌ

(أَسْلَمَا) سَلَّمَا مَا أُمِرَا بِهِ (وَتَلَّهُ) وَضَعَ وَجْهَهُ بِالْأَرْضِ (اللہ تعالی کا فرمان: پس جب وہ [یعنی حضرت اسماعیل] چلنے دوڑنے کی عمر کو پہنچے تو [ابراہیم نے] کہا اے بیٹے میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ تجھے ذبح کر رہا ہوں [اور انبیاء کی خواب وحی ہوتی ہے] تو تمہاری کیا رائے ہے؟ وہ بولے ابا جان آپ وہی کیجئے جو آپ کو حکم دیا گیا ہے آپ ان شاء اللہ مجھے صابرین میں سے پائیں گے، پس جب دونوں تیار ہو گئے اور اسے پیشانی کے بل لٹا دیا تو ہم نے ندا دی کہ اے ابراہیم تو نے خواب سچ کر دکھلایا اور ہم یونہی ہی نیکو کاروں کو بدلہ دیتے ہیں، بقول مجاہد أسلما کا معنی ہے حکم کو تسلیم کیا اور تَلَّهُ یعنی اسکا چہرہ زمین پہ لگا دیا)

غیر ابوذر سے باب کا لفظ ساقط ہے۔ (وقوله عزو جل فلما بلغ الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے نسفی سے یہ ساقط ہے کریمہ کے نسخہ میں ساری آیات مذکور ہیں، کہا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ نے حضرت سارہ سے انہیں فرزند عطا کیا تو اسے قربانا ذبح کر دیں گے تو خواب دیکھا جس میں انہیں کہا گیا اپنی نذر کو پورا کرو، اسے ابن ابو حاتم نے سدی سے نقل کیا کہتے ہیں تو حضرت ابراہیم نے حضرت اسحاق سے کہا چلو قربانی دیں اور رسی اور چھری لی پھر انہیں لے کر چلے پہاڑوں کے درمیان جب پہنچے تو وہ بولے: (یا أبت أین قربانك ؟) (یعنی اے ابا جان آپ کی قربانی کہاں ہے) انہوں نے کہا یہ تم ہو اے میرے بچے: (إِنِّیْ أَرىٰ فِی الْمَنَامِ أَنِّیْ أَذْبَحُكَ)[الصافات: ۱۰۲] تو انہوں نے کہا مجھے زور سے باندھئے تا کہ حرکت نہ کر سکوں اور اپنے کپڑوں کا دھیان رکھئے تا کہ ان پر خون کے چھینٹے نہ پڑیں تا کہ اماں جان کی ان پر نظر نہ پڑے تا کہ انہیں غم نہ ہو اور میرے حلق پر چھری تیزی سے چلانا تا کہ یہ مجھ پر آسان ہو تو حضرت ابراہیم نے یہی کہا اور وہ روتے بھی جا رہے تھے ادھر اللہ نے ان کی گردن میں پیتل کی سی صلاحیت پیدا فرما دی تھی اس پر انہوں نے انہیں گدی کے بل گرایا تو اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِیْنِ وَ نَادَیْنَاهُ أَنْ یَا إِبْرَاهِیْمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیَا) تو مڑ کر کیا دیکھتے ہیں کہ مینڈھا ذبح ہوا پڑا ہے تو اپنے بیٹے کو کھول دیا، سدی نے یہی ذکر کیا، شائد انہوں نے اس کا اخذ بعض اہل کتاب سے کیا ہو، ابن ابو حاتم نے صحیح سند کے ساتھ زہری عن قاسم سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت ابو ہریرہ اور کعب (احبار) ایک جگہ اکٹھے ہوئے تو حضرت ابو ہریرہ نے حدیث بیان کی کہ ہر نبی کی ایک دعائے مستجاب ہوئی ہے، کعب کہنے لگے کیا آپ کو حضرت ابراہیم کا قصہ نہ سناؤں؟ جب ان کی رائے بنی کہ اپنے بیٹے اسحاق کو ذبح کر دیں تو شیطان نے کہا اگر اس وقت انہیں فتنہ میں ڈال نہ سکا تو کبھی ایسا نہ کر سکوں گا تو حضرت سارہ سے جا کر کہنے لگا ابراہیم تمہارے بیٹے کو کہاں لے کر گیا ہے؟

وہ بولیں کسی کام کیلئے، بولا ہرگز نہیں وہ تو اسے ذبح کرنا چاہتے ہیں ان کا زعم ہے کہ ان کے رب نے اس کا حکم دیا ہے، وہ کہنے لگیں مجھے ڈر ہے کہ کہیں اللہ کا یہ حکم ماننے میں تساہل نہ کریں (ان سے مایوس ہو کر) پھر وہ حضرت اسحاق کے پاس آیا انہوں نے بھی اسی قسم کے رد عمل کا اظہار کیا پھر حضرت ابراہیم کی مواجہت کی انہوں نے مطلق التفات نہ کیا اس پر وہ اس امر سے مایوس ہوا اور جان لیا کہ یہ حضرات اس کی باتوں میں نہ آئیں گے، اس کا نحو سعید عن قتادہ سے بھی نقل کیا اور مزید یہ بھی کہ قربان گاہ کے راستہ میں رکاوٹ بن کر کھڑا ہو گیا تو حضرت جبریل نے حکم دیا کہ ہر جمرہ کے پاس اسے سات کنکریاں ماریں گویا قتادہ نے اس کا اول بعض اہل کتاب سے اخذ کیا اور اس کا آخر اس روایت سے جو ابن عباس سے مروی ہے، اسے احمد نے ابوطفیل عنہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت ابراہیم نے جب مناسک کو دیکھا تو مسعیٰ کے پاس ابلیس آڑے آیا تو ابراہیم اس سے آگے بڑھ گئے پھر عقبہ کے پاس پہنچے تو وہ ادھر بھی

سامنے آیا تب اسے سات کنکریاں ماریں حتی کہ وہ بھاگ کھڑا ہوا، حضرت اسماعیل پر سفید قمیص تھی وہیں انھیں پیشانی کے بل لٹایا، وہ بولے ابا جان کفن کے لئے کوئی اور کپڑا تو ہے نہیں لہذا میری قمیص کو اتار لیں تاکہ اسے میرا کفن بنالیں تو پیچھے سے ندا آئی اے ابراہیم تو نے اپنا خواب سچ کر دکھلایا، مڑے تو سفید، سینگوں اور بڑی بڑی آنکھوں والا مینڈھا کھڑا تھا تو اسے ذبح کر دیا،

ابن اسحاق نے المبتدأ میں ابن عباس سے اسکا نحو نقل کیا اور مزید یہ کہ بخدا آغازِ اسلام میں اس مینڈھے کا سر میزاب کعبہ میں لٹکا ہوا تھا، اسے احمد نے بھی عثمان بن ابوطلحہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے جب کعبہ کے اندر داخل ہونا چاہا تو مجھے حکم دیا کہ اس کے سینگوں پر کپڑا ڈال دوں، یہ آثار قوی ادلہ ہیں کہ ذبیح حضرت اسحاق نہیں بلکہ اسماعیل تھے، ابن ابوحاتم وغیرہ نے حضرات عباس، ابن مسعود سے اور حضرت علی اور ابن عباس سے ایک روایت اسی طرح احنف عن ابن میسرہ، زید بن اسلم ومسروق سے اور سعید بن جبیر سے ایک روایت، اسی طرح عطاء، شعبی اور کعب احبار سے نقل کیا کہ ذبیح حضرت اسحاق تھے، ابن عباس سے اشہر روایت اور حضرت علی سے (دو میں سے) ایک روایت اور حضرات ابو ہریرہ، معاویہ، ابن عمر، ابوالطفیل، سعید بن مسیّب، سعید بن جبیر اور شعبی، دونوں سے (دو میں سے) ایک روایت، اور مجاہد، حسن، محمد بن کعب، ابوجعفر باقر، ابوصالح، ربیع بن انس، ابوعمرو بن علاء، عمر بن عبدالعزیز اور ابن اسحاق سے منقول ہے کہ ذبیح حضرت اسماعیل تھے، اس کی تائید حدیث: (أنا ابن الذبیحتین) سے بھی ہوتی ہے جسے الخلعیات میں حضرت معاویہ سے نقل کیا ہے، اسے عبداللہ بن احمد نے اپنے والد سے اور ابن ابوحاتم نے بھی اپنے والد سے نقل کیا، ابن قیم نے الہدی میں اسکی تقویت کیلئے استدلال میں خاصی تفصیل سے بحث کی، میں نے تقی الدین سبکی کی تحریر میں پڑھا کہ انہوں نے قرآن سے اس کی دلیل مستنبط کی ہے اور یہ سورہ الصافات کی یہ آیات ہیں: (وَقَالَ إِنِّیْ ذَاهِبٌ إِلیٰ رَبِّیْ سَیَهْدِیْنِ)(إِنِّیْ أَریٰ فِی الْمَنَامِ أَنِّیْ أَذْبَحُكَ) تک[۹۹۔ ۱۰۲] اور سورہ ہود کی یہ آیات: (وَهٰذَا بَعْلِیْ شَیْخاً)[۷۲] تک (وَامْرَأَتُهٗ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاق)

کہتے ہیں اس سے وجہِ اخذ یہ ہے کہ دونوں جگہ کی آیات کا سیاق دال ہے کہ دونوں دو وقت میں ہونے والے دو الگ الگ واقعات ہیں، اول حضرت ابراہیم کی طرف سے طلب و دعا سے جب انہوں نے ابتدائے امر میں اپنے وطن سے ہجرت کی تو اللہ تعالیٰ سے بیٹے کی دعا کی، اس کا ذکر یوں ہوا: (فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلٰمٍ حَلِیْمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْیَ قَالَ یٰبُنَیَّ إِنِّیْ أَریٰ فِی الْمَنَامِ أَنِّیْ أَذْبَحُكَ) اور دوسرا واقعہ اسکے طویل عرصہ بعد کا ہے جب وہ بوڑھے ہو چکے تھے اور ان جیسی عمر والوں سے مستبعد سمجھا جاتا تھا کہ اب کوئی اولاد ہو اور فرشتے ان کے پاس اس وقت آئے تھے جب وہ قومِ لوط کی ہلاکت پر مامور کئے گئے تب انہوں نے حضرت ابراہیم کو حضرت اسحاق کی ولادت کی خوش خبری دی تو متبین ہوا کہ پہلے واقعہ میں مذکور حضرت اسماعیل ہیں، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ تورات میں ہے کہ حضرت اسماعیل پہلوٹے تھے اور وہ حضرت اسحاق سے قبل پیدا ہوئے تھے، بقول ابن حجر یہ استدلال جید ہے میں اسے بنظرِ استحسان دیکھتا تھا اور اسے معرضِ حجت میں پیش کرتا تھا پھر سورہ ابراہیم کی اس آیت کی طرف توجہ گئی: (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَهَبَ لِیْ عَلَی الْكِبَرِ إِسْمٰعِیْلَ وَإِسْحٰقَ) [إبراهیم: ۳۹] تو یہ ان کے قول کہ حضرت اسماعیل کی پیدائش عہدِ شباب میں ہوئی، کیلئے معکر ہے اس لئے کہ والدہِ اسماعیل حضرت ہاجر بادشاہ کی طرف سے حضرت سارہ کو ہبہ کی گئیں اور انہوں نے انہیں حضرت ابراہیم کو تب ہبہ کیا

جب وہ خود اولاد سے مایوس ہوگئی تھیں تو ان سے اسماعیل پیدا ہوئے تو انہیں اس پر غیرت نے آن لیا جیسا کہ اس کا ذکر گزرا

احادیث الانبیاء کے ترجمہِ ابراہیم میں گزرا کہ اس کے بعد ان کے بطن سے حضرت اسحاق پیدا ہوئے اور ان کی غیرت جاری رہی یہاں تک کہ حضرت ہاجرہ اور ان کے بیٹے حضرت اسماعیل کے مکہ چھوڑ آنے کا واقعہ ہوا، ابن اسحاق نے المبتدا میں اس کا مفصل ذکر کیا ہے، اسے طبری نے اپنی تاریخ میں ان کے طریق سے نقل کیا، طبری نے سدی سے نقل کیا کہ حضرت ابراہیم اپنے وطن سے شام کی طرف چلے تو سارہ سے ملاقات ہوئی جو ان کے بادشاہ کی بیٹی تھی، یہ ان پر ایمان لے آئیں تو ان سے شادی کر لی جب مصر آئے تو اسکے بادشاہ نے انہیں ہاجر عطا کی جسے انہیں ہبہ کر دیا، حضرت سارہ کو اولاد نہ ہوتی تھی حضرت ابراہیم نے دعا کی کہ انہیں صالح اولاد عطا ہو تو ان کی کبر سنی تک اس دعا کی استجابت موخر ہوئی جب سارہ کو معلوم ہوا کہ حضرت ابراہیم نے ہاجر سے ہمبستری کی ہے تو ان کے اولاد نہ ہونے کا دکھ سوا ہوا پھر قومِ لوط کی ہلاکت کیلئے مامور فرشتوں کی ان کے پاس آمد اور انہیں حضرت اسحاق کی ولادت کی خوشخبری کا ذکر کیا تو تبھی کہا: (اَلْحَمْدُ لِلهِ الَّذِیْ وَهَبَ لِیْ عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ) دونوں کے درمیان تین سال کا فرق تھا بعض نے چودہ برس کہا، پہلے جو گزرا کہ ذبیح کا یہ واقعہ مکہ میں پیش آیا تھا اس بات کی قوی دلیل ہے کہ اسماعیل ہی ذبیح ہیں کیونکہ حضرت سارہ و اسحاق تو مکہ میں ہی نہ تھے۔

(وقال مجاهد أسلما الخ) فریابی اسکی تفسیر میں کہتے ہیں ہمیں ورقاء نے ابن ابونجیح عن مجاہد سے (فلما أسلما) کی تفسیر میں بیان کیا کہ (سلما ما أمِرَا به) اس طرح اگلی آیت کی تفسیر بھی، یہ بھی کہا کہ ذبح کرتے وقت میرے چہرے کی طرف نہ دیکھنا تا کہ کہیں رحم نہ آجائے اسی لئے انہیں پیشانی کے بل لٹایا تھا، ابن ابوحاتم نے سدی سے بھی (أی سلما الأمر) نقل کیا، ابو صالح سے ناقل ہیں کہ (اتفقا علی أمر واحد) قتادہ سے نقل کیا: (سلم إبراهيم لأمر الله وسلم إسحاق لأمر إبراهيم) (یعنی حضرات ابراہیم و اسحاق نے اپنے رب کے فرمان کے سامنے سرِ تسلیم خم کیا) ایک طریق میں ہے ایک نے (أسلم نفسه لِلّٰهِ) اور ایک نے (أسلم ابنه لله) (یعنی ایک نے اپنا آپ اور دوسرے نے اپنا بیٹا اللہ کو سونپ دیا)، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس میں اور سابقہ ترجمہ میں کوئی مسند حدیث نقل نہیں کی بلکہ قرآنی آیات کے ذکر پر اکتفاء کیا گئی اور تراجم بھی ان کی نظیر ہیں، کرمانی نے کہا دونوں تراجم میں خالی جگہ چھوڑی تھی تا کہ کوئی مناسب حدیث ملحق کر سکیں، یہ بات محتمل ہے۔

- 8 باب التَّوَاطُؤُ عَلَى الرُّؤْيَا (ایک جیسے خواب)

- 6991حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ ؓ أَنَّ أُنَاسًا أُرُوا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي السَّبْعِ الأَوَاخِرِ وَأَنَّ أُنَاسًا أُرُوا أَنَّهَا فِي الْعَشْرِ الأَوَاخِرِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْتَمِسُوهَا فِي السَّبْعِ الأَوَاخِرِ

.طرفاه 1158، - 2015 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص: ۷۲)

(فقال النبی الخ) اس طریق میں یہی مذکور ہوا، اواخر الصیام میں مالک عن نافع سے اس کا مثل گزرا لیکن اس کے یہ الفاظ

تھے: (أریٰ رؤیاکم تواطأت فی السبع الأواخر فمن کان متحرِّیھا۔۔۔ الخ) درمیان کا جملہ ذکر نہیں کیا، اسماعیلی نے اعتراض کرتے ہوئے لکھا جو عبارت ذکر کی ہے وہ تواطؤ کے برخلاف ہے، حدیثِ تواطؤ یہ ہے کہ: (أری رؤیاکم قد تواطأت علی العشر الأواخر) بقول ابن حجر بخاری نے بلفظ التواطؤ حدیث کے ایراد کا التزام نہیں کیا بلکہ تواطو سے توافق مراد لیا ہے، یہ اس امر سے اعم ہے کہ حدیث میں یہی لفظ ہو یا اس کا معنی ہو کیونکہ افرادِ سبع بھی افراد العشر میں داخل ہیں، بعض حضرات نے اسے عشر میں اور بعض نے (اس عشر کے) سبع میں دیکھا تو آخری سات (دنوں) میں اسے تلاش کرنے کا حکم دیا کیونکہ یہ دونوں طرح کے دیکھنے والوں کے مابین مشترک تھا اور پھر یہ ان پر اسہل تھا (یہ بھی محتمل ہے کہ اس امر کا تعلق صرف اسی برس سے ہو) تو بخاری نے حسبِ عادت اخفی کو اجلیٰ پر ترجیح دی ہے وہ حدیث جس کی طرف کتاب اشارہ کیا وہ قیام اللیل میں ایوب عن نافع عن ابن عمر سے گزری ہے اس میں ہے: (رأیت کأن بیدی قطعه استبرق۔۔۔ الخ) اس میں ہے: (وکانوا لایزالون یقصون علی النبی ﷺ الرؤیا) پھر اس میں ہے: (أری رؤیاکم قد تواطأت فی العشر الأواخر) حدیث سے مستفاد ہے کہ اگر کئی لوگ ایک جیسا خواب دیکھیں تو یہ اسکے سچا و صحیح ہونے پر دال ہوگا جیسے عام خبر بھی اگر کئی افراد بیان و نقل کریں تو وہ درست سمجھی جاتی ہے۔

9 - باب رُؤْيَا أَهْلِ السُّجُونِ وَالْفَسَادِ وَالشِّرْكِ (قیدیوں اور اہلِ فساد و شرک کے خواب)

لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ ﴾ وَقَالَ الْفُضَيْلُ لِبَعْضِ الأَتْبَاعِ يَا عَبْدَ اللَّهِ ﴿ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاَتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَالِمِينَ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلاَتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تَأْكُلُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ ثُمَّ يَأْتِي

مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ ﴾. (وَادَّكَرَ) افْتَعَلَ مِنْ ذَكَرَ ، (أُمَّةٍ) قَرْنٍ وَتُقْرَأُ أَمَهٍ نِسْيَانٍ .وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ (يَعْصِرُونَ) الأَعْنَابَ وَالدُّهْنَ (تَحْصِنُونَ) تَحْرُسُونَ

(اللہ تعالی نے فرمایا: اور قید میں اس [یعنی حضرت یوسف] کے ہمراہ دو نوجوان بھی داخل ہوئے ایک نے کہا میں نے [خواب میں] اپنے آپکو دیکھا کہ انگور کا رس نچوڑ رہا ہوں اور دوسرے نے کہا میں نے دیکھا کہ اپنے سر پہ روٹیاں اٹھائے ہوئے ہوں جس سے پرندے کھا رہے ہیں آپ ہمیں ان کی تعبیر بتلا یئے کہ ہمیں آپ بہت نیک دِکھتے ہیں، کہا تمہارا کھانا نہ آئے گا مگر میں اس سے قبل ہی تمہیں ان کی تعبیر بتلا دوں گا، یہ اس سے جو میرے رب نے مجھے سکھلایا ہے بے شک میں نے اس قوم کی ملت ترک کی ہے جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان نہیں رکھتے اور وہ کافر ہیں اور میں نے اپنے آباء حضرات ابراہیم، اسحاق اور یعقوب کی ملت کی اتباع کی ہے، ہمارے لئے روا نہیں کہ ہم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک بنائیں، یہ اللہ کے ہم پہ اور لوگوں پہ فضل سے ہے لیکن اکثر لوگ شکر گزار نہیں ہیں، اے میرے قید کے دونوں ساتھیو! کیا متفرق بہت سے رب بہتر ہیں یا ایک اللہ جو واحد اور قہار ہے؟ تم اس کے سوا نہیں عبادت کرتے مگر چند ناموں کی جنہیں خود تم نے اور تمہارے آباء نے ایجاد کیا ہے، اللہ نے اس کی کوئی دلیل نہیں اتاری، نہیں ہے حکم مگر اللہ ہی کا، اس نے حکم دیا ہے کہ تم نہ عبادت کرو مگر اسی کی، یہی دینِ قیم ہے ولیکن اکثر لوگ لاعلم ہیں، اے قید کے میرے دونوں ساتھیو! [اب اپنے خوابوں کی تعبیر سنو] تم میں سے ایک اپنے آقا کو شراب پلائے گا [یعنی قید سے چھوٹ کر اپنے سابقہ عہدے پر بحال ہوگا] اور دوسرا سولی دیا جائے گا اور پرندے اس کے سر میں سے کھائیں گے، جس معاملہ کا تم نے مجھ سے پوچھا اس میں یہی تقدیر کا فیصلہ ہے، اور اس شخص سے جس کی بابت گمان کیا کہ چھوٹ جائے گا، کہا اپنے آقا کے پاس میرا ذکر کرنا لیکن شیطان نے اسے بھلا دیا اور وہ [یعنی حضرت یوسف] کئی سال قید میں پڑا رہا، بادشاہ کو خواب آیا کہ میں نے سات موٹی گائیں دیکھی ہیں جنہیں سات دبلی گائیں کھا رہی ہیں اور سات بالیاں سبز اور اتنی ہی خشک! تو [درباریوں سے] کہا مجھے اس خواب کی تعبیر بتلاؤ اگر تم تعبیرِ رؤیا کا علم رکھتے ہو، وہ بولے یہ ایسے ہی افکارِ پریشان ہیں اور ہم ان کا علم نہیں رکھتے، اب اس چھوٹ جانے والے کو ایک مدت بعد یاد آیا تو کہا میں آپ کو اس خواب کی تعبیر بتلاؤں گا مجھے [قید خانے میں] بھیجو تو وہاں آکر کہا اے سچے یوسف ہمیں سات گائیوں کی بابت بتلاؤ جنہیں سات دبلی گائیں کھا رہی ہیں اسی طرح سات بالیاں سبز اور سات خشک تا کہ میں واپس جاؤں اور انہیں علم ہو، کہا تم سات برس خوب پیداوار حاصل کرو گے تو جو پیداوار حاصل کرو اسے بالیوں ہی میں رہنے دینا مگر وہ جو تمہاری کھانے کی ضرورت ہو پھر اس کے بعد سات سخت قحط کے سال آئیں گے جو غلہ کی اس سب مقدار کو ختم کر ڈالیں گے جو تم نے بچائی ہوئی تھی مگر قلیل جو تم کاشت کر سکو [یعنی بیج] پھر اس کے بعد ایسا سال آئے گا کہ کھل کر بارشیں ہونگی اور لوگ خوب شیرہ نچوڑیں گے، یہ سن کر بادشاہ نے کہا اسے میرے پاس لاؤ، تو جب ایلچی اس کے پاس آیا تو اس نے کہا اپنے مالک کے پاس لوٹ جاؤ، ادَّكَرَ ذَكَرَ سے افتعال ہے، أمة یعنی قرن، بعض نے اسے میم کی زبر کے ساتھ پڑھا، ابن عباس کہتے ہیں [یعصرون] یعنی انگوروں کا رس نچوڑیں گے اور تیل نکالیں گے . [تحصنون] یعنی حفاظت کرو گے)

پہلے اشارہ گزرا کہ رؤیائے صحیحہ اگرچہ اکثر اوقات اہلِ صلاح کے ساتھ ہی مختص ہیں لیکن کبھی اوروں کیلیۓ واقع ہو جاتی ہیں، ابوذر کے نسخہ میں (الشرب) کی جگہ (الشُّرَّاب) ہے شارب کی جمع ، یا یہ شین وراء کی زیر کے ساتھ مخففا ہے یعنی(أهل الشرب)

مراد محرم (یعنی شراب) کے شارب، (أهل الفساد) پر اسکا عطف خاص بعد العام کی قبیل سے ہے جیسے مسجون اس امر سے اعم ہے کہ وہ مفسد ہو یا مصلح، ماہرینِ تعبیر کہتے ہیں اگر کافر یا فاسق رؤیائے صالحہ دیکھے تو یہ مثلا اس کے ایمان کی ہدایت پانے یا توبہ کرنے کی بشارت ہو سکتی ہے یا پھر یہ اسکے کفر یا فسق پر ابقاء کا انذار ہوگا، کبھی اس کا تعلق اس کے علاوہ کسی اس کے تعلقدار اہلِ فضل سے ہوگا، کبھی ایسا خواب دیکھے گا جو اس کے طرزِ عمل پر اس کی رضا پر دال ہو اور یہ جملہ ابتلاء و غرور اور مکر سے ہوتا ہے اللہ ہمیں اس سے بچائے۔

(وقوله تعالى و دخل معه السجن الخ) کریمہ کے نسخہ میں یہ متعلقہ تمام آیات مذکور ہیں جو تیرہ عدد ہیں، سہیلی کہتے ہیں ان میں سے ایک کا نام شَرہم اور دوسرے کا شُرہم تھا بقول ان کے طبری نے لکھا ہے کہ جس نے شراب نچوڑنے والا خواب دیکھا اس کا نام نبوء تھا دوسرے کا نام بھی ذکر کیا مگر مجھے اب یاد نہیں آ رہا، بقول ابن حجر انہوں نے مخلث لکھا ہے اور اسے ابن اسحاق کی المبتدا کی طرف منسوب کیا، ثعلبی نے بھی اس پر جزم کیا ابو عبید بکری کتاب المسالک میں لکھتے ہیں کہ خباز (یعنی روٹیاں بنانے والے) کا نام راشان اور ساقی کا نام مرطس تھا، بیان کیا جاتا ہے کہ ان پر الزام لگا کر بادشاہ کو طعام و شراب میں زہر دینا چاہتے تھے تو بادشاہ نے قید کر دیا پھر تحقیقات ہوئیں تو خباز اس سازش کا ملزم پایا گیا اور ساقی پر الزام ثابت نہ ہو سکا، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انہیں کوئی خواب نہ آیا تھا دراصل وہ حضرت یوسف کا امتحان لینا چاہتے تھے، یہ طبری نے ابن مسعود سے نقل کیا، اس کی سند میں ضعف ہے، حاکم نے بسند صحیح ابن مسعود سے اسکا نحو اس زیادت کے ساتھ نقل کیا کہ جب حضرت یوسف نے تعبیر کی تو کہنے لگے ہم تو ایسے ہی مذاق کر رہے تھے، وہ بولے: (قضی الأمر) (یعنی فیصلہ ہو چکا)۔

(و ادكر افتعل الخ) یہ ابو عبیدہ کی کلام سے ہے، تاء ذال میں مدغم کر دی گئی پھر دالِ مشدد میں تحویل کر دی گئی۔ (بعد أمة قرن) یہ بھی ابو عبیدہ کا قول ہے جو تفسیر آل عمران میں کہا، تفسیر سورہ یوسف میں (بعدَ حِينٍ) کی بابت بھی یہی کہتے ہیں، طبری نے جید سند کے ساتھ ابن عباس سے بھی یہی نقل کیا، سماک عن عکرمہ سے نقل کیا: (بعد حقبة من الدهر) ابن ابو حاتم نے ابن جبیر سے (بعد سنين) نقل کیا (یعنی کئی سال بعد)۔ (ويقرأ أمه) الف کی زبر کے ساتھ، اسکے بعد میم اور ہائے منونہ ہے یعنی نسیان یعنی بھول گیا تھا اب اس موقع پر یاد آیا، یہ قراءت شواذ میں ابن عباس، عکرمہ اور ضحاک کی طرف منسوب کی گئی ہے، کہا جاتا ہے: (رجل مأموه) ای ذاهب العقل (یعنی فاتر العقل) بقول ابو عبیدہ تم کہو گے: (أمِهتُ آمَهُ أمُهاً) (یہ سمع يسمع کے وزن پر ہے) سکونِ میم کے ساتھ، ایک شاعر کہتا ہے: (أمهتُ و كنت لا أنسىٰ حديثا) (یعنی حافظہ تباہ ہو چکا اور ایک وقت تھا کہ میں کوئی بات نہ بھولتا تھا) طبری کہتے ہیں ایک جماعت سے یہی قراءت یعنی (بعد أمة) منقول ہے پھر بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا کہ وہ یہی پڑھتے تھے اور اسکا معنی ہے: (بعد نسيان) اسکا مثل عکرمہ اور ضحاک سے نقل کیا، مجاہد سے بھی اسکا نحو نقل کیا البتہ انہوں نے (بجائے زبر کے) میم کی جزم کے ساتھ پڑھا۔

(وقال ابن عباس يعصرون الخ) اسے ابن ابو حاتم نے علی بن ابو طلحہ عن ابن عباس سے آیت: (يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ) [يوسف: ۴۹] کی تفسیر میں نقل کیا اس میں ابو عبیدہ کے قول کہ یہ (عصرة وهى النجاة) سے ہے، کا رد ہے تو ان کے ہاں (يعصرون) کا معنی ہے: (ينجون) (یعنی اس قحط سالی سے نجات پا جائیں گے) ابن عباس کے قول کی تائید آیت کے شروع کا جملہ: (إِنِّىٓ أَرَانِىٓ أَعْصِرُ خَمْراً) کرتا ہے، اس سے مراد میں اختلاف کیا گیا تو اکثر نے کہا اسکا اطلاق (یعنی أعصر خمرا، حالانکہ وہ خمر نہیں بلکہ انگور نچوڑنا تھا خمر تو بعد میں بنتی تھی) مآل کار کو ملحوظ رکھتے ہوئے کیا، یہ اس شعر کی طرح ہے: (الحمد لله العلى

المنان صار الثريد في رؤوس القضبان) (یعنی اللہ کا شکر ہے کہ قضبان یعنی گندم کے خوشوں میں ثرید ہوا) تو گندم کو ثرید کہا، یہ بھی مآل کے اعتبار سے، طبری نے ضحاک سے نقل کیا کہ اہلِ عمان انگور کو خمر کہتے ہیں بقول اصمعی میں نے معتمر بن سلیمان سے سنا کہا میں ایک بدوی سے ملا جس کے پاس انگوروں کی ٹوکری تھی، پوچھا تمہارے پاس کیا ہے؟ کہا خمر ہے، ابن مسعود کی قراءت میں: (إني أراني أعْصِرُ عِنباً) ہے، اسے ابن ابو حاتم نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا گویا وہ تفسیر مراد لے رہے تھے، ابن ابو حاتم نے عکرمہ سے نقل کیا کہ ساقی نے حضرت یوسف سے کہا میں نے خواب میں دیکھا کہ بیج بویا ہے پھر وہ اگا اور اس سے تین گچھے نمودار ہوئے میں نے انہیں نچوڑا پھر بادشاہ کو پلا دئے! فرمایا تم تین (؟) قید میں رہو گے پھر اپنے ساقی کے عہدے پر بحال ہو جاؤ گے۔

(تحصنون تحرسون) حراسۃ سے، ابو عبیدہ نے المجاز میں إحراز سے (تحرزون) کہا، ابن ابو حاتم نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے (تخزنون) نقل کیا، خزن سے (یعنی ذخیرہ کرنا)۔

- 6992حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ وَأَبَا عُبَيْدٍ أَخْبَرَاهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ لَبِثْتُ فِي السِّجْنِ مَا لَبِثَ يُوسُفُ ثُمَّ أَتَانِي الدَّاعِي لأَجَبْتُهُ

.أطرافه 3372، 3375، 3387، 4537، - 4694 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۸۱)

جویریہ، ابن اسماعیل ضبعی ہیں امام مالک کے اقران میں سے ہیں۔ (لو لبثت في السجن الخ) اسی طرح بالاختصار ذکر کیا، احادیث الانبیاء کے ترجمۂ یوسف میں اسی طریق کے ساتھ بھی گزرا اس کے شروع میں یہ زیادت تھی: (نحن أحقُّ بالشك من إبراهيم) مسلم نے بھی اسی طریق سے نقل کیا لیکن کہا: (مثل حديث يونس بن يزيد عن الزهري عن سعيد و أبي سلمة عن أبي هريرة بطوله) اور ابو اویس عن زہری سے مثل مالک، دارقطنی نے اسے غرائب مالک میں جویریہ کے طریق سے مطولا تخریج کیا، سب نے اسے عبد اللہ بن محمد بن اسماء عن عمہ جویریہ بن اسماء سے نقل کیا ہے! مذکور ہے کہ احمد بن سعید بن ابو مریم نے بھی اسے ان سے روایت کیا اور بجائے ابو عبید کے ابو سلمہ کہا اور یہ وہم ہے کیونکہ مالک سے محفوظ ابو عبید ہے نہ کہ ابو سلمہ، اسی طرح سعید بن داود عن مالک سے نقل کیا کہتے ہیں ابن شہاب نے انہیں تحدیث کیا کہ سعید اور ابو عبید نے انہیں یہ حدیث بیان کی، اس کے بعض طرق میں اس سے ابسط سیاق ہے چنانچہ عبد الرزاق نے ابن عیینہ عن عمرو بن دینار عن عکرمہ سے اسے مرفوعا نقل کیا کہ آنجناب نے فرمایا مجھے حضرت یوسف کے کرم وصبر پر تعجب ہے کہ ان سے بقرات عجاف وسمان بارے پوچھا، اگر میں ان کی جگہ ہوتا تو بتلانے کی یہ شرط لگاتا کہ پہلے مجھے قید سے نکالو اور اس بات پر بھی متعجب ہوں کہ ان کے پاس ایلچی آیا تو کہا: (اِرْجِعْ إلىٰ رَبِّكَ الخ) اگر میں ان کی جگہ ہوتا اور اتنا عرصہ قید میں رہا ہوتا تو جلدی سے اسکے ساتھ نکل پڑتا، یہ مرسل ہے اسے طبری نے ابراہیم بن یزید خُوزی عن عمرو بن دینار سے بحوالہ ابن عباس موصول کیا ہے، یہ زیادت بھی کی: (ولولا الكلمة التي قالها لَمَا لَبِثَ في السجن ما لبث)(یعنی اگر ایک کلمہ ان کے منہ سے نہ نکلتا تو اتنا عرصہ وہ قید میں نہ رہتے [مراد یہ کلمہ: اُذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ])۔

- 10 باب مَنْ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ فِي الْمَنَامِ (خواب میں نبی پاک کی زیارت)

اس کے تحت پانچ احادیث نقل کی ہیں۔

- 6993حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَسَيَرَانِي فِي الْيَقَظَةِ وَلاَ يَتَمَثَّلُ الشَّيْطَانُ بِي قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ ابْنُ سِيرِينَ إِذَا رَآهُ فِي صُورَتِهِ

أطرافه 110، 3539، 6188، - 6197.

ترجمہ: فرمایا جس نے مجھے خواب میں دیکھا وہ مجھے بیداری میں بھی دیکھے گا اور شیطان میرا تمثل نہیں کرسکتا، بخاری کہتے ہیں ابن سیرین کا قول ہے کہ (مراد یہ کہ) آپ کو آپ کی شکل میں دیکھے۔

عبد اللہ سے ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (أن أبا هريرة)۔ (فسيرانی فی الخ) مسلم نے اس طریق سے یہ زیادت بھی کی: (أو فكأنما رآنی فی اليقظة) یعنی شک کے ساتھ، اسماعیلی کے ہاں اس مذکورہ طریق میں ہے: (فقد رآنی فی اليقظة) اسکا مثل ابن مسعود کی ابن ماجہ کے ہاں روایت میں ہے: (فكأنما رآنی فی اليقظة) تو یہ تین الفاظ ہیں جو مروی ہوئے: (فسيرانی فی اليقظة) اور (فكأنما رآنی فی اليقظة) اور (فقد رآنی فی اليقظة) اکثر احادیثِ باب تیسرے جملہ کی مانند ہیں مگر آپ کا قول: (فی اليقظة)۔

(قال أبو عبد الله قال ابن سيرين الخ) یہ تعلیق نسفی اور ابوذر کے نسخوں سے ساقط ہے، ہم نے اسے اسماعیل بن اسحاق قاضی عن سلیمان بن حرب جو کہ شیوخِ بخاری میں سے ہیں، کے حوالے سے حماد بن زید عن ایوب سے موصول کیا ہے کہتے ہیں محمد یعنی ابن سیرین کو جب کوئی شخص اپنا خُواب سناتا کہ میں نے نبی اکرم کو دیکھا ہے تو وہ کہتے جنہیں دیکھا ہے ان کا وصف بیان کرو! تو اگر وہ ایسی صفت وشکل بیان کرتا جو (نبی اکرم کے رخِ انور کی بابت) ان کی معلومات کے مطابق نہ ہوتیں تو کہتے تم نے آنجناب کو نہیں دیکھا (بلکہ کسی اور شخص کو دیکھا ہے) اس کی سند صحیح ہے، مجھے اس کا مؤید بھی ملا ہے چنانچہ حاکم نے عاصم بن کلیب سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے والد صاحب نے بتلایا کہ میں نے ابن عباس سے کہا مجھے خواب میں نبی اکرم نظر آئے ہیں، کہنے لگے آپکا وصف بیان کرو، کہتے ہیں میں نے کہا آپ حضرت حسن بن علی جیسے لگتے تھے کہا ہاں تم نے آپ ہی کو دیکھا ہے، اسکی سند جید ہے، اس کے معارض ہے وہ روایت جیسے ابن ابو عاصم نے ابو ہریرہ سے تخریج کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (من رآنی فی المنام فقد رآنی فإنی أریٰ فی كل صورة) (یعنی جس نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے مجھی کو دیکھا کیونکہ میں ہر صورت میں نظر آتا ہوں، میرے خیال میں مراد یہ ہے کہ اگر خواب میں القاء کر دیا جائے کہ تم نبی اکرم کو دیکھ رہے ہو تو وہ نبی اکرم ہی ہوں گے لیکن اگر خواب میں یہ القاء نہ کیا جائے تب اگر آپ کی منقول صورت وشکل مبارک کے مطابق دیکھا ہے تب تو آنجناب کو دیکھا وگرنہ کسی اور کو، ایک اللہ والے نے بتلایا کہ ہر ایک کو نبی پاک اسکے حسبِ اعمال نظر آتے ہیں، اس ضمن میں ایک ذاتی تجربہ بھی ہے جسے لکھنے کی بجائے بالمشافہہ بیان کرنا بہتر ہوگا) اسکی سند میں صالح مولی التوأمة ہے، یہ ضعیف ہے کیونکہ حافظہ متغیر ہو گیا تھا اور یہ روایت اس تغیر کے بعد کی ہے، دونوں کے

مابین ابوبکر بن عربی کے اس قول کے ساتھ تطبیق بھی ممکن ہے کہ آپ کی صفتِ معلومہ کے ساتھ آپ کو (خواب میں) دیکھنا ادراک علی الحقیقت جبکہ کسی اور صفت کے ساتھ آپ کی رؤیت ادراک للمثال ہے، درست یہ ہے کہ انبیاء کے جسدِ خاکی کو زمین نہیں کھاتی اور ذات کریمہ کا ادراک حقیقت اور ادراکِ صفات ادراک المثل ہوگا

کہتے ہیں بعض قدریہ نے شذوذ اختیار کیا جب کہا خوابوں کی اصلاً ہی کوئی حقیقت نہیں اسی طرح بعض صالحین نے بھی شاذ رائے دی جب کہا کہ (خواب) انہی سر کی آنکھوں سے حقیقۃً دیکھے جاتے ہیں، بعض متکلمین کہتے ہیں یہ دل کی دو آنکھوں کے ساتھ مدرک ہوتے ہیں، کہتے ہیں آپ کے قول: (فسیرانی) کا معنی ہے کہ وہ اس خواب کی تعبیر دیکھے گا کیونکہ یہ حق اور اسکی طرف القاء کیا گیا غیب ہے، بعض نے کہا اس کا معنی یہ ہے کہ وہ روزِ قیامت میری دید سے متمتع ہوگا، اس تخصیص کا کوئی فائدہ نہیں جہاں تک آپ کا قول: (فکأنما رآنی) ہے تو یہ تشبیہ ہے اس کا معنی ہے کہ اگر اس نے بیداری کی حالت میں مجھے دیکھا ہوتا تو یہ شکل وصورت خواب میں اسے نظر آنے والی شکل وصورت کے مطابق ہوتی تو اول تو حق وحقیقت اور ثانی حق وتمثیل ! کہتے ہیں یہ جب کوئی آپ کو آپ کی معروف ومعلوم صورت پر دیکھے لیکن اگر آپ کی شکل وصفت کے برخلاف دیکھے تو یہ امثال ہوگا، اگر مثلاً وہ آپ کو اپنی طرف متوجہ دیکھے تو یہ اس کے لئے خیر ہے اگر اسکا عکس دیکھے تو پہلے کے برعکس ہے

بقول نووی عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ کے قول: (فقد رآنی أو فقد رأى الحق) سے مراد یہ ہو کہ جس نے آپ کو آپ کی حیات والی شکل میں دیکھا تو اسکا خواب حق وسچ ہے اور جس نے کسی اور شکل میں دیکھا اس کا خواب تاویل ہے (یعنی اس کی تعبیر کرنے کی ضرورت ہے یعنی یہ اسے نبی پاک کے دیدار سے مشرف نہیں کیا گیا بلکہ اس خواب کے ذریعہ اسے ایک پیغام دیا گیا ہے) اس کا تعاقب کیا اور کہا یہ بات ضعیف ہے، صحیح یہ ہے کہ وہ حقیقۃً آپ ہی کو دیکھے گا چاہے آپ کی صفتِ معروفہ پر دیکھے یا اسکے غیر پر اھ، بقول ابن حجر مجھے عیاض کی کلام سے بھی اسکے منافی کوئی شئ نہیں ملی ان کا ظاہرِ قول یہی ہے کہ وہ دونوں حالتوں میں حقیقۃً آپ ہی کو دیکھے گا البتہ پہلی حالت (یعنی جب آپ اپنی حقیقی صورت میں اسے نظر آئے) میں اسکا خواب کسی تعبیر کا محتاج نہ ہوگا اور دوسری صورت میں وہ ایسا خواب ہے جس کی کوئی تعبیر ہے، قرطبی کہتے ہیں معنائے حدیث میں اختلاف ہوا تو بعض نے کہا یہ اپنے ظاہری معنی پر ہے تو جس نے خواب میں آپ کو دیکھا اس نے آپ کی حقیقت کو دیکھا ان لوگوں کی مانند جنہوں نے آپ کو اپنی بیداری میں دیکھا تھا، کہتے ہیں یہ ایسا قول ہے کہ جس کا فساد ابتدائی عقل کے ساتھ ہی مدرک ہے اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی آپ کو نہ دیکھے مگر اسی شکل و صورت میں جو آپ کی تھی اور یہ کہ ایک وقت میں دو جگہ دو خواب دیکھنے والوں کو آپ دکھائی نہ دیں (یعنی ایک وقت میں ایک کو ہی نظر آئیں) اور یہ کہ آپ ابھی زندہ ہیں اور قبر سے نکل کر باہر آتے اور لوگوں سے اور لوگ آپ سے مخاطب ہوتے ہیں، اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ قبر مبارک آپ کے وجود سے خالی ہو گویا خالی روضہ کی زیارت کی جاتی اور غائب پر سلام کہا جاتا ہے کیونکہ آپ تو ہر وقت دنیا بھر میں کسی نہ کسی کو خواب میں حقیقت بن کر نظر آرہے ہیں لہذا یہ سب جاہلانہ باتیں ہیں کوئی ادنی سی عقل والا بندہ بھی اس کا اعتقاد نہیں رکھ سکتا

ایک گروہ کہتا ہے اسکا معنی یہ ہے کہ جس نے آپ کو دیکھا اس نے اسی صورت وشکل میں دیکھا جو آپ کی تھی، اس سے لازم

آتا ہے کہ جو کسی اور شکل وصورت میں آپ کو دیکھے اس کا خواب اضغاث میں سے ہو اور یہ امر معلوم ہے کہ آپ خواب میں ایسی حالت میں نظر آسکتے ہیں جو دنیا میں آپ کے حسبِ حال احوال میں سے نہ تھی مثلا کوئی دیکھے کہ آپ نے اپنے جسد اطہر کے ساتھ پورے گھر کو بھر دیا ہے تو اسکی تعبیر یہ ہوگی کہ یہ گھر خیر سے بھرا جائے گا اور اگر شیطان کیلئے آپ کی تمثیل کسی اس شئ کے ساتھ تمکن ہو جس پر آپ تھے یا جو آپ کی طرف منسوب تھی تو یہ آپ کے قول: (فإن الشيطان لا يتمثل بی) کے معارض ہوگا تو اولیٰ یہی ہے کہ خواب میں بھی آپ اس سے منزہ ہیں اور یہی آپ کی حرمت وعصمت کے الیق ہے جیسے آپ اپنی حالتِ بیداری میں اس سے منزہ ومحفوظ تھے، کہتے ہیں اس حدیث کی صحیح تاویل یہ ہے کہ آپ کا مقصود یہ ہے کہ کسی بھی حالت میں آپ کی رؤیت باطل نہیں ہے اور نہ اضغاث بلکہ یہ فی نفسہ حق خواب ہیں اگرچہ آپ اس شکل میں نظر نہ آئیں جو آپ کی حقیقی شکل تھی تو اس صورت کا تصور شیطان سے نہیں بلکہ یہ اللہ کی جانب سے ہے (یعنی اگر عالم خواب میں دل میں القاء ہو کہ میں نبی اکرم کا دیدار کر رہا ہوں تو وہ نبی اکرم کا ہی دیدار کر رہا ہوگا اگرچہ دکھائی دی جانے والی صورت وہ نہ ہو جو آپ کی دنیا میں تھی اور شیطان کو یہ طاقت نہیں دی گئی کہ وہ خواب میں کوئی صورت اختیار کر کے آجائے اور کہے میں نبی اکرم ہوں) یہی ابوبکر بن طیب وغیرہ کا قول ہے، اسکی تائید آپ کا قول: (فقد رأى الحق) بھی کرتا ہے یعنی (رأى الحق قصد إعلام الرائى به) (یعنی اسے یہ دکھلانا برحق یعنی ایک مقصد کے تحت ہے) تو اگر یہ اپنے ظاہر پر ہے تو ٹھیک وگرنہ اس کی تعبیر کی کوشش کی جائے گی اور اس کا اہمالِ امر نہ ہوگا کیونکہ یا تو یہ کسی خیر کی بشارت یا کسی شر سے نذارت ہوگا یا تو ناظر کی اِخافت کیلئے یا تاکہ وہ اس سے باز آئے اور یا تاکہ اسے اس کی دنیا یا دین سے متعلق کسی حکم وفیصلہ سے آگاہ کیا جائے

ابن بطال لکھتے ہیں آپ کا فرمان: (فسيرانى فى اليقظة) سے بیداری میں اس خواب کی تصدیق وصحت اور اسکے برحق ہونا مراد ہے، یہ نہیں مراد کہ وہ آخرت میں آپ کو دیکھے گا کیونکہ آخرت میں تو ساری امت ہی آپ کو دیکھے گی، ابن تین کہتے ہیں اس سے مراد وہ جو آپ کی زندگی میں آپ پر ایمان لایا اور ابھی تک آپ کو دیکھ نہ پایا تھا تو ایسوں میں سے اگر کوئی آپ کو خواب میں دیکھے تو یہ اس کے لئے خوشخبری وآگاہی ہے کہ وہ عنقریب اپنی بیداری میں بھی آپ کو دیکھے گا، یہ بات قزار نے کہی، مازری لکھتے ہیں اگر (فكأنما رآنى فى اليقظة) کے الفاظ محفوظ ہیں تو ان کا معنی ظاہر ہے اور اگر محفوظ یہ الفاظ ہیں: (فسيرانى فى اليقظة) تو محتمل ہے کہ آپ کی مراد آپ کے اہلِ زمانہ کے لوگ ہوں جو آپ کی طرف ہجرت کر کے آئیں گے تو ان میں سے کسی کا آپ کو خواب میں دیکھنا اس امر کی علامت تھی کہ وہ جلد آپ سے آن ملے گا، اللہ نے یہ بات آپ کو بذریعہ وحی بتلا دی، قاضی کے بقول بعض نے کہا اس کا معنی یہ ہے کہ عنقریب بیداری میں اس خواب کی تعبیر وصحت اس پر عیاں ہوگی، بعض نے کہا رؤیا فی الیقظۃ کا معنی ہے کہ آخرت میں آپ کو وہ دیکھے گا، اس کا تعقب ہوا کہ آخرت میں تو تمام امت ہی آپ کو دیکھے گی لہذا اس صاحبِ خواب کیلئے کیا مزیت ہوئی؟ عیاض نے اسکا جواب اس احتمال کے ساتھ دیا کہ آپ کی صفتِ معروفہ کے مطابق کسی کا آپ کو خواب میں دیکھنا آخرت میں اس کی تکریم کا موجب ہوگا اور اسے آپ کا قرب نصیب ہوگا اور علو درجہ کیلئے آپ کی شفاعت سے بہرہ ور ہوگا اور اس طرح کی خصوصیات! کہتے ہیں بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ بعض گناہگاروں کو سزا کے طور پر آنجناب کی رؤیت سے روزِ قیامت محروم رکھے گا

ابن ابو جمرہ نے اسے ایک محمل پر محمول کیا چنانچہ ابن عباس یا ان کے غیر سے نقل کیا کہ انہیں خواب میں نبی اکرم کی زیارت

ہوئی تو بیدار ہونے پر حدیثِ ہذا کے بارہ میں سوچتے رہے تو بعض امہات المومنین کے پاس گئے شائد اپنی خالہ حضرت میمونہ کے پاس تو انہوں نے نبی اکرم کا آئینہ نکالا اس میں دیکھا تو بجائے اپنی تصویر کے نبی اکرم کی صورت نظر آئی، صالحین کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں نبی اکرم کو دیکھا پھر بیداری میں آپ بعد ازاں آپ کو دیکھا تو کچھ ایسے امور کی بابت آپ سے استفسار کیا جو ان کیلئے مشکل کا باعث بنے ہوئے تھے، آپ نے ان کے طریقِ تخریج کی طرف رہنمائی کی تو معاملہ ایسے ہی ہوا، بقول ابن حجر یہ نہایت باعثِ اشکال ہے اگر اسے ظاہر پر محمول کریں تو یہ لوگ پھر صحابہ ہوئے اور اسکا مطلب یہ بھی ہوا کہ قیامت تک امکانِ صحبت باقی ہے، اس کے لئے معکر یہ امر ہے کہ ایک جمِ غفیر کو خواب میں آپ کی زیارت عطا ہوئی لیکن کسی ایک نے ذکر نہیں کیا کہ پھر بعد میں بیداری کی حالت میں بھی آپ کی زیارت ہوئی، قرطبی نے شدومد سے اس توجیہہ کا رد وانکار کیا کہ جس نے خواب میں آپ کو دیکھا اس نے آپ کو حقیقۃً دیکھا اور پھر بیداری میں بھی آپ کو دیکھے گا، ابن ابو جمرہ اسکے لئے متفطن ہوئے تو صالحین کی اس جماعت کی بابت اس ذکر کردہ کو اولیاء کی کرامات قرار دیا، اگر یہی ہے تو ہر ناظر میں اس کے عموم سے عدول کرنا ہوگا، پھر لکھا کہ یہ اہلِ توفیق کی بابت عام ہے جہاں تک ان کے غیر ہیں تو معاملہ محتمل ہے، خرقِ عادت کبھی بطریق الإملاء والإغواء زندیق کے لئے بھی ہو جاتی ہے جیسے نیکو کار کیلئے اس کا وقوع بطریق الکرامت والإکرام ہے، دونوں کے مابین تفرقہ کتاب وسنت کی اتباع سے ہے اھ،

حاصلِ جوابات چھ عدد ہیں: اول کہ یہ تشبیہہ وتمثیل کے اسلوب پر ہے، اس پر دوسری روایت کی یہ عبارت دال ہے: (فکأنما رآنی فی الیقظة) دوم اس کا معنی ہے کہ وہ بیداری میں اس کی تاویل دیکھے گا، بطریق الحقیقت یا بطریقِ تعبیر، سوم یہ آپ کے اہلِ عصر کے ساتھ خاص ہے جو آپ کو دیکھنے سے قبل آپ پر ایمان لائے، چہارم کہ وہ اگر آپ کے آئینہ میں دیکھے تو آپ کی تصویر دیکھ لے گا، یہ بعید ترین محمل ہے، پنجم وہ قیامت کے روز ان لوگوں کی نسبت جنہیں کبھی خواب میں آپ کی زیارت نہیں ہوئی کسی مزید خصوصیت کے ساتھ آپ کو دیکھے گا، ششم وہ دنیا میں آپ کو (کسی طور) دیکھے گا اور آپ سے ہمکلام بھی ہوگا، اس میں اشکال ہے جس کا ذکر گزرا، قرطبی لکھتے ہیں یہ بات طے ہے کہ خواب میں جو نظر آتا ہے وہ مرئیات کی امثلہ ہوتی ہیں نہ کہ ان کے انفس ماسوائے اسکے کہ یہ امثلہ کبھی مطابق واقع ہوتی ہیں اور کبھی ان کا معنی واقع ہوتا ہے تو اول کی مثال آنجناب کا خواب میں حضرت عائشہ کو دیکھنا، اس روایت میں آپ کا یہ قول مذکور ہوا: (فإذا ھی أنت) تو بتلایا کہ آپ نے بیداری میں وہی کچھ دیکھا جو عالمِ خواب میں اپنی آنکھ کے ساتھ دیکھا تھا، ثانی کی نوع سے آپ کا خواب میں ذبح ہوتی ہوئی گائے کو دیکھنا اور اس ثانی سے مقصود ان امور کے معانی پر تنبیہہ تھی،

آپ کے دیدار کے فوائد میں سے ناظر کے شوق کی تسکین ہے کیونکہ اسے آپ کے ساتھ سچی محبت ہے تا کہ اسی میدانِ عمل میں جاری وساری رہے (اور اسکے شوقِ صالحیت مہمیز لگے) اسی طرف آپ کے قول: (فسیرانی فی الیقظة) سے اشارہ ہے، یعنی جس نے میری حرمت کی تعظیم اور میرے مشاہدہ کا مشتاق ہوتے ہوئے خواب میں میری زیارت کی تو وہ اپنے محبوب کی رؤیت کا واصل ہوا اور اپنے ہر مطلوب کے ساتھ ظفر مند ہوا، کہتے ہیں جائز ہے کہ آپ کی صورت دیکھنے سے مراد ومقصود معنائے صورت ہو (یعنی اس کی تعبیر یہ نکلتی ہو) کہ دین وشریعت مراد ہے تو ہر ناظر کے زیادت ونقصان اور اساءت واحسان کے لحاظ سے تعبیر کی جائے گی بقول ابن حجر یہ ساتواں جواب بنا اور جو اس سے قبل ذکر ہوا وہ میرے لئے ظاہر نہیں اگر ظاہر ہو تو وہ آٹھواں ہوا۔

(ولايتمثل الشيطان بی) آمده حدیثِ انس میں ہے: (فإن الشيطان لا يتمثل بی) کتاب العلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں اسکا مثل گزرا لیکن کہا: (لا يتمثل فی صورتی) مسلم اور ابن ماجہ کی حضرت جابر سے روایت میں ہے: (إنه لا ينبغی للشيطان أن يتمثل بی) ترمذی اور ابن ماجہ کی ابن مسعود سے روایت کے الفاظ ہیں: (إن الشيطان لا يستطيع أن يتمثل بی) آمده حدیثِ ابو قتادہ میں ہے: (و إن الشيطان لا يتراء ىٰ) یعنی وہ میری شکل وصورت میں نظر نہیں آسکتا، غیرِ ابو ذر کے ہاں: (يتزايا) ہے، آخرِ باب کی روایتِ ابو سعید میں ہے: (فإن الشيطان لا يتكوننی)

(لايتمثل لی) کا معنی ہے وہ میرا تشبہ اختیار نہیں کرسکتا، (فی صورتی) یعنی میری صورت کی مثل میں نہیں ہوسکتا جہاں تک (لايتراء ى) ہے تو بعض شراح نے زاء والی روایت کو راجح کہا ای : (لايظهر فی زِيّی) (یعنی وہ میری شکل وصورت میں ظاہر نہیں ہوسکتا) دوسری روایت بھی اسی کے قریب المعنی ہے۔ (لايتكوننی) أی لايتكون كونی (یعنی وہ میرے وجود میں متکون نہیں ہوسکتا) تو مضاف حذف کر کے مضاف الیہ کو فعل کے ساتھ ملا دیا، معنی یہ ہوا: (لا يتكون فی صورتی) تو سبھی مروی الفاظ ایک ہی معنی کی طرف راجع ہیں، (لا يستطيع) سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اگر چہ اللہ تعالیٰ نے اسے ہر روپ دھار لینے کا اختیار اور طاقت دی ہے مگر میری شکل وصورت میں آسکنے کی اسے تاب نہیں دی، ایک جماعتِ علماء نے یہی کہا چنانچہ اسی حدیث کی تشریح میں کہتے ہیں اس کا محل تب جب ناظر آپ کو آپ کی حقیقی صورت میں دیکھے، ان میں سے بعض نے اس ضمن میں تضییقِ غرض کی اور کہا لازم ہے کہ آپ کو اس شکل میں دیکھیں جس میں آپ نے وفات پائی حتی کہ آپ کے سفید بال جن کی تعداد بیس تک نہ پہنچی تھی، بھی گنے! صواب آپ کے تمام حالات میں اس کی تعمیم ہے بشرطیکہ دکھائی دینے والی صورت آپ کی حقیقی ہو چاہے عالمِ شباب کی ہو یا جب آپ عالمِ رجولیت میں یا کہولت یا آخرِ عمر میں تھے، اس کے مخالف اگر آپ نظر آئیں تو اسکی کوئی تعبیر ہو گی جو اس ناظر سے متعلق ہو گی، مازری لکھتے ہیں محققین نے اس حدیث کی تاویل بارے اختلاف کیا ہے چنانچہ قاضی ابوبکر بن طیب نے یہ رائے اختیار کی کہ آپ کے قول: (من رآنی فی المنام فقد رآنی) سے مراد یہ ہے کہ اس کا خواب حقیقت ہے اضغاث یا تشبیہاتِ شیطان میں سے نہیں، کہتے ہیں اسکی تقویت اسکے بعض طرق کی یہ عبارت کرتی ہے: (فقد رأى الحق) کہتے ہیں آپ کے قول: (فإن الشيطان لا يتمثل بی) میں اشارہ ہے کہ آپ کا خواب میں نظر آنا اضغاث نہیں

پھر مازری نے لکھا دوسرے علماء کہتے ہیں بلکہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے اور مراد یہ ہے کہ جس نے خواب میں آپ کو دیکھا تو اس نے آپ کو پالیا اور کوئی اس میں مانع نہیں اور نہ ہی عقلی لحاظ سے یہ مستحیل ہے حتی کہ کلام کو اسکے ظاہر سے صرف کرنے کی ضرورت ہو، جہاں تک یہ بات کہ کبھی آپ اپنی غیرِ صفت میں نظر آتے ہیں یا دو مختلف جگہوں میں ایک ہی وقت تو یہ آپ کی صفت بارے غلطی اور راسکا وہ تخیل ہے جو حقیقت میں نہ تھا، کئی دفعہ بعض خیالات کو مرئیات (یعنی خواب) سمجھ لیا جاتا ہے کیونکہ امرِ متخیل عام عادت میں مرئی کے ساتھ مرتبط ہوتا ہے تو آپ کی ذات ہی مرئیہ ہوتی ہے اور آپ کی صفات متخیلہ غیر مرئیہ ہیں، ادراک میں تحدیقِ بصر اور قربِ مسافت مشترط نہیں اور مرئی ظاہر اعلی الارض یا مدفون نہیں ہوتا صرف اس کا موجود ہونا شرط ہے اور آنجناب کے جسدِ اطہر کے فناء پر کوئی دلیل قائم نہیں بلکہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ جو آپ کے جسد کے بقاء پر دال ہے اور اختلافِ صفات کا ثمرہ اختلافِ دلالت کی

صورت میں ظاہر ہوگا جیسے بعض علمائے تعبیر نے کہا کہ اگر کسی نے آپ کو خواب میں بڑھاپے کی عمر کا دیکھا تو (اس کی تعبیر یہ ہے) کہ یہ امن کا سال اور جس نے آپ کو جوانی کی حالت میں دیکھا تو یہ عامِ حرب ہے، اسی سے آپ کے اقوال سے متعلق ماخوذ کیا جائے گا کہ اگر مثلاً کسی نے خواب میں دیکھا کہ آپ کسی کے قتلِ ناحق کا حکم دے رہے ہیں تو یہ صفتِ متخیلہ پر محمول ہوگا نہ کہ مرئیہ پر، عیاض کہتے ہیں معنائے حدیث یہ بھی محتمل ہے کہ اس نے آپ کو اس صفت پر دیکھا جو آپ کی تھی نہ کہ اس صفت پر جو آپ کے حال کی معاکسؔ تھی تو اگر غیرِ صفت پر آپ نظر آئیں تو وہ (رؤیا تاویل) ہوگی (یعنی جس کی تعبیر کرنے کی ضرورت ہے) نہ کہ رؤیائے حقیقت! کیونکہ کئی خواب ایسے ہوتے ہیں جو علی وجہہ ہیں اور کئی محتاجِ تعبیر ہوتے ہیں

نووی لکھتے ہیں قاضی نے جو یہ بات لکھی یہ ضعیف ہے صحیح یہی ہے کہ وہ حقیقۃً آپ کو ہی دیکھے گا چاہے آپ کی معروف صفت پر دیکھا ہو یا اس کے غیر پر، جیسے مازری نے لکھا، ابن حجر لکھتے ہیں یہ جسے شیخ نے رد کیا یہ محمد بن سیرین سے بھی منقول ہے جو فنِ تعبیرِ رؤیا کے امام تھے، قاضی کی بات توسطِ حسن ہے اس کے اور مازری کے قول کے مابین تطبیق بھی ممکن ہے وہ یہ کہ دونوں حالتوں میں خواب تو مبنی برحقیقت ہوگا لیکن اگر آپ کو آپ کی حقیقی شکل وصورت میں دیکھا تو یہ تعبیر کا محتاج نہیں (بس اللہ نے اسے آنجناب کے دیدار سے سرفراز کیا ہے) لیکن اگر آپ کی غیر صورت میں دیکھا تو یہ ناظر میں موجود کسی نقص کی علامت ہے اور ایسا خواب تعبیر کا محتاج ہوتا ہے، یہی رائے علمائے تعبیر نے دی ہے جنہوں نے کہا اگر جاہل کہے مجھے خواب میں نبی اکرم نظر آئے ہیں تو اس سے آپ کی صفت بارے پوچھا جائے اگر تو مروی صفت کے مطابق جواب دے (تو ٹھیک) وگرنہ اسکی بات تسلیم نہ کی جائے، اشارہ کیا کہ اگر آپ کو ایسی ہیئت پر دیکھے جو آپ کی (معروف و مروی) ہیئت کے مخالف ہے جبکہ صورت وہی ہو تو ابوسعد احمد بن محمد بن نصر کہتے ہیں جس نے کسی نبی کو اس کے حال وہیئت میں دیکھا تو یہ ناظر کی صالحیت اور اسکے جاہ وظفر کے کمال کی دلیل ہے اور جس نے مثلاً نبی کو عابساً دیکھا تو یہ ناظر کے سوئے حال کی علامت ہے

ابن ابوجمرہ نے بھی نووی کی رائے اختیار کی ہے اس اختلاف کو نقل کر کے لکھتے ہیں بعض کا کہنا ہے کہ شیطان اصلاً ہی آپ کی صورت میں متصور نہیں ہوسکتا تو جس نے آپ کو کسی صورتِ حسنہ میں دیکھا تو یہ ناظر کے دین کی اچھائی ہے اور اگر آپ کے کسی عضو میں کوئی شین ونقص دیکھا تو یہ ناظر کے ہاں اس کے دین کی جہت سے خلل کی علامت ہے، کہتے ہیں یہی حق بات ہے تجربہ نے بھی اس کا اثبات کیا ہے اسی کے ساتھ اس طرح کے خوابوں میں فائدہ کبریٰ کی تحصیل ہے حتی کہ ناظر کیلئے ظاہر ہو کہ کیا اس کے ہاں کوئی خلل ہے یا نہیں کیونکہ آپ صقیل آئینہ کی مانند نورانی ہیں، ناظر میں جو حسن یا غیرِ حسن ہو وہ اس آئینہ میں اس کا عکس دیکھ لیتا ہے جبکہ یہ فی حد ذاتہا احسن حال پر ہے اس میں کسی نقص وشین کا شائبہ تک نہیں اسی طرح کی بات خواب میں آنجناب کی کلام کے بارہ میں کی جائے گی کہ اسے کتاب وسنت پر پیش کیا جائے گا تو جو اس کے موافق ہو وہ حق اور جو اسکے مخالف ہو تو یہ ناظر کی سمع کا خلل ہے تو ذاتِ کریمہ کی رؤیا حق ہے، خلل دراصل ناظر کے بصر وسمع میں ہوتا ہے، کہتے ہیں یہ اس حدیث کی تاویل وتوجیہہ کے ضمن میں میری سنی بہترین توجیہہ ہے پھر عیاض نے بعض علماء سے نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو ان کے تمام خوابوں کے عموم کے ساتھ خاص کیا ہے اور شیطان کو روک دیا کہ وہ آپ کی صورت میں متصور ہو تا کہ یہ نہ ہو کہ آپ کی زبان پر خواب میں جھوٹ پھیلائے، جب اللہ نے انبیاء کے لئے خرقِ عادت کیا ہے بیداری میں ان کی صحتِ حال پر دلالت کے لئے اور بیداری کی حالت میں شیطان کے لئے آپ کی صورت دھار لینا مستحیل ہے اور

ایسی صفت پر جو آپ کے حال کے معتاد ہو کہ اگر ایسا ہوتا تو حق و باطل کے درمیان التباس ہوتا اور جہتِ نبوت سے ہر صادر قول وفعل موثّق نہ ٹھہرتا تو اس لئے اللہ نے شیطان کی دسترس اور اس کے تصور، القاء اور کید سے سے محفوظ کیا، اسی طرح ہی عام لوگوں کی خوابوں میں رؤیتِ انبیاء کے ضمن میں شیطان سے حفاظت دی ہے تا کہ یہ علمِ صحیح کی طرف طریق ہو جس میں کوئی ریب نہیں، علماء کے درمیان خواب میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے جواز بارے کوئی اختلاف نہیں

بقول ابن حجر اس سب مذکور کی نسبت میرے لئے وجہِ تطبیق یہ ظاہر ہوئی ہے کہ جس نے آپ کو آپ کے ساتھ خاص ایک یا ایک سے زائد صفات میں دیکھا اس نے آپ ہی کو دیکھا اگر چہ تمام صفات مخالف ہوں اسی پر دیکھنے والوں کے خواب باہم متفاوت ہوتے ہیں تو جس نے آپ کو آپ کی کامل ہیئت پر دیکھا تو اس کا خواب حق ہے جو کسی تعبیر کا محتاج نہیں اسی پر آپ کا قول: (فقد رأى الحق) متنزل ہے اور ایسے خواب جن میں کوئی نقصِ صفات نظر آئے تو ایسے خواب محتاجِ تعبیر ہوتے ہیں اور ہر حالت میں آپ کو خواب میں دیکھنے پر یہ اطلاق صحیح ہے کہ اس نے حقیقۃً آپ کو دیکھا ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اہلِ تعبیر نے خواب میں مطلقا اللہ تعالیٰ کو دیکھنا ممکن قرار دیا ہے اس بابت وہ اختلاف نہیں جو نبی اکرم کے دیکھنے کی بابت ہے، بعض نے اس بابت قابلِ تاویل امور کے ساتھ جواب دیا ہے اس کی سب وجوہ میں، تو کبھی معبر بسلطان کبھی بالوالد کبھی بالسید اور کبھی بالرئیس کرتے ہیں، جس بھی فن کا وہ ہو تو جب اللہ تعالیٰ کی حقیقتِ ذات پر وقوف ممتنع ہے اور وہ تمام جن کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے ان کے لئے صدق و کذب جائز ہے تو خواب میں اس کا دکھائی دینا ہمیشہ تعبیر کا محتاج ہوگا بخلاف نبی اکرم کے کہ آپ اگر متفق علیہا (یعنی اپنی اصلی شکل مبارک پر جس کا وصف روایات میں ہے) صفت پر نظر آئیں تو اس حالت میں وہ صرف اور صرف حق ہوگا کسی تعبیر کا محتاج نہیں (یعنی اللہ نے ناظر کو آپ کی رؤیت سے مشرف کیا ہے) غزالی لکھتے ہیں آپ کے قول (رآنی) کا مطلب یہ نہیں کہ اس نے میرا جسم و بدن دیکھا بلکہ مراد یہ کہ اس نے ایسی مثال (شبیہہ) دیکھی کہ جو ایسا آلہ ہوگئی جس کے ساتھ وہ معنی متأدی ہے جو میرے نفس میں اس کی طرف ہے، اسی طرح آپ کا قول (فیرانی فی الیقظة) سے یہ مراد نہیں کہ وہ میرا جسم و بدن دیکھے گا، کہتے ہیں آلہ کبھی حقیقت اور کبھی خیالی ہوتا ہے اور نفس مثالِ متخیّل کا غیر ہے تو جس شکل کو اس نے دیکھا وہ روحِ مصطفیٰ نہیں اور نہ آپ کا وجود بلکہ وہ علی التحقیق اس کے لئے ایک مثال ہے، کہتے ہیں اس کا مثل وہ جو خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھے تو اس کی ذات شکل و صورت سے منزہ ہے لیکن اس کی تعریفات بندے تک نور یا غیرِ نور سے مثالِ محسوس کے واسطہ سے پہنچتی ہیں اور یہ مثال اس کے واسطہ فی التعریف ہونے میں حق ہے تو ناظر کہہ سکتا ہے کہ اس نے خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے یہ مراد نہ ہوگی کہ اس نے اللہ کی ذات کو دیکھا جیسے اس کے غیر کے حق میں بھی یہی ہے

ابو قاسم قشیری کی اس بارے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کو اس کی غیرِ صفت پر دیکھنا اس امر کو مستلزم نہیں کہ وہ نہ ہو تو اس نے اگر اللہ تعالیٰ کو کسی ایسے وصف پر دیکھا جو اس کی شان سے کمتر ہے اور وہ اعتقاد رکھتا ہے کہ وہ اس سے منزہ ہے تو یہ اس کی رؤیت میں قادح نہیں بلکہ اس قسم کی خوابوں کے لئے کسی نوع کی تعبیر ہے جیسا کہ واسطی نے کہا ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں کسی بوڑھے شخص کی صورت میں دیکھا تو یہ ناظر کے وقار وغیرہ کی طرف اشارہ ہے، طیبی کہتے ہیں حدیث کا معنی یہ ہے کہ جس نے خواب میں میری زیارت

کی چاہے کسی بھی شکل وصفت پر تو یہ اس کے لئے خوش کن ہے اور یقین رکھے کہ اس نے رویائے حق کا ہی مشاہدہ کیا ہے جو اللہ کی طرف سے ہے اور یہ اس کے لئے مبشر ہے نہ کہ باطل جو حلم اور شیطان کی طرف منسوب ہوتا ہے کیونکہ شیطان میرا تمثل نہیں کر سکتا، اسی طرح آپ کا قول: (فقد رأى الحق) یعنی یہ رؤیت حق ہے نہ کہ باطل اسی طرح آپ قول: (فقد رآنی) کیونکہ شرط اور جزا اگر متحد ہوں تو یہ غایت فی الکمال پر دال ہوتے ہیں یعنی ایسا خواب دیکھا کہ جس کے بعد کوئی شئ نہیں، ابن ابوجمرہ کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ آپ کے قول: (فإن الشيطان لا يتمثل بی) سے اخذ کیا جائے گا کہ اربابِ قلوب میں سے جس کے خاطر (یعنی تخیل) میں آنحضرت کی صورت منتقش و متمثل ہوئی اور اس کے عالمِ سرّ میں متصور ہوا کہ آپ اس سے ہمکلام ہوئے ہیں تو یہ برحق ہوگا بلکہ یہ ان کے غیر کے مرأی سے اصدق ہے کیونکہ اللہ کا ان پر خاص کرم ہے کہ انہیں تنویرِ قلوب سے نوازا ہے

بقول ابن حجر یہ مقام جس کی طرف انہوں نے اشارہ کیا، الہام ہے اور یہ انبیاء کی طرف آنے والی وحی کی جملہ اصناف سے ہے لیکن احادیث میں کسی جگہ اس کا وصف بطور جزوِ نبوت کے نہیں پڑھا جیسے سچے خوابوں کی بابت فرمایا ہے، دونوں کے مابین تفرقہ کے ضمن میں کہا گیا ہے کہ خواب قواعدِ مقررہ کی طرف راجع ہیں اور ان کی تعبیرات ہیں اور ان کا وقوع ہر ایک کے لئے ممکن ہے بخلاف الہام کے کہ یہ صرف خواص کے لئے واقع ہوتے ہیں اور کسی ایسے قاعدہ کی طرف راجع نہیں جو یہ تمیز کر سکیں کہ کہیں یہ لمۃ الشیطان (یعنی اسکا اثر) تو نہیں، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اس کے اہلِ معرفت نے ذکر کیا ہے کہ وہ خاطر جو حق کی طرف سے ہوتا ہے وہ مستقر ہوتا ہے اور مضطرب نہیں ہوتا جب کہ شیطان کی طرف سے جو ہو وہ مضطرب وغیرِ مستقر ہوگا، یہ اگر ثابت ہو تو واضح فرق ہے، اس کے باوصف ائمہ نے تصریح کی ہے کہ الہامات کے ذریعہ کوئی شرعی احکام ثابت نہ ہوں گے، ابوالمظفر بن سمعانی نے القواطع میں ائمہ حنفیہ میں سے ابوزید دبوسی سے یہ نقل کر کے کہ الہام وہ جو دل کو تحریک دے کسی ایسے علم کی طرف جو بغیر استدلال کے اس پر عمل کی طرف داعی ہو، لکھتے ہیں جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کے ساتھ عمل جائز نہ ہوگا الا یہ کہ باب المباح میں سب ادلہ کا فقدان ہو، بعض مبتدعہ نے اسے حجت قرار دیا اور اس آیت سے احتجاج کیا: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) [الشمس: ۸] اور اس آیت سے بھی: (وَ أَوْحىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ) [النحل: ٦٨] یعنی اسے الہام کیا کہ اپنے مصالح کو پہچانے تو انسان کے لئے اس سے اس کی مثل کا اخذ بطریق اولی ہوا، اس ضمن میں کئی اور ظواہر بھی ذکر کئے مثلا یہ حدیث: (اِتَّقُوا فراسة المؤمن) (یعنی مومن کی فرست سے بچو) اور حضرت وابصہ سے آپ کا کہنا: (ماحَاكَ فی صدرك فَدَعْهُ و إنْ أَفْتَوْكَ) (یعنی جو تمہارے دل میں کھٹکے اسے چھوڑ دو اگرچہ لوگ اسے کرنے کا فتوی دیں) تو ان کے دل کی شہادت کو فتوی پر مقدم بنایا، اسی طرح آپ کا فرمان کہ سابقہ امم میں محدَث ہوتے تھے تو اس سے ثابت ہوا کہ الہام برحق ہے اور یہ مخفی وحی ہے، عاصی اس سے اس لئے محروم کیا گیا کیونکہ وحیِ شیطان اس پر غالب ہے، کہتے ہیں اہل سنت کی حجت وہ آیات ہیں جو اعتبارِ حجت پر دال ہیں جو تفکر فی الآیات، عبرت پکڑنے، ادلہ کو مدنظر رکھنے اور امانی، ہوا جس (یعنی دل میں اٹھنے والے الٹے سیدھے خیالات) اور ظنون کی ذم میں ہیں اور یہ کثیر و مشہور ہیں اور اس لئے کہ خاطر کبھی اللہ کی جانب سے اور کبھی شیطان کی طرف سے ہوتی ہے اور کبھی نفس کی طرف سے اور ہر وہ شئ جس کا برحق نہ ہونا محتمل ہو (یعنی مشکوک ہو) وہ حق ہونے کے ساتھ موصوف نہیں کی جا سکتی، کہتے ہیں آیت: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) کا جواب یہ ہے کہ اس کا معنی ہے کہ اسے طریق علم کی پہچان کرائی جو کہ حجج ہیں جہاں تک شہد

کی مکھی کی طرف وحی کا معاملہ تو اس کی نظیر انسان کی طرف جو صناعات اور صلاحِ معاش کے امور بارے ذہنوں میں خیالات کا القاء ہوا (اور جیسے سائنسدانوں کے اذہان میں نئی نئی اشیاء بنانے کی ترکیبیں اور خیالات القاء کئے جاتے ہیں) اور جو فراستِ مومن ہے تو اس کا انکار نہیں لیکن ہم دل کی گواہی کو حجت نہیں مان سکتے کیونکہ یہ کیونکر متحقق ہو کہ یہ خیال اللہ کی طرف سے ہے یا اس کے غیر کی طرف سے!

ابن سمعانی کہتے ہیں الہام کا انکار کرنا مردود ہے! جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کے اکرام کے لئے جو چاہے اس کے ساتھ کرے لیکن اس ضمن میں حق و باطل کے مابین تمیز یہ ہے کہ ہر جو شریعتِ محمدیہ پر مستقیم ہو اور کتاب وسنت میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اس کا رد کرے وہ مقبول ہے وگرنہ وہ مردود ہے اور یہ دراصل نفسانی خیالات اور وسوسہ شیطانی ہیں پھر کہا ہمیں اس بات سے انکار نہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی بندے کا اپنی طرف سے زیادتِ نور کے ساتھ اکرام کرتا ہے جس سے اس میں قوتِ نظر کا اضافہ اور اس کی رائے قوی ہو جاتی ہے ہم تو اس امر کا انکار کرتے ہیں کہ وہ اپنے دل کے حوالے سے کوئی ایسا قول پیش کرے جس کی اصل ہی معروف نہ ہو تو ہم اسے شرعی حجت نہ مانیں گے وہ بس نور ہے اللہ جسے چاہے اس کے ساتھ مختص کر دے تو اگر یہ شرع کے موافق ہے تو اصل حجت شرع ہوئی، اسی سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی کو خواب میں نبی اکرم کسی شئ کا حکم دیں تو آیا اسے اس کا ماننا لازم ہے یا یہ کہ اسے شرع ظاہر پر پر کھے؟ تو یہ ثانی ہی معتمد ہے جیسا کہ اس بارے بحث گزری، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں طبرانی کی معجم اوسط کی ابوسعید سے حدیث میں باب کی اول حدیث کی مثل وارد ہوا لیکن اس میں یہ زیادت بھی ہے: (ولا بالكعبة) کہتے ہیں یہ لفظ صرف اسی روایت ہی میں محفوظ ہے۔

- 6994حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُخْتَارٍ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ الْبُنَانِيُّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَآنِي فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَخَيَّلُ بِي وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ

.طرفه - 6983 (اسی میں اسکا سابقہ نمبر)

(من رآنی الخ) یہی عبارت کتاب العلم اور کتاب الادب میں گزری حدیثِ ابو ہریرہ میں تھے! بقول طیبی اس حدیث میں شرط اور جزاء متحد ہوئے ہیں تو یہ تناہی فی المبالغہ پر دال ہے یعنی جس نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے بغیر کسی شک وشبہ کے میری حقیقت کو اس کے کمال میں دیکھا بلکہ یہ رؤیائے کاملہ ہے۔

- 6995حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ مِنَ اللَّهِ وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ فَمَنْ رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَنْفِثْ عَنْ شِمَالِهِ ثَلَاثًا وَلْيَتَعَوَّذْ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهَا لَا تَضُرُّهُ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَزَايَا بِي

.أطرافه 3292، 5747، 6984، 6986، 6996، 7005، - 7044 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اس کی کچھ شرح باب (الحلم من الشیطان) میں ہوگی۔

- 6996 حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ خَلِيٍّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنِي الزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَبُو سَلَمَةَ قَالَ أَبُو قَتَادَةَ ؓ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ تَابَعَهُ يُونُسُ وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ

أطرافه 3292، 5747، 6984، 6986، 6995، 7005، - 7044

ترجمہ: فرمایا جس نے مجھے دیکھا اس نے حق دیکھا۔

(فقد رأى الحق) ای (المنام الحق أي الصدق) طیبی کہتے ہیں حق یہاں مصدرِ موکد ہے یعنی (رأى رؤية الحق) آگے کے الفاظ (فإن الشيطان الخ) تتمیمِ معنی اور حکم کی تعلیل کے بطور ارشاد فرمائے۔ (تابعه يونس) یعنی ابن یزید۔ (و ابن أخي الزهري) یہ محمد بن عبداللہ بن مسلم ہیں، مراد یہ ہے کہ ان دونوں نے بھی زہری سے اسے زبیدی کی مانند ہی روایت کیا ہے پہلی حدیث میں ذکر کیا تھا کہ مسلم نے ان کے طرق موصول کئے، یونس کا سیاق نقل کیا اور ابن اخی زہری کی روایت کا اس پر احالہ کر دیا اسے ابویعلی نے اپنی مسند میں اس کے شیخِ مسلم ابوخیثمہ سے تخریج کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (من رآني في المنام فقد رأى الحق) بقول اسماعیلی شعیب بن ابوحمزہ نے بھی زہری سے روایت کرتے ہوئے ان کی متابعت کی ہے بقول ابن حجر اسے ذہلی نے الزہریات میں موصول نقل کیا۔

- 6997 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنِي ابْنُ الْهَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَبَّابٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَتَكَوَّنُنِي

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جس نے مجھے (خواب میں) دیکھا تو بلاشبہ اس نے مجھ ہی کو ہی دیکھا کیونکہ شیطان میرا روپ نہیں دھار سکتا۔

ابن ہاد سے مراد یزید بن عبداللہ بن اسامہ ہیں، اسماعیلی کہتے ہیں اسے یحی بن ایوب نے بھی ابن ہاد سے روایت کیا، کہتے ہیں میرے خیال میں بخاری نے جب بھی یحی بن ایوب کی کوئی روایت نقل کی ہے بطور متابعت ہی نقل کی ہے ماسوائے ایک حدیث کے جسے کتاب النذور میں ابن جریج عن یحی بن ایوب عن یزید بن ابوحبیب عن ابوالخیر عن عقبہ بن عامر سے ان کی بہن کے قصہ میں ذکر کیا، بقول ابن حجر اس حدیث کی بخاری نے ابوعاصم عن ابن جریج سے اسی سند کے حوالے سے تخریج کی ہے بخاری کے بعض نسخوں سے یہ ساقط ہے لیکن اسے کتاب الحج میں بھی ابوعاصم سے نقل کیا، اسماعیلی کا یہ کہنا درست نہیں کہ اس حدیث کو یحی بن ایوب کے لئے استقلالا نقل کیا ہے (یعنی یہ بھی متابعۃ ہے) کہ اسے انہوں نے ہشام بن یوسف عن ابن جریج عن سعید بن ابوایوب سے نقل کیا گویا ابن جریج کے اس میں دو شیوخ ہیں اور دونوں نے انہیں یزید بن ابوحبیب سے اس کی تحدیث کی ہے تو بخاری نے اشارہ دیا ہے کہ یہ اختلاف صحتِ حدیث کے لئے قادح نہیں ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ انہوں نے یحی بن ایوب کے لئے اسے استقلالا نہیں بلکہ سعید بن ابوایوب کی متابعت کے لئے تخریج کیا ہے۔

یہ حدیث بھی مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 11 باب رُؤْيَا اللَّيْلِ (رات کا خواب)

رَوَاهُ سَمُرَةُ

یعنی کیا رات کے وقت کسی کے خواب دیکھنے اور دن کے خواب میں کوئی فرق و تفاوت ہے یا دونوں متساوی ہیں؟ گویا حدیثِ ابوسعید: (أصدق الرؤيا بالأسحار) مدِ نظر ہے جسے احمد نے مرفوعا نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، نصر بن یعقوب دینوری نے ذکر کیا ہے کہ رات کے نصف اول کے خواب کی تعبیر تاخیر سے سامنے آتی ہے جبکہ دوسرے نصف کی نسبۃً جلدی پھر جوں جوں رات کے اوقات کے اواخر میں خواب نظر آئے گا اس کی تعبیر جلد سامنے آئے گی حتی کہ اس ضمن میں اسرع وقت سحر کے خواب ہیں اور بالخصوص طلوعِ فجر کے وقت جو خواب نظر آئیں، جعفر صادق سے منقول ہے کہ سب سے جلدی تعبیر والے خواب قیلولہ کے ہوتے ہیں۔ (رواه سمرة) ان کی ایک طویل حدیث کی طرف اشارہ ہے جو کتاب التعبیر کے آخر میں نقل ہوگی جس میں ہے: (إنه أتاني الليلة آتيان الخ) وہیں اس پر بات ہوگی۔

- 6998حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْمِقْدَامِ الْعِجْلِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الطُّفَاوِيُّ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَبَيْنَمَا أَنَا نَائِمٌ الْبَارِحَةَ إِذْ أُتِيتُ بِمَفَاتِيحِ خَزَائِنِ الْأَرْضِ حَتَّى وُضِعَتْ فِي يَدِي .قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَذَهَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنْتُمْ تَنْتَقِلُونَهَا.

أطرافه 2977، 7013، - 7273 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۴۷۰)

محمد سے مراد ابن سیرین ہیں ابونعیم کے ہاں اسلم بن سہیل کی انہی شیخِ بخاری سے روایت میں اسکی تصریح ہے، سند کے سب راوی بصری ہیں۔ (أعطيت مفاتيح الكلم ونصرت الخ) اس روایت میں یہی الفاظ ہیں اسے اسماعیلی نے حسن بن سفیان اور عبداللہ بن لیس کلاہما عن احمد بن مقدام یعنی انہی شیخِ بخاری سے روایت میں: (أعطيت جوامع الكلم) کے الفاظ سے نقل کیا، ابو القاسم بغوی عن احمد بن مقدام سے روایت میں اسی روایت والے الفاظ نقل کئے، اسلم بن سہیل کی روایت میں: (فواتح الكلم) ہے آگے چند ابواب کے بعد سعید بن مسیّب عن ابوہریرہ سے: (بعثت بجوامع الكلم) کے الفاظ ذکر ہوں گے اسماعیلی بغوی کا قول ذکر کرتے ہیں کہ مجھے علم نہیں کہ ایوب سے سوائے محمد بن عبد الرحمٰن کے کسی نے اس کی تحدیث کی ہو۔ (إذ أتيت بمفاتيح الخ) کتاب الاعتصام میں اس کی مفصل شرح ہوگی۔

- 6999حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أُرَانِي اللَّيْلَةَ عِنْدَ الْكَعْبَةِ فَرَأَيْتُ رَجُلًا آدَمَ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنْ أُدْمِ الرِّجَالِ لَهُ لِمَّةٌ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنَ اللِّمَمِ قَدْ رَجَّلَهَا تَقْطُرُ مَاءً مُتَّكِئًا عَلَى رَجُلَيْنِ أَوْ عَلَى عَوَاتِقِ رَجُلَيْنِ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ فَسَأَلْتُ مَنْ هَذَا فَقِيلَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ثُمَّ إِذَا أَنَا

بِرَجُلٍ جَعْدٍ قَطَطٍ أَعْوَرِ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ فَسَأَلْتُ مَنْ هَذَا فَقِيلَ الْمَسِيحُ الدَّجَّالُ

أطرافه 3440، 3441، 5902، 7026، - 7128 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۱۷۱).

(أرانى الليلة الخ) باب (الطواف بالكعبة) میں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (بينا أنا نائم رأيتنى أطوف بالكعبة) وہیں اس کی تشریح کی جائے گی۔

- 7000حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَجُلاً أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنِّى أُرِيتُ اللَّيْلَةَ فِى الْمَنَامِ وَسَاقَ الْحَدِيثَ وَتَابَعَهُ سُلَيْمَانُ بْنُ كَثِيرٍ وَابْنُ أَخِى الزُّهْرِىِّ وَسُفْيَانُ بْنُ حُسَيْنٍ عَنِ الزُّهْرِىِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ وَقَالَ الزُّبَيْدِىُّ عَنِ الزُّهْرِىِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ أَوْ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ وَقَالَ شُعَيْبٌ وَإِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى عَنِ الزُّهْرِىِّ كَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ وَكَانَ مَعْمَرٌ لاَ يُسْنِدُهُ حَتَّى كَانَ بَعْدُ

طرفه - 7046 (اس میں حدیث کی اسناد بارے تفصیل بیان کی ہے).

شیخ بخاری ابن عبداللہ بن بکیر ہیں۔ (فقال إنى الخ) اسی قدرِ حدیث پر اقتصار کیا، آگے پینتیس ابواب کے بعد یحی سے اسی سند کے ساتھ یہ تاما آئے گی وہیں مشروح ہوگی۔ (وتابعه سليمان الخ) سلیمان کی روایت مسلم نے محمد بن کثیر عن اخیہ سے موصول کی، مسند دارمی میں یہ ایک عالی سند کے ساتھ بھی واقع ہے جبکہ ابن اخی زہری کی روایت الزہریات میں موصول ہے اور سفیان کی روایتِ متابعت احمد بن یزید بن ہارون نے ان سے موصول کی۔ (فقال الزبيدى الخ) اسے مسلم نے بھی موصولا نقل کیا ہے۔ (وقال شعيب الخ) اسے ابن راہویہ نے اپنی مسند میں عبدالرزاق عن معمر عن زہری سے یونس کی روایت کی مانند نقل کیا لیکن کہا: (عن ابن عباس كان أبوهريرة يحدث) بقول عبدالرزاق معمر اثنائے تحدیث (كان ابن عباس) کہتے تھے یعنی سند میں عبید اللہ بن عبداللہ کا ذکر نہیں کرتے تھے حتی کہ ان کے پاس زمعہ زہری کی کتاب لے کر آئے جس میں (عن الزهرى عن عبيدالله عن ابن عباس) مذکور تھا تو اس کے بعد شک نہ کیا، اسے مسلم نے محمد بن رافع سے نقل کیا، اسماعیلی لکھتے ہیں اس میں زہری سے ایک اور اختلاف بھی ہے تو اسے صالح بن کیسان عنہ سے نقل کرتے ہوئے یہ کہا: (عن سليمان بن يسار عن ابن عباس) مگر محفوظ ان کا قول ہے جنہوں نے عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ عن ابن عباس ذکر کیا۔

- 12 باب الرُّؤْيَا بِالنَّهَارِ (دن کا خواب)

وَقَالَ ابْنُ عَوْنٍ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ رُؤْيَا النَّهَارِ مِثْلُ رُؤْيَا اللَّيْلِ (بقول ابن عون ابن سیرین کہتے تھے کہ دن کا خواب بھی رات کے خواب کی مانند ہے)

غیرِ ابوذر کے ہاں (باب الرؤيا بالنهار) ہے۔ (وقال ابن عون) یہ عبداللہ ہیں۔ (رؤيا النهار الخ) سرخسی

کے نسخہِ بخاری میں: (مثل رؤيا الليل) ہے اس اثر کو علی بن ابو طالب قیروانی نے اپنی کتاب التعبیر میں مسعدہ بن یسع عن ابن عون سے نقل کیا، مغلطائی نے یہ ذکر کیا، بقول قیروانی دونوں عبارتوں میں حکم کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں اسی طرح خواب دیکھنے والا مرد ہو یا عورت، مہلب نے بھی اس کا نحو کہا، بعض سے تفاوت کی بات منقول گزری ہے اور مراتبِ صدق میں بھی دونوں متفاوت ہیں۔

- 7001 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدْخُلُ عَلَى أُمِّ حَرَامٍ بِنْتِ مِلْحَانَ وَكَانَتْ تَحْتَ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ فَدَخَلَ عَلَيْهَا يَوْمًا فَأَطْعَمَتْهُ وَجَعَلَتْ تَفْلِي رَأْسَهُ فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ اسْتَيْقَظَ وَهُوَ يَضْحَكُ

.أطرافه 2788، 2799، 2877، 2894، - 6282 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص: ۳۰۳)

- 7002 قَالَتْ فَقُلْتُ مَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ، غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَرْكَبُونَ ثَبَجَ هَذَا الْبَحْرِ مُلُوكًا عَلَى الأَسِرَّةِ أَوْ مِثْلَ الْمُلُوكِ عَلَى الأَسِرَّةِ شَكَّ إِسْحَاقُ .قَالَتْ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَدَعَا لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ وَضَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ اسْتَيْقَظَ وَهُوَ يَضْحَكُ فَقُلْتُ مَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَا قَالَ فِي الأُولَى قَالَتْ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ أَنْتِ مِنَ الأَوَّلِينَ فَرَكِبَتِ الْبَحْرَ فِي زَمَانِ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ فَصُرِعَتْ عَنْ دَابَّتِهَا حِينَ خَرَجَتْ مِنَ الْبَحْرِ فَهَلَكَتْ

.أطرافه 2789، 2800، 2878، 2895، 2924، - 6283 (سابقہ)

یہ کتاب الاستیذان کے باب (من رأى قوما فقال عندهم) کے تحت مشروح گزری ہے، ابن تین نے ذکر کیا کہ بعض علماء نے رائے دی ہے کہ اس حدیث سے حضرت معاویہ کی خلافت کی صحت کے ثبوت پر دلیل ہے کیونکہ اس میں ہے: (فركب البحر زمن معاوية) مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ ان کے زمانہِ خلافت نہیں بلکہ حضرت عثمان کے عہد میں شام کی ان کے زمانہِ امارت کا واقعہ ہے پھر یہ بھی کہ حدیثِ ہذا میں خلافتِ معاویہ کے اثبات یا اس کی نفی سے تعرض نہیں بلکہ اس میں تو فقط ایک امرِ کائن کی خبر ہے تو ایسے ہی ہوا جیسے خبر دی تھی، اگر اسکا وقوع حضرت معاویہ کے خلیفہ بننے کے زمانہ میں ہوتا تب بھی یہ اس حدیث کے معارض نہ ہوتی جس میں آپ کا فرمان مذکور ہے کہ خلافت میرے بعد تیس برس رہے گی کیونکہ اس سے مراد خلافتِ نبوت ہے (علی منہاج النبوت) جہاں تک حضرت معاویہ اور مابعد ادوار کے حکام ہیں تو ان کے اکثر طریقہِ ملوک پر تھے اگرچہ کہلائے خلفائے ہی۔

- 13 باب رُؤْيَا النِّسَاءِ (عورتوں کو خواب آنا)

اس بارے قیروانی وغیرہ کی کلام گزری ہے، انہوں نے یہ بھی ذکر کیا کہ اگر خاتون کوئی ایسا خواب دیکھے جس کی وہ اہل نہیں تو یہ اسکے شوہر کے لئے ہوتا ہے، یہی حکم غلام کے خواب کا ہے یعنی تب وہ اسکے آقا کیلئے ہوگا جیسے بچے کا خواب اس کے والدین کیلئے ہوتا ہے، ابن بطال نے اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ مومن صالحہ خاتون بھی آنجناب کے اس فرمان میں شامل ہے: (رؤیا المومن الصالح جزء من أجزاء النبوۃ)۔

- 7003حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنِى اللَّيْثُ حَدَّثَنِى عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِى خَارِجَةُ بْنُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّ أُمَّ الْعَلاَءِ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ بَايَعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهُمُ اقْتَسَمُوا الْمُهَاجِرِينَ قُرْعَةً قَالَتْ فَطَارَ لَنَا عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ وَأَنْزَلْنَاهُ فِى أَبْيَاتِنَا فَوَجِعَ وَجَعَهُ الَّذِى تُوُفِّىَ فِيهِ فَلَمَّا تُوُفِّىَ غُسِّلَ وَكُفِّنَ فِى أَثْوَابِهِ دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْكَ أَبَا السَّائِبِ فَشَهَادَتِى عَلَيْكَ لَقَدْ أَكْرَمَكَ اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَا يُدْرِيكِ أَنَّ اللَّهَ أَكْرَمَهُ فَقُلْتُ بِأَبِى أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَنْ يُكْرِمُهُ اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمَّا هُوَ فَوَاللَّهِ لَقَدْ جَاءَهُ الْيَقِينُ وَاللَّهِ إِنِّى لأَرْجُو لَهُ الْخَيْرَ وَوَاللَّهِ مَا أَدْرِى وَأَنَا رَسُولُ اللَّهِ مَاذَا يُفْعَلُ بِى فَقَالَتْ وَاللَّهِ لاَ أُزَكِّى بَعْدَهُ أَحَدًا أَبَدًا

.أطرافه 1243، 2687، 3929، 7004، - 7018 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۱۴۸ اور جلد ۴ ص: ۱۵۳)

- 7004حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِىِّ بِهَذَا وَقَالَ مَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِهِ قَالَتْ وَأَحْزَنَنِى فَنِمْتُ فَرَأَيْتُ لِعُثْمَانَ عَيْنًا تَجْرِى فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ ذَلِكِ عَمَلُهُ

.أطرافه 1243، 2687، 3929، 7003، - 7018(سابقہ)

اوائل کتاب الجنائز میں اس کی شرح گزری الشہادات اور الہجرۃ میں بھی منقول ہے، جاری چشمہ بارے خواب کی بابت تیرہ ابواب کے بعد بات ہوگی۔ (فوجع) مرض کے ہم وزن و معنی، مجہول پڑھنا بھی صحیح ہے۔

- 14 باب الْحُلُمُ مِنَ الشَّيْطَانِ (پریشان کن خواب شیطان کی طرف سے ہے)

فَإِذَا حَلَمَ فَلْيَبْصُقْ عَنْ يَسَارِهِ وَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (جب کوئی پریشان کن خواب آئے تو اپنے بائیں جانب پھونک مارے اور اعوذ باللہ پڑھے)

بعض الفاظِ حدیث پر ترجمہ قائم کیا کچھ قبل ہی اس کی شرح گزری، حلم حاء کی پیش اور لامِ ساکن کے ساتھ ہے کبھی اس پر بھی پیش پڑھ دی جاتی ہے، نووی نے صرف سکون نقل کیا، کہا جاتا ہے: (حَلَمَ يَحْلُمُ) جہاں تک حِلم ہے تو اسے لام کی پیش کے ساتھ بھی

پڑھا جاتا ہے، حُلم بالضم اور حِلم بالکسر، دونوں کی جمع احلام ہے۔

- 7005حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِى سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ الأَنْصَارِىَّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِىِّ ﷺ وَفُرْسَانِهِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِذَا حَلَمَ أَحَدُكُمُ الْحُلُمَ يَكْرَهُهُ فَلْيَبْصُقْ عَنْ يَسَارِهِ وَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ فَلَنْ يَضُرَّهُ

أطرافه 3292، 5747، 6984، 6986، 6995، 6996، - 7044 (اسی جلد کا سابقہ نمبر).

آگے باب(القيد فى المنام) میں حدیثِ ابو ہریرہ کی اثنائے شرح اس کے مضمون بارے کچھ بات ہوگی، شیطان کی طرف حلم کی اضافت اس معنی میں ہے کہ یہ اس کی صفتِ کذب وتہویل وغیرہ کے مناسبِ حال ہے بخلاف رؤیائے صادقہ کے جن کی اللہ کی طرف اضافت اضافتِ تشریف ہے اگرچہ سبھی اللہ کی خلق و تقدیر سے ہیں جیسے سبھی اللہ کے بندے ہیں اگرچہ وہ عصاۃ ہی ہوں جیسے کہا: (قُلْ يَا عِبَادِىَ الَّذِيْنَ أَسْرَفُوْا عَلٰى أَنْفُسِهِمْ)[الزمر: ۵۳] اور یہ آیت: (إِنَّ عِبَادِىْ لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَان)[الحجر: ۴۲]۔

- 15 باب اللَّبَنِ (خواب میں دودھ)

مہلب کہتے ہیں دودھ فطرت، سنت، قرآن اور علم پر دال ہوتا ہے! بقول ابن حجر بعض مرفوع احادیث میں اس کی فطرت کے ساتھ تعبیر مذکور ہے مثلاً بزار کی حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث جس کے الفاظ ہیں: (اللبن فى المنام فطرة) طبرانی کی حدیثِ ابوبکرہ میں ہے: (من رأى أنه شرب لبنا فهو الفطرة) الاشربہ کے شروع کی حدیثِ ابو ہریرہ میں گزرا کہ (شب معراج میں) جب نبی اکرم نے (پیش کئے گئے تین پیالوں میں سے) دودھ کا پیالہ پکڑا تو حضرت جبریل نے کہا تھا: (الحمد لله الذى هداك للفطرة) دینوری لکھتے ہیں اس میں لبنِ مذکور اونٹ کا ہے اور اس کے پینے والے کیلئے مالِ حلال اور علم وحکمت ہوگا، کہتے ہیں گائے کا دودھ بھی شادابی، رزقِ حلال اور فطرت کی نشانی ہے جبکہ بکری کا دودھ مال، سرور اور صحتِ جسم ہے، جنگلی جانوروں اور درندوں کا دودھ دین میں شک ہے اور درندوں کا دودھ غیرِ محمود ہے البتہ شیرنی کا دودھ مال ہے اور ساتھ میں کسی ذی امر (یعنی سرکاری منصب والے) کے ساتھ عداوت بھی۔

- 7006حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِىِّ أَخْبَرَنِى حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ مِنْهُ حَتَّى إِنِّى لأَرَى الرِّىَّ يَخْرُجُ مِنْ أَظْفَارِى ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلِى يَعْنِى عُمَرَ قَالُوا فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْعِلْمَ

أطرافه 82، 3681، 7007، 7027، - 7032 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۴۱۳).

سب کے ہاں یہی ہے، مزی کی اطراف میں واقع ہے کہ بخاری نے یہ حدیث کتاب التعبیر میں ابوجعفر محمد بن صلت سے اور فضل عمر میں عبدان سے تخریج کی ہے جبکہ بخاری میں جو موجود ہے وہ ان کی بات کا عکس ہے، عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں اور یونس، ابن یزید اور ابن عمر سے اسکے راوی حمزہ ان کے بیٹے ہیں، آمدہ باب میں ایک اور طریق کے ساتھ زہری عن حمزہ سے ابن عمر سے سماع کی تصریح ہے بقول ابن عربی بخاری نے یہ حدیث کسی دیگر طریق سے نقل نہیں کی ان کے طریقہ پر چاہیئے تو یہ تھا اگر موجود ہوتی تو کسی دیگر سند کے ساتھ اس کی یہاں تخریج کرتے (کیونکہ عموما وہ ایک حدیث کا اسی سند و متن کے ساتھ تکرار نہیں کرتے) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں بلکہ ان کے پاس اسکا ایک دیگر طریق موجود ہے اور (فضلِ عمر) میں اسے سالم یعنی حمزہ کے بھائی کے حوالے سے ابن عمر سے نقل کیا، ان کا کہنا کہ بخاری کا طریقہ یہ ہے کہ دو یا زائد اسانید سے حدیث تخریج کرتے ہیں اگر ایسا ممکن ہو تو مقامِ منع میں ہے۔

(فی أظافیری) نسخۂ کشمیہنی میں: (من أظافیری) ہے صالح بن کیسان کی روایت میں (من أطرافی) ہے، یہ خواب محتمل ہے کہ بصری ہو اور یہی ظاہر ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ علمی ہو، اول کی تائید حاکم اور طبری کی ابوبکر بن سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ عن جدہ کی اسی حدیث کی روایت کرتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (فشربت حتی رأیته یجری فی عروقی بین الجلد واللحم) البتہ یہ الفاظ بھی دونوں کو محتمل ہیں۔ (یعنی عمر) اصلِ مسودہ میں یہی ہے گویا اسکے بعض رواۃ کو شک لاحق ہوا، صالح کی روایت میں جزم کے ساتھ ہے: (فأعطیت فضلی عمر بن الخطاب) ابوبکر بن سالم کی روایت میں ہے: (ففضلت فضلة فأعطیتها عمر) (یعنی کچھ بچ گیا جسے عمر کو دے دیا)۔

(قالو فما أولته) روایتِ صالح میں ہے کہ حاضرین نے کہا، ابن عیینہ کی زہری سے سعید بن منصور کے ہاں روایت میں ہے: (ثم ناول فضله عمر قال ما أولته؟) اس کا ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمر ہی سائل تھے، ابوبکر بن سالم کی روایت میں ہے کہ آپ نے صحابہ سے کہا کہ اسکی تعبیر لگاؤ تو انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ یہ علم ہے جسے اللہ نے آپ کو عطا کیا تو اس سے آپ کو بھر دیا پھر کچھ بچ گیا تو آپ نے حضرت عمر کو عطا کیا، فرمایا تم نے درست تعبیر کی، تطبیق یہ دی جائے گی کہ اولا یہی ہوا پھر اس خیال سے کہ ابھی مزید کچھ تعبیر باقی ہو صحابہ نے آپ سے پوچھا: (ما أولته؟) اس حدیث کی کچھ شرح کتاب العلم اور کچھ مناقبِ عمر میں گزری ہے بقول ابن عربی دودھ ایک ایسا رزق ہے جسے اللہ تعالی نے نہایت طیب بنایا ہے اور خون و گوبر کی اخباث کے درمیان سے اسے پاکیزہ اور شفاف کیا اسی طرح علم ہے جسے اللہ ظلمتِ جہل سے ظاہر کرتا ہے تو خواب میں دودھ کی اس کے ساتھ مثل بیان کی گئی ہے! بعض عارفین کہتے ہیں جس ذات نے دودھ کو فرث ودم سے مصفیٰ و خالص کیا وہ اس بات پر بھی قادر ہے کہ شک و جہل سے معرفت کی تخلیق کرے اور غفلت و زَلت سے عمل کی حفاظت کرے، بقول ابن حجر ان کی بات درست ہے لیکن قاعدۂ عامہ یہ ہے کہ علم تعلم کے ذریعہ ہے جو بات انہوں نے ذکر کی وہ کبھی کسی کیلئے کرامت کے باب سے خرقِ عادت کے طور سے واقع ہوتی ہے

ابن ابوجمرہ کہتے ہیں نبی اکرم نے دودھ کو علم کے ساتھ مؤول کیا اس اعتبار سے جو اول الامر (یعنی آغازِ نبوت) میں آپ کیلئے بیان کیا گیا، جب آپ کو شراب کا پیالہ اور دودھ بھرا پیالہ پیش کیا گیا تھا تو آپ نے دودھ کا پیالہ پکڑا تو حضرت جبرئیل گویا ہوئے: (أخذت الفطرة) کہتے ہیں حدیث میں اس امر کی مشروعیت ثابت ہوئی کہ کوئی بڑا اپنے کمتر افراد کو خواب سنا سکتا ہے اسی طرح عالم

اپنے تلامذہ پر مسائل پیش کر کے انہیں ان کے حلول پیش کرنے کا کہہ کر آزما سکتا ہے اور ادب سے ہے کہ اس موقع پر طالب اس کا علم اپنے معلم کی طرف رد کرے (یعنی خود سے کچھ کہنے کی بجائے استاذ کی بات کو لوٹا دے جیسے صحابہ کرام اکثر ایسے مواقع پر اللہ ورسولہ اعلم کہا کرتے تھے) کہتے ہیں بظاہر آپ کا مقصد صحابہ سے اس خواب کی تعبیر کرانا نہ تھا بلکہ مراد یہ تھا کہ وہ آپ سے اسکی تعبیر پوچھیں تو وہ آپ کی مراد پا گئے اور آپ سے اسکی تعبیر پوچھی تو تمام حالات میں اسی طرح کے تادب کا مظاہرہ کرنا چاہئے! کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جتنا علم آنحضور کو تھا کوئی اس درجہ تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ آپ نے اس خواب میں ملاحظہ فرمایا کہ اتنا دودھ نوش کیا ہے کہ آپ کی پور پور سے سیرابی ظاہر ہوئی، جہاں تک بچا ہوا دودھ حضرت عمر کو دینا تو اس میں اللہ کی طرف سے ان کیلئے حاصل علم کی طرف اشارہ ہے کہ وہ ایسے تھے کہ اللہ کی ذات کے بارہ میں کسی ملامت گر کی ملامت کو خاطر میں نہ لایا کرتے تھے، کہتے ہیں یہ بھی ظاہر ہوا کہ خوابوں میں کئی ایسے ہیں جو ماضی، کئی ایسے جو حال اور کئی مستقبل پر دال ہوتے ہیں اور یہ خواب ماضی کے ساتھ متعلق تھا تو یہ خواب ایسے امر کی تمثیل تھا جو واقع ہو چکا کہ یہ علم آپ کے لئے حاصل ہو چکا تھا اسی طرح حضرت عمر کو بھی اسکا ایک حصہ ملا اور اس میں اس نسبت کا بیان ہے جو آپ کے لئے حاصل علم اور حضرت عمر کو حاصل علم کے مابین ہے۔

- 16باب إِذَا جَرَى اللَّبَنُ فِي أَطْرَافِهِ أَوْ أَظَافِيرِهِ (خواب میں سیر ہو کر دودھ پینا)

- 7007حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ مِنْهُ حَتَّى إِنِّي لَأَرَى الرِّيَّ يَخْرُجُ مِنْ أَطْرَافِي فَأَعْطَيْتُ فَضْلِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَقَالَ مَنْ حَوْلَهُ فَمَا أَوَّلْتَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْعِلْمَ

.أطرافه 82، 3681، 7006، 7027، - 7032 (سابقہ)

- 17 باب الْقَمِيصِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں قمیص)

کشمیہنی کے ہاں جمع کا لفظ یعنی (قمص) ہے، حدیث میں دونوں الفاظ موجود ہیں۔

- 7008حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو أُمَامَةَ بْنُ سَهْلٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَمَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ النَّاسَ يُعْرَضُونَ عَلَيَّ وَعَلَيْهِمْ قُمُصٌ مِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثُّدِيَّ وَمِنْهَا مَا يَبْلُغُ دُونَ ذَلِكَ وَمَرَّ عَلَيَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ يَجُرُّهُ قَالُوا مَا أَوَّلْتَ يَا

رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الدِّينَ

.أطرافه 23، 3691، - 7009 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۴۲۳)

یعقوب بن ابراہیم سے مراد ابن سعد بن ابراہیم ہیں، یہ کتاب الایمان میں ایک اور عالی طریق کے ساتھ ابراہیم سے گزری، صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔ (رأيت الناس) یہ رؤیتِ بصری ہے۔ (يعرضون) یہ حال ہے، جائز ہے کہ رؤیتِ علمی ہو اور یعرضون مفعولِ ثانی ہو اور (الناس) مفعولیت کی بنا پر منصوب ہے، اس میں رفع بھی جائز ہے، کتاب الایمان میں: (يعرضون علي) گزرا، آگے روایتِ عقیل میں: (عرضوا) ہے۔ (منها ما يبلغ الثدی) ثُدُیٌ کی جمع، یعنی نہایت چھوٹی قمیص کہ گلے سے محض سینے تک ہی ہے۔ (و منها ما يبلغ دون ذلك) یہ محتمل ہے کہ مراد اس کا مادون نچلی جانب سے ہو اور یہی ظاہر ہے تو گویا یہ سابق الذکر سے اطول تھی، یہ احتمال بھی ہے کہ جہتِ علو سے مادون مراد ہو، تب یہ اس سے چھوٹی ہو گی، اول کی تائید حکیم ترمذی کی ایک اور طریق کے ساتھ ابن مبارک عن یونس عن زہری سے اسی روایت میں مذکور یہ الفاظ کرتے ہیں: (فمنهم من كان قميصه إلى سرته و منهم من كان قميصه إلى ركبته و منهم من كان قميصه إلى أنصاف ساقيه) (یعنی کسی کی قمیص ناف تک، کسی کی گھٹنے اور کسی کی نصف پنڈلیوں تک تھی)۔ (و مر علي عمر الخ) عقیل کی روایت میں ہے: (عُرِضَ عليَّ عمر)۔ (يجره) عقیل کے ہاں: (يجتره) ہے۔ (فما أولته) نسخۂ کشمیہنی میں ضمیر کے بغیر ہے، کتاب الایمان میں: (فما أولت ذلك) گزرا، ترمذی حکیم کی مذکورہ روایت میں ہے کہ یہ بات ابوبکر نے کہی تھی۔ (قال الدين) نصب کے ساتھ، تقدیر ہے: (أولت الدين) رفع بھی جائز ہے، حکیم کی سابق الذکر روایت میں ہے: (قال على الإيمان)۔

- 18باب جَرِّ الْقَمِيصِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں لمبی قمیص پہنے دیکھنا)

- 7009حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو أُمَامَةَ بْنُ سَهْلٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ النَّاسَ عُرِضُوا عَلَيَّ وَعَلَيْهِمْ قُمُصٌ فَمِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثُّدَىَّ وَمِنْهَا مَا يَبْلُغُ دُونَ ذَلِكَ وَعُرِضَ عَلَيَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ يَجْتَرُّهُ قَالُوا فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الدِّينَ

.أطرافه 23، 3691، - 7008 (سابقہ)

اس کے تحت سابقہ باب کی حدیث ہی نقل کی ہے مناقبِ عمر میں اس حدیث کے راوی صحابی کی بابت موجود اختلاف کا ذکر گزرا ہے، علماء کہتے ہیں قمیص کی دین کے ساتھ تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قمیص دنیا میں ساترِ عورۃ ہے اور دین یہی کام آخرت میں انجام دے گا اور ہر مکروہ سے اس کے لئے حجاب بنے گا، اس میں اصل اللہ کا یہ فرمان ہے: (وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ) [الأعراف: ۲۶] عرب فضل و عفاف سے قمیص کو کنایۃً استعمال کرتے تھے اسی سے آنجناب کا حضرت عثمان سے یہ فرمان ہے: (إن الله

سیُلبِسُکَ قمیصا فلا تخلعه) (یعنی اللہ تجھے ایک قمیص پہنائے گا اسے خود سے نہیں اتارنا) اسے احمد، ترمذی اور ابن ماجہ نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، اہلِ تعبیر متفق ہیں کہ قمیص دین کے ساتھ معبَر ہے اور اس کا طول پہننے والے کی وفات کے بعد اس کے آثار پر دال ہے، اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اہلِ دین دین کے معاملہ میں قلت دکثرت اور قوت وضعف کے ساتھ باہم متفاضل ہیں، اس کی بحث کتاب الایمان میں گزری ہے، یہ ان امثلہ میں سے ہے کہ جو شرعاً بیداری کی حالت میں مذموم مگر خواب میں محمود ہیں یعنی زمین پر قمیص کو گھسیٹنا (یعنی اتنی لمبی قمیص پہننا کہ زمین پر گھسیٹتی ہو) اور اس کی تطویل میں وعید ثابت ہے، اس نوع کی ایک مثال باب (القید) میں بھی آئے گی، اس کا عکس جو خواب میں مذموم ہے مگر عام حالت میں محمود ہے، حدیث سے خوابوں کی تعبیر کرنے کی مشروعیت اور کسی ماہرِ تعبیر سے اس بارے رجوع کا ثبوت ملا اگر خود خواب دیکھنے والا یہ صلاحیت رکھتا ہے تو وہی تعبیر کرلے کسی فاضل شخص کے فضل کا سامعین کے سامنے اظہار کا ثبوت بھی ملا مگر یہ تبھی جب عجب وخود پسندی پیدا ہونے کا امکان نہ ہو، حضرت عمر کی فضیلت بھی آشکارا ہوئی، اس کے ظاہر سے پیدا شدہ ایک اشکال کا حل گزر چکا ہے اور یہ ایضاح کہ یہ اس امر کو مستلزم نہیں کہ وہ حضرت ابوبکر سے افضل ہوں، اس کا ملخص یہ تھا کہ افضل سے مراد جو ثواب کے لحاظ سے اکثر ہو اور اعمال ثواب کی علامات ہیں تو جس کا عمل اکثر ہے اس کا دین بھی اقوی ہوا اور جس کا دین اقوی ہے تو اس کا ثواب اکثر ہوا اور جس کا ثواب اکثر ہوا وہ افضل ہوا لہذا عمر ابوبکر سے افضل ہوئے؟

اس اشکال کے جواب کا ملخص یہ ہے کہ اس حدیث میں تصریح بالمطلوب نہیں تو محتمل ہے کہ ان لوگوں میں جو نبی اکرم نے اس خواب میں دیکھے ابوبکر نہ ہوں یا تو اس لئے کہ قبل ازیں پیش کئے جا چکے تھے یا انہیں اصلاہی معروض نہ کیا گیا یا یہ کہ انہیں معروض کیا گیا اور ان کی قمیص حضرت عمر کی قمیص سے اطول تھی اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان کے ذکر سے سکوت کا سر ان کی افضلیت بارے موجود علم کے ساتھ اکتفاء ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ آپ نے ان کا بھی ذکر کیا ہو مگر راوی کو یاد نہ رہا، اس تنزل پر کہ اصل ان تمام احتمالات کا عدم ہے یہ حضرت ابوبکر کی افضلیت پر دال احادیث کے معارض ہے جو تواترِ معنوی کے ساتھ ثابت ہیں تو یہی معتمد ہیں، ان احتمالات کا اقوی احتمال یہ ہے کہ ابوبکر ان معروضین میں شامل نہ تھے اور مرادِ حدیث اس بات کی اطلاع وآگاہی ہے کہ حضرت عمر ایسے شخص ہیں جن کے لئے دین میں فضلِ بالغ حاصل ہے اس میں اس کے انہی میں انحصار کی کوئی تصریح نہیں، ابن عربی لکھتے ہیں نبی اکرم نے دین کے ساتھ اس کی اس لئے تعبیر کی کہ دین جہالت کی پردہ پوشی کرتا ہے جیسے لباس عورۃ البدن کی، کہتے ہیں جہاں تک غیرِ عمر ہیں تو جن کی قمیص سینے تک پہنچی تو یہ وہ جس کا دل کفر سے مستور کیا گیا ہے اگرچہ معاصی کا وہ متعاطی ہے اور جس کی قمیص اس سے نیچے تک مگر اس کا نچلا حصہ عیاں تھا تو یہ ایسے افراد جن کے اقدام معصیت کا رخ کرنے سے مستور نہیں کئے گئے اور جس کے پاؤں بھی مستور تھے یہ وہ کہ تقوی کے ساتھ وہ تمام وجوہ سے محجوب ہوئے اور جو (جیسے حضرت عمر) اس سے بڑھ کر قمیص کو زمین پر گھسٹ رہے تھے تو یہ ان کی صالحیت اور خالص عمل ہے

ابن ابوجمرہ کی اس سلسلہ میں کلام کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں لوگوں سے مراد اہلِ ایمان ہیں اس کی دلیل قمیص کی دین کے ساتھ تعبیر ہے، کہتے ہیں بظاہر یہاں خصوصیت کے ساتھ امتِ محمدیہ بلکہ اس کے بعض افراد مراد ہیں اور دین سے مراد اس کے مقتضا پر عمل ہے جیسے اوامر کے امتثال اور مناہی سے اجتناب پر حرص اور اس ضمن میں حضرت عمر مقامِ عالی پر فائز تھے! کہتے ہیں اس حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ خواب میں قمیص کا جو حسن وقبح نظر آئے تو اسکی تعبیر اس کے پہننے والے کا دین ہوگا اور اس میں نکتہ یہ ہے کہ اگر اس

کا پہننے والا جب اسے اتارنا اختیار کرے یا اسے پہنے رکھنا تو جب اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان کو ایمان کا لباس پہنایا ہے تو اس میں کمال اس کا پورا اور کھلی کھلی ہونا ہے اور جس کا لباس اس وصف کا حامل نہیں تو یہ اس کے نقصِ ایمان کی نشانی ہے اور کبھی اس کا سبب نقصِ عمل بھی ہو سکتا ہے، بعض نے کہا دنیا میں قمیص سترِ عورت ہے اور ضرورت سے زائد لمبی ہونا مذموم ہے جب کہ آخرت میں یہ زینتِ محضہ ہے تو مناسب ہے کہ اس کی تعبیر زیادت ونقص اور حسن وقبح کے لحاظ سے اس کے حسبِ ہیئت ہو تو جس قدر بھی زائد وطویل ہو یہ اس کے لابس کے فضل کا غماز ہے اور ہر ایک کے لائقِ حال تعبیر کرنا مناسب ہوگا مثلا دین، علم، جمال، حلم کا امتیاز اور نمایاں حیثیت کا ہونا اور اس کے معاکس کے لئے معاکس۔

- 19 باب الْخُضَرِ فِي الْمَنَامِ وَالرَّوْضَةِ الْخَضْرَاءِ (خواب میں سبزہ اور سرسبز باغ دیکھنا)

خضر اخضر کی جمع ہے، نسفی کے نسخوں میں (الخضرة) ہے ابو احمد جرجانی اور بعض شروح میں بھی، قیروانی لکھتے ہیں ایسا روضہ جس کی نسبت معلوم نہ ہو، یہ اپنی نضارت اور حسنِ بہجت کے مدِ نظر اسلام کے ساتھ معبر ہوگا، اسی طرح ہر مکانِ فاضل (یعنی اچھی جگہ) کے ساتھ بھی اس کی تعبیر ہوگی، کبھی مصحف، کتبِ علم اور عالم کے ساتھ بھی ہو سکتی ہے۔

- 7010حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ حَدَّثَنَا حَرَسِيُّ بْنُ عُمَارَةَ حَدَّثَنَا قُرَّةُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ قَالَ قَيْسُ بْنُ عُبَادٍ كُنْتُ فِي حَلْقَةٍ فِيهَا سَعْدُ بْنُ مَالِكٍ وَابْنُ عُمَرَ فَمَرَّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلاَمٍ فَقَالُوا هَذَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّهُمْ قَالُوا كَذَا وَكَذَا قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يَقُولُوا مَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ إِنَّمَا رَأَيْتُ كَأَنَّمَا عَمُودٌ وُضِعَ فِي رَوْضَةٍ خَضْرَاءَ فَنُصِبَ فِيهَا وَفِي رَأْسِهَا عُرْوَةٌ وَفِي أُسْفَلِهَا مِنْصَفٌ وَالْمِنْصَفُ الْوَصِيفُ فَقِيلَ ارْقَهْ فَرَقِيتُ حَتَّى أَخَذْتُ بِالْعُرْوَةِ فَقَصَصْتُهَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمُوتُ عَبْدُ اللَّهِ وَهُوَ آخِذٌ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

.طرفاه 3813، - 7014 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۵۲۴)

(حرسی) یہ اسم ہے اگرچہ بلفظ النسب ہے، ان کا تذکرہ گزرا۔ (قال قیس الخ) ایک قال کے حذف کے ساتھ، ابن عون کی روایت میں جو دو ابوب کے بعد آ رہی ہے: (حدثنی قیس) ہے، عباد عین کی پیش کے ساتھ ہے ان کا ذکر عبداللہ بن سلام کے مناقب میں گزرا، جہاں بھی یہی حدیث منقول گزری ہے، ان کی ایک اور روایت میں تفسیر سورۃ الحج میں بھی گزری اور ایک غزوہ بدر میں، بخاری میں ان کی یہی دو روایتیں ہیں، بصری، تابعِ کبیر اور ثقہ ہیں حضرت عمر کے عہد میں مدینہ آئے بعض نے وہم سے انہیں صحابہ میں شمار کر لیا۔ (سعد بن مالك) یعنی ابن ابو وقاص۔ (فمر عبد الله) مشہور اسرائیلی صحابی، سلام کا لام بالاتفاق بغیر شد کے ہے: ان کے نسب کا بیان کتاب مناقب الصحابہ میں گزرا المناقب کی ابن عون سے روایت میں تھا کہ میں مسجد نبوی میں صحابہ کے حلقہ میں بیٹھ

تھا کہ (فدخل رجل على وجهه أثر الخشوع) مسلم نے اسی طریق کے ساتھ مزید یہ بھی ذکر کیا کہ میں مدینہ میں کئی لوگوں کے ہمراہ تھا جن میں کچھ صحابہ بھی تھے۔ (هذا رجل من أهل الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (فقال بعض القوم) یہ بھی کہ تین مرتبہ کہا، انہی کی خرشہ بن حر فزاری کی روایت میں مزید تفصیل ہے کہ اس حلقہ میں ہمارے ساتھ (شيخ حسن الهيئة وهو عبدالله بن سلام) تھے انہوں نے بڑی اچھی باتیں کی جب اٹھ گئے تو لوگوں نے کہا جسے کوئی جنتی دیکھنے کی خواہش ہو وہ انہیں دیکھ لے، نسائی کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے ایک شیخ لاٹھی کا سہارا لائے آئے تو اس کا نحو ذکر کیا، تطبیق یہ دی جائے گی کہ یہ دو الگ الگ قصے ہیں جو دو حضرات سے متعلق ہیں گویا اس حلقہ میں بیٹھے تھے جس میں خرشہ تھے وہاں سے اٹھے تو ایک اور حلقہ سے ان کا گزر ہوا جس میں ابن عمر اور سعد تھے تو اس کی بات قیس نے بیان کی ہے اور خرشہ اور قیس دونوں ان کے پیچھے گئے گھر کے پاس انہیں جالیا پھر اندر گئے اور یہ سوال وجواب ہوئے یعنی چاہے ایک وقت میں ہوں یا الگ الگ وقت میں، اسی لئے جواب میں کچھ کمی وبیشی ہے، آگے تبیین کروں گا۔

(فقلت إنهم قالوا الخ) ابن عون کی مسلم کے ہاں روایت میں مبین ہے کہ قائل ایک شخص تھا اس میں مزید یہ تفصیل ہے کہ میں ان کے ہمراہ ان کے گھر گیا بیٹھ کر باتیں کرنے لگے جب کچھ انسیت کا ماحول ہو گیا تو یہ بات کہی، اس میں ہے: (لما دخلت قبل قال رجل الخ) گویا قائل تو ایک شخص تھا مگر باقیوں کا سکوت ان کی رضا تھا، بعض روایات میں اس قول کو جماعت کی طرف منسوب کیا، خرشہ کی روایت میں ہے میں نے کہا واللہ میں ان کا پیچھا کر کے ان کا گھر معلوم کروں گا تو وہ چلے حتی کہ مدینہ سے (گویا) نکلنے ہی لگے (یعنی شہر کے کنارے ان کا گھر تھا) پھر ان کا گھر آیا تو اندر داخل ہو گئے پھر میں نے اجازت مانگی جو دیدی، پوچھا بھتیجے کیا کام ہے؟ میں نے کہا میں نے لوگوں سے یہ سنا ہے......الخ، نسائی کی روایت سے یہ تفصیل ساقط ہے اس میں فقط یہ ہے کہ نماز مکمل کی تو میں نے کہا ان لوگوں کا زعم ہے کہ......الخ۔

(ما كان ينبغي لهم الخ) المناقب میں اس جملہ کی مراد کا ذکر گزرا، خرشہ کی روایت میں ہے کہ کہا: (الله أعلم بأهل الجنة و سأحدثك مما قالوا ذلك) (یعنی اہلِ جنت کی بابت اللہ ہی جانتا ہے البتہ میں ان کی بات کا پسِ منظر تمہیں بتلاتا ہوں) تو یہ خواب ذکر کیا، یہ اس احتمال کا مقوی ہے کہ ان کے جزم سے انہیں جنتی قرار دینے کا انکار کیا اصلِ اِخبار کا نہیں کہ وہ اہلِ جنت میں سے ہیں، یہی ایک مراقبِ خائف اور متواضع شخص کی شان ہوتی ہے، نسائی نے یہ الفاظ بھی نقل کئے: (الجنة لِلّٰه يُدخِلُها من يشاء) (یعنی جنت اللہ کی ہے وہ جسے چاہے اس میں داخل کرے) ابن ماجہ نے اس طریق میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (الحمد لله)۔

(كأنما عمود الخ) ابن عون کی روایت میں تبیین ہے کہ یہ عمود روضہ کے وسط میں تھی، اس روایت میں روضہ کا وصف مذکور نہیں ہوا المناقب کی ابن عون سے روایت میں تھا: (رأيت كأني في روضة) اس کی وسعت وشادابی کا ذکر بھی کیا، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ روضہ سے مراد دین کے سب متعلقات اور عمود سے مراد ارکانِ خمسہ ہیں جب کہ عروہ وثقی سے مراد ایمان ہو۔

(فنصبت فيها) مستملی اور کشمیہنی کے ہاں: (قبضت) ہے۔ (وفي رأسها) ابن عون کی روایت میں ہے: (وفي أعلى العمود عروة) المناقب کی ان سے روایت میں تھا: (ووسطها عمود من حديد أسفله في الأرض و

أعلاه في السماء في أعلاه عروة) اس سے معلوم پڑا کہ (وفي رأسها) میں ضمیر عمود کے لئے ہے جو کہ مذکر ہے گویا دعامت کے اعتبار سے مونث ضمیر استعمال کی، منصف کا ضبط المناقب میں گزرا۔ (والمنصف الوصيف) یہ اس حدیث میں ادراج ہے اور یہ ابن سیرین کی تفسیر ہے بدلیل روایتِ مسلم کے الفاظ: (فجاء ني منصف) بقول ابن عون: (والمنصف الخادم)۔ (فرقيت) افصح یہ ہے کہ قاف مکسور ہے۔ (فاستمسكت بالعروة) خرشہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ خواب میں کوئی آیا اور مجھ سے کہا کھڑے ہو جاؤ تو میرا ہاتھ پکڑ کر لے چلا۔ (فإذا أنا بجواد عن شمالي) یعنی ایک راستہ بائیں طرف کو نکلنا تھا میں نے اس کی طرف چلنا شروع کیا تو وہ شخص بولا اس طرف نہیں کیونکہ یہ اصحاب الشمال کے راستے ہیں، نسائی کی ان کے طریق سے روایت میں ہے کہ کہا آپ اس راستہ کے اہل میں سے نہیں، مسلم کی روایت میں ہے پھر ایک راستہ میری دائیں طرف تھا تو اس نے کہا ادھر چلئے ایک پہاڑ آیا تو کہا چڑھیے، کہتے ہیں جب بھی چڑھنے کی کوشش کی جو کئی بار کی تو گر جاتا تھا، نسائی اور ابن ماجہ کی روایتوں میں ہے: (جبلا زلقا) (یعنی چکنا پہاڑ) پھر اس نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے چڑھایا حتی کہ چوٹی تک جا پہنچا اور اس کے کہنے پر عروہ کو تھام لیا۔

(فقال رسول الله الخ) ابن عون کی روایت میں مزید ہے کہ فرمایا یہ روضۂ اسلام ہے اور یہ عمود عمودِ اسلام ہے اور عروہ (العروة الوثقى) ہے تو اپنی وفات تک اسے تھامے رہو گے، نسائی اور ابن ماجہ کی روایتِ خرشہ میں مزید ہے کہ فرمایا تم نے اچھا خواب دیکھا ہے، یہ راستہ محشر کا تھا مسلم کی روایت میں ہے بائیں طرف کے راستے اہل شمال اور داہنے راستے اہل یمین کے ہیں، نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں: (طرق أهل النار و طرق أهل الجنة) دونوں میں ہے: (وأما الجبل فهو منزل الشهداء) مسلم نے یہ زیادت بھی کی: (ولن تناله و أما العمود)، آخر تک (یعنی جبل منزلِ شہداء ہے تم اس تک نہ پہنچو گے) نسائی اور ابن ماجہ نے اس کے آخر میں یہ الفاظ بھی مزاد کئے: (فأنا أرجو أن أكون من أهلها) (یعنی مجھے امید ہے کہ میں اس کے اہل میں سے ہوں گا) حضرت عبداللہ بن سلام طبعی طور سے فوت ہوئے تھے تو اس طرح یہ نبوی پیشین گوئی پوری ہوئی تھی، ان کا انتقال خلافت معاویہ کے اوائل میں مدینہ میں ہوا، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ ان صحابہ نے اس لئے ابن سلام کا جنتی ہونا کہا تھا کیونکہ وہ بدری صحابی تھے، بقول ابن حجر مگر اس روایت سے مترشح ہے کہ انہوں نے اس بات کا اخذ اس خواب سے کیا تھا کیونکہ اس میں شمال کے راستہ کی نسبت سے اس کہنے والے نے کہا تھا: (إنك لست من أهلها) اور انہوں نے (ما كان ينبغي لهم الخ) والی بات ازرہِ تواضع کہی تھی جیسا کہ گزرا اور اس امر کو مکروہ گردانتے ہوئے کہ انگلیوں سے ان کی طرف اشارے کرتے ہوئے یہ بات کہی جائے کہ مبادا وہ عجب کا شکار ہو جائیں پھر وہ تو اصلاً ہی اہلِ بدر میں سے نہیں ہیں۔

- 20 باب كَشْفِ الْمَرْأَةِ فِي الْمَنَامِ - 21 باب ثِيَابِ الْحَرِيرِ فِي الْمَنَامِ

(خواب میں عورت کی تصویر سے پردہ اٹھانا اور ریشمی کپڑے دیکھنا)

دونوں کے تحت حضرت عائشہ کے ساتھ آنجناب کی شادی سے قبل ان کے بارہ میں آپ کے دیکھے خواب کی بابت حدیثِ عائشہ نقل کی ہے، اول میں اسے ابو اسامہ عن ہشام اور ثانی میں ابو معاویہ عن ہشام سے تخریج کیا جو ابن عروہ بن زبیر ہیں ابو اسامہ کی

روایت میں مزید یہ بھی ذکر کیا: (فيقول هذه امرأتك) اوراس زیادت کے ساتھ کلام منتظم ہے جب کہ ابو معاویہ کے ہاں یہ جملہ مزاد ہے: (قبل أن أتزوجك) یہ السیر ۃ میں وہیب بن خالدعن ہشام کے طریق سے بھی گزری ہے جس میں ابواسامہ کے سیاق کا نحو تھا اسی طرح النکاح میں حماد بن زیدعن ہشام سے جس کے الفاظ تھے: (فقال لي هذه امرأتك فكشفت عن وجهك) اس اختلافِ الفاظ کی تطبیق یہ ہوگی کہ کشف کی نسبت آپ کی طرف اس لئے کہ آپ ہی اس کے آمر تھے اور جن روایات میں اس کی نسبت فرشتہ کی طرف ہے تو یہ اس لئے کہ وہ مباشرِ کشف تھا، مسلم اور اسماعیلی کی اسی طریق سے روایتوں میں: (ثلاث ليال) بھی مذکور ہے تو شائد بخاری نے اس کا حذف اس لئے کیا کہ اکثر طرق میں دو مرتبہ مذکور ہے، مسلم نے عبداللہ بن ادریس اور ابوعوانہ نے مالک، یونس بن بکیر اور عبدالعزیز بن مختار کلہم عن ہشام سے جزم کے ساتھ دو مرتبہ ذکر کیا، حماد بن سلمہ عن ہشام سے شک کے ساتھ: (مرتين أو ثلاثا) نقل کیا تو محتمل ہے کہ یہ شک ہشام کی طرف سے ہو تو بخاری نے امرِ محقق پر اقتصار کیا جو (مرتين) ہے ان کی ابو معاویہ کی مفسر روایت کے ساتھ ان کی نظر میں یہ متاکد ہے اور ثلاث کا لفظ حذف کیا کیونکہ اصلِ حدیث ثابت ہے۔

- 7011حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُرِيتُكِ فِي الْمَنَامِ مَرَّتَيْنِ إِذَا رَجُلٌ يَحْمِلُكِ فِي سَرَقَةِ حَرِيرٍ فَيَقُولُ هَذِهِ امْرَأَتُكَ فَأَكْشِفُهَا فَإِذَا هِيَ أَنْتِ فَأَقُولُ إِنْ يَكُنْ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يُمْضِهِ

.أطرافه 3895، 5078، 5125، - 7012 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۶۴۰)

قولہ (فإذا هي أنت) کی بابت قرطبی لکھتے ہیں مراد یہ ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ کو بیداری کی حالت میں بھی میں دیکھا ہوا تھا اور بعینہ اسی صورت میں انہیں خواب میں دیکھا، حماد بن سلمہ نے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی، ان کے الفاظ ہیں: (أتيت بجارية في سرقة من حرير بعد وفاة خديجة فَكَشَفْتُها فإذا هي أنت) یہ اس احتمال کا دافع ہے جو ابن بطال اور ان کے اتباع نے ذکر کیا جب مجوز کیا کہ یہ خواب نزولِ وحی سے قبل کا ہوسکتا ہے، سرقہ کی تفسیر اور اس کا ضبط گزرا اور یہ کہ فرشتۂ مذکور حضرت جبرائیلؑ تھے، اس کے کثیر مباحث کتاب النکاح میں گزرے۔

- 7012حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُرِيتُكِ قَبْلَ أَنْ أَتَزَوَّجَكِ مَرَّتَيْنِ رَأَيْتُ الْمَلَكَ يَحْمِلُكِ فِي سَرَقَةٍ مِنْ حَرِيرٍ فَقُلْتُ لَهُ اكْشِفْ فَكَشَفَ فَإِذَا هِيَ أَنْتِ فَقُلْتُ إِنْ يَكُنْ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يُمْضِهِ ثُمَّ أُرِيتُكِ يَحْمِلُكِ فِي سَرَقَةٍ مِنْ حَرِيرٍ فَقُلْتُ اكْشِفْ فَكَشَفَ فَإِذَا هِيَ أَنْتِ فَقُلْتُ إِنْ يَكُ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يُمْضِهِ

.أطرافه 3895، 5078، 5125، - 7011 (سابقہ)

سرخسی نے ابوذر کی ان سے روایتِ صحیح بخاری میں جزم کیا ہے کہ محمد سے مراد ابوکریب محمد بن علاء ہیں، کلاباذی کی کلام کا اقتضاء ہے کہ یہ ابن سلام ہیں ابن بطال لکھتے ہیں عورت کو خواب میں دیکھا کئی وجوہ سے مختلف ہوتا ہے اس میں سے یہ کہ حقیقۃً ناظر اس

سے جسے دیکھا یا اس کی شبیہ سے شادی کرے گا پھر یہ حصولِ دنیا یا کسی دنیوی مرتبہ کے حصول یا وسعتِ رزق پر دال ہوتا ہے اہلِ تعبیر کے ہاں یہ اسکی اصل ہے، کبھی عورت کو کئی مقترن اشیاء کے ساتھ خواب میں دیکھنا ناظر کے لئے حاصل ہونے والی کسی فتنہ کی خبر ہوتی ہے جہاں تک ریشمی کپڑے تو خواب میں عورتوں کا اسے پہنا ہوا ہونا شادی پر دال ہوتا ہے اس طرح صبر پر، مالداری کے حصول پر اور بدن میں زیادت پر (یعنی صحت) کہتے ہیں ملبوسات کی تعبیر لابس کے جسم سے متعلق ہوتی ہے کیونکہ اسی پر یہ مشتمل ہوتے ہیں کیونکہ عرف میں لباس لوگوں کے اقدار واحوال پر دال ہوتا ہے۔

- 22 باب الْمَفَاتِيحِ فِي الْيُدِ (اپنے ہاتھ میں کنجیاں دیکھنا)

ماہرینِ تعبیرِ رؤیا کہتے ہیں کنجی دیکھنا مال اور عزت وجاہ کی نشانی ہوتی ہے تو جس نے دیکھا کہ اس نے چابی کے ساتھ دروازہ کھولا ہے تو وہ کسی صاحبِ طاقت کے تعاون سے اپنی حاجت پانے میں کامیاب ہوگا اور اگر دیکھے کہ اس کے ہاتھ میں چابیوں کا گچھا ہے تو اسے سلطانِ عظیم حاصل ہونے والی ہے۔

- 7013حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَبَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِمَفَاتِيحِ خَزَائِنِ الأَرْضِ فَوُضِعَتْ فِي يَدِي قَالَ مُحَمَّدٌ وَبَلَغَنِي أَنَّ جَوَامِعَ الْكَلِمِ أَنَّ اللَّهَ يَجْمَعُ الأُمُورَ الْكَثِيرَةَ الَّتِي كَانَتْ تُكْتَبُ فِي الْكُتُبِ قَبْلَهُ فِي الأَمْرِ الْوَاحِدِ وَالأَمْرَيْنِ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ

أطرافه 2977، 6998، - 7273 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۴۷۰)

یہ اس کے باب (رؤيا الليل) میں ایک دیگر طریق سے گزر چکی ہے۔ (قال أبو عبد الله الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے کریمہ کے نسخہ میں (قال محمد) ہے تو بعض شراح نے لکھا کوئی منافات نہیں کیونکہ بخاری کا نام محمد اور کنیت ابوعبداللہ تھی مگر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ درست وہی جو نسخۂ کریمہ میں ہے اور یہ زہری کی کلام سے ثابت ہے ان کا نام محمد بن مسلم تھا، بخاری نے فقط نقل کی ہے اور بعید ہے کہ وہ اسے اپنی طرف منسوب کریں تو بعض نے جب (وقال محمد) دیکھا تو انہیں بخاری خیال کیا تو تعظیما (أبو عبدالله) یعنی کنیت لکھ دی اور اس طرح ان سے غلطی کا وقوع ہوگیا، زہری کی کنیت ابوبکر تھی، یہ حدیث آگے کتاب الاعتصام میں بھی آئے گی وہیں جوامع الکلم کے بارہ میں بحث آئے گی۔

- 23 باب التَّعْلِيقِ بِالْعُرْوَةِ وَالْحَلْقَةِ (خواب میں کنڈے یا حلقہ سے لٹکنا)

- 7014حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَزْهَرُ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ ح وَحَدَّثَنِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا

مُعَاذٌ حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنْ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ عُبَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلاَمٍ قَالَ رَأَيْتُ كَأَنِّي فِي رَوْضَةٍ وَسْطَ الرَّوْضَةِ عَمُودٌ فِي أَعْلَى الْعَمُودِ عُرْوَةٌ فَقِيلَ لِي ارْقَهْ قُلْتُ لاَ أَسْتَطِيعُ فَأَتَانِي وَصِيفٌ فَرَفَعَ ثِيَابِي فَرَقِيتُ فَاسْتَمْسَكْتُ بِالْعُرْوَةِ فَانْتَبَهْتُ وَأَنَا مُسْتَمْسِكٌ بِهَا فَقَصَصْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ تِلْكَ الرَّوْضَةُ رَوْضَةُ الإِسْلاَمِ وَذَلِكَ الْعَمُودُ عَمُودُ الإِسْلاَمِ وَتِلْكَ الْعُرْوَةُ عُرْوَةُ الْوُثْقَى لاَ تَزَالُ مُسْتَمْسِكًا بِالإِسْلاَمِ حَتَّى تَمُوتَ

.طرفاه 3813، - 7010 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ چار ابواب قبل اتم سیاق کے ساتھ مشروحا گزری ہے اہل تعبیر کہتے ہیں حلقہ اور عروہ مجہولہ اپنے پکڑنے والے کے لئے قوتِ دین اور اخلاص پر دال ہوتا ہے۔

- 24 باب عَمُودِ الْفُسْطَاطِ تَحْتَ وِسَادَتِهِ (اپنے تکیہ تلے خیمہ کی چوب دیکھنا)

عمود کی جمع اعمدہ اور عُمُد ہے عین ومیم کی زبر کے ساتھ بھی، (عمود الصبح) ابتدائے ضوء ہے، فسطاط کی فاء مضموم ہے کبھی اسے مکسور بھی پڑھ لیا جاتا ہے آخری طاء کبھی سین میں بھی بدل لی جاتی ہے اور کبھی دونوں جگہ طاء تاء میں مبدل کی جاتی ہے، ایک طاء اور ایک تاء کے ساتھ بھی موجود ہے کبھی پہلی تاء کو سین میں مدغم کر دیا جاتا ہے تو اس طرح (مختلف طریقوں سے) اس کی بارہ لغات ہیں، نووی نے چھ کے ذکر پر اختصار کیا بقول جوالیقی فارسی معرب ہے۔

(تحت وسادته) نسفی کے ہاں (عند) ہے سب کے ہاں یہ بلا حدیث ہے اور سوائے نسفی کے سب کے ہاں اسکے بعد باب (الاستبرق الخ) ہے، نسفی اور اسماعیلی کے ہاں باب کا لفظ ساقط ہے جس کے تحت ابن عمر کی حدیث (رأيت في المنام كأن في يدي سرقة من حرير) نقل کی، ابن بطال نے دونوں تراجم کو ایک باب میں جمع کیا ہے ان کے ہاں عبارت یوں ہے: (باب عمود الفسطاط تحت وسادته ودخول الجنة في المنام ، فيه حديث ابن عمر الخ) شائد ان کا مستند جرجانی کے نسخہ میں یہ عبارت واقع ہوئی: (باب الاستبرق ودخول الجنة في المنام و عمود الفسطاط تحت وسادته) تو دونوں تراجم کو ایک باب میں کیا البتہ عبارت کی تقدیم وتاخیر کر دی پھر مہلب سے نقل کیا کہ سرقہ ہودج ہے اور اس کی عمود ابن عمر کے ہاتھ میں ہونا ان کے اسلام پر دلیل ہے، اس کی طنب (یعنی چوبیں) دین اور علم وشریعت ہیں جن کے ساتھ جنت میں جہاں چاہے متمکن ہوگا، کبھی یہاں ریشم کو دین وعلم کے شرف کے ساتھ معبر کیا جاتا ہے کیونکہ ریشم دنیا کا سب سے فاخرانہ لباس ہے اسی طرح دین کا علم بھی اشرف العلوم ہے، جہاں تک خواب میں دیکھنا کہ جنت میں داخل ہو رہا ہے تو اس کی تعبیر یہی ہے کہ بیداری کی حالت میں بھی (یعنی حقیقت میں) اس میں داخل ہوگا کیونکہ منجملہ وجوہِ رؤیا کے یہ بھی ہے کہ بیداری (یعنی حقیقت) میں بھی ایسا ہوگا جیسا کہ نصاً دیکھے، دخولِ جنت کو دخول فی اسلام جو کہ جنت میں دخول کا سبب ہے، کے ساتھ بھی معبر کیا جاتا ہے، اور طیران السرقۃ ایسی قوت سے

کنایہ ہے جس سے جنت میں جہاں چاہے آنے جانے پر متمکن ہوگا ، بقول ابن بطال میں نے مہلب سے (عمود الفسطاط تحت وسادته) کے عنوان سے قائم اس ترجمہ کی بابت استفسار کیا جب کہ حدیث میں نہ عمودِ فسطاط کا ذکر ہے اور نہ وسادہ کا تو کہنے لگے مجھے یوں لگتا ہے کہ اس حدیث کے کسی طریق میں بخاری نے یہاں مذکور سے اتم سیاق دیکھا ہے اور اس میں ہے کہ یہ سرقہ زمین میں خباء کی مانند ایک عمود پر مضروب تھا اور ابن عمر نے اسے عمود سے علیحدہ کر کے اپنے تکیہ کے نیچے لیا اور خود انہوں نے سرقہ کو تھام لیا جو ایک ریشی ہودج کی مانند تھا تو جنت کے جس مقام کی طرف چاہتے ہیں اسکے ذریعہ اڑ کر چلے جاتے ہیں ، اس زیادت والے طریق کی سند ان کے حسبِ منشا نہ تھی تو اپنی کتاب میں اسے نقل نہ کیا اور یہ اسلوب اس کتاب میں کثیر الاستعمال ہے کہ کسی طریق کو مدِنظر رکھتے ہوئے ترجمہ قائم کر دیتے ہیں سند کمزور ہونے کی وجہ سے اسے نقل نہیں کرتے ، موت نے انہیں کتاب کی تہذیب کی مہلت نہ دی اھ ، مہلب کی یہ کلام شراح کی ایک جماعت نے بلا تبصرہ نقل کی ہے حالانکہ اس پر کئی مآخذ ہیں جن کا اصل اس حدیثِ ابن عمر کا اس باب میں ادخال ہے اور یہ اس سے نہیں بلکہ اس کے لئے ایک مستقل باب ہے ، سب سے قابلِ اعتراض بات ان کا سرقہ کو کلہ کے ساتھ مفسر کرنا ہے جو کسی اور کے ہاں نہیں دیکھا

ابوعبیدہ لکھتے ہیں سرقہ وریشم قطعہ کو کہتے ہیں گویا یہ فارسی ہے ، بقول فارابی یہ (شقة مس حرير) ہے ، نہایہ میں ہے : (قطعة من جيد الحرير) (یعنی عمدہ ریشم کا ایک ٹکڑا) بعض نے بیضاء کا اضافہ کیا ، تفسیر بالکلہ یا بالہودج کے رد میں یہی کافی ہے کہ اس روایت میں یہ الفاظ موجود ہیں : (رأيت كأن بيدي قطعة استبرق) ان کی یہ خیال آرائی کہ ابن عمر کی اس حدیث کے کسی طریق میں یہ مذکورہ زیادت ہوگی ، بے اصل بات ہے اور اس پر مرتب کردہ دیگر باتیں بھی ، ابن منیر نے ان کی تقلید کی اور انہی جیسی تشریح کرتے ہوئے مزید لکھ دیا کہ غیرِ بخاری نے یہ حدیثِ ابن عمر عمودِ فسطاط کی زیادت کے ساتھ ذکر کی اور ابن عمر کا اسے اپنے تکیہ تلے رکھ لینا لیکن یہ زیادت والا طریق ان کی شرط کے موافق نہ تھا تو ترجمہ میں اس کا ادراج کر دیا ، ان کی بات کا فساد ظاہر ہے معتمد یہی ہے کہ بخاری نے اس ترجمہ کے ساتھ ایک طریق سے وارد اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نبی اکرم نے خواب میں عمود الکتاب دیکھی جسے اپنے تکیہ کے نیچے سے کھینچا ، اس کا اشہر طریق جو یعقوب بن سفیان اور طبرانی نے ۔ حاکم نے حکمِ صحت لگانا ، عبداللہ بن عمرو بن عاص سے نقل کی ، کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے میں سویا ہوا تھا کہ عمود الکتاب کو دیکھا جو میرے سر کے نیچے سے اٹھا میں نے نظر اس کے پیچھے لگائی تو وہ شام کی طرف رواں دواں تھا ، آگے فرمایا : (ألا وإن الإيمان حين تقع الفتن بالشام) (یعنی ایمان شام میں ہوگا جہاں فتنے واقع ہوں گے) ایک طرق میں یہ الفاظ ہیں : (فإذا وقعت الفتن الأمن بالشام) (یعنی وقوعِ فتن کے وقت امن شام میں ہوگا)

عبدالرزاق نے جس طریق سے اسے تخریج کیا اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں البتہ ابوقلابہ اور ابن عمرو کے درمیان انقطاع ہے ، اس کے الفاظ ہیں : (أخذوا عمود الكتاب فعمدوا به إلى الشام) احمد ، یعقوب بن سفیان اور طبرانی نے ابودرداء سے بھی مرفوعاً نقل کیا کہ عالم خواب میں عمود الکتاب کو دیکھا کہ میرے سر کے نیچے سے بلند ہوئی مجھے خیال ہوا کہ یہ کہیں لے جائی جا رہی ہے تو نظر پیچھے لگائی تو شام کی طرف رواں دواں تھی ، اس کی سند صحیح ہے ، یعقوب اور طبرانی نے ابوامامہ سے بھی اس کا نحو نقل کیا ، (فأتبعته

بصری) کے بعد ذکر کیا: (فإذا هو نور ساطع حتى ظننت أنه قد هوى به فعمد به إلى الشام) اس میں ہے میں نے اس کی تعبیر یہ کی کہ فتنوں کے وقوع کے وقت امن شام میں ہوگا، اس کی سند ضعیف ہے طبرانی نے بسند حسن عبداللہ بن حوالہ سے بھی نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا میں نے شبِ اسراء میں ایک سفید عمود دیکھا گویا وہ جھنڈا ہو جسے فرشتوں نے اٹھایا ہوا ہے، میں نے پوچھا کیا چیز اٹھائے ہوئے ہو؟ کہنے لگے عمود الکتاب! ہمیں حکم ملا ہے کہ اسے شام چھوڑ آئیں، فرمایا میں سویا ہوا تھا کہ خواب میں دیکھا کہ عمود الکتاب میرے تکیہ کے نیچے سے چپکے سے کھسک گئی مجھے خیال ہوا اللہ اہلِ زمیں سے متخلی ہوا ہے، میں نے نظر اس کے پیچھے لگائی تو وہ بلند ہوتے ہوئے برتن کی مثل تھی حتی کہ شام میں اسے رکھ دیا گیا، اس باب میں احمد اور طبرانی کے ہاں ضعیف سند کے ساتھ ابن عمرو سے اور یعقوب اور طبرانی کے ہاں حضرت عمر سے اور فوائد المخلص میں ابن عمر سے روایات منقول ہیں اور یہ سب طرق ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں، ابن عساکر نے انہیں تاریخِ دمشق کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے، شرطِ بخاری کے قریب ترین طریق ابو درداء کی حدیث کا ہے البتہ اس میں یحی بن حمزہ پر ان کے شیخ کی نسبت سے اختلاف ہے کہ آیا یہ ثور بن یزید ہیں یا زید بن واقد؟ اور یہ غیر قادح ہے کیونکہ دونوں ان کی شرط پر ثقہ ہیں تو شائد ترجمہ لکھ کر حدیث کیلئے جگہ خالی چھوڑی ہوئی تھی تا کہ کوئی مناسب طریق نقل کریں مگر اس کی مہلت نہ مل سکی، ترجمہ میں (عمود الفسطاط) جبکہ روایت میں (عمود الکتاب) ہے، کا لفظ یہ باور کرانے کیلئے لکھا کہ جو خواب میں عمود الفسطاط دیکھے اس کی تعبیر اس مذکورہ روایت کے خواب کی مانند ہوگی، یہی ماہرینِ تعبیرات کا قول ہے جو کہتے ہیں جس نے خواب میں ستون دیکھا اس کی تعبیر دین کے ساتھ یا ایسے شخص کے ساتھ کی جائے گی جو دین کے سلسلہ میں معتمد ہو، عمود کی دین اور سلطان کے ساتھ تعبیر کی ہے، جہاں تک فسطاط کا معاملہ ہے تو ان کے بقول جس نے دیکھا کہ اس پر خیمہ تانا گیا ہے تو وہ اسی کے بقدر اختیارات حاصل کرے گا یا کسی بادشاہ سے اسکا جھگڑا ہو گا جس میں وہ ظفر مند ہوگا۔

- 25 باب الإِسْتَبْرَقِ وَدُخُولِ الْجَنَّةِ فِى الْمَنَامِ (خواب میں ریشم پہننا اور جنت میں داخل ہونا)

- 7015 حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ قَالَ رَأَيْتُ فِى الْمَنَامِ كَأَنَّ فِى يَدِى سَرَقَةً مِنْ حَرِيرٍ لاَ أَهْوِى بِهَا إِلَى مَكَانٍ فِى الْجَنَّةِ إِلاَّ طَارَتْ بِى إِلَيْهِ فَقَصَصْتُهَا عَلَى حَفْصَةَ

.أطرافه 440، 1121، 1156، 3738، 3740، 7028، - 7030 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۴۷۵)

- 7016 فَقَصَّتْهَا حَفْصَةُ عَلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّ أَخَاكِ رَجُلٌ صَالِحٌ أَوْ قَالَ إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ رَجُلٌ صَالِحٌ .

أطرافه 1122، 1157، 3739، 3741، 7029، - 7031 (سابقہ)

یہاں (سرقة) کے لفظ سے ذکر کیا، (قطعة من استبرق) کے الفاظ کے ساتھ بھی ذکر کیا جیسے ترمذی کے ہاں اسماعیل

بن ابراہیم المعروف بابن علیہ عن ایوب کے طریق سے ہے جنہوں نے وہیب کی روایت کی مانند اسے مختصراً ذکر کیا البتہ یہ الفاظ نقل کئے: (کلاھما فی یدی قطعة استبرق) تو گویا بخاری نے ترجمہ میں ان کی روایت کو ملحوظ رکھا ہے اسے انہوں نے کتاب التہجد کے باب(من تعار من اللیل) میں بھی نقل کیا تھا اور وہاں کا سیاق جو حماد بن زید عن ایوب کے حوالے سے تھا زیرِ نظر سیاق سے اتم تھا ، نسائی نے اسے حارث بن عمیر عن ایوب سے نقل کرتے ہوئے دونوں الفاظ جمع کر دئے اور کہا: (سرقة من استبرق)۔

(طارت بی إلیه) بخاری کے ہاں دوسرے طریق میں اس کے بعد یہ زیادت بھی واقع ہے: (ورأیت کأن اثنین أتیانی أرادا أن یذهبا بی إلی النار) اس میں تھا کہ حضرت حفصہ نے دونوں میں سے ایک خواب کا نبی اکرم سے ذکر کیا اور وہیب اور ان کے اتباع کی روایت کا ظاہر یہ ہے کہ حماد کی روایت میں جس خواب کا مبہماً ذکر ہے وہ سرقہ من حریر والا خواب ہے اور مسلم کی روایتِ حماد میں یہ صریحاً واقع ہے لیکن اس کے معارض ہے جو باب (فضل قیام اللیل) میں گزرا اور کتاب التعبیر کے باب (الأخذ بالیمین) میں سالم بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ کے طریق سے ان کے رؤیتِ نار بارے خواب کا ذکر آئے گا اور اس میں یہ بھی ہے کہ حضرت حفصہ نے ان کا رؤیتِ نار والا خواب نبی اکرم سے بیان کیا تھا جیسا کہ حماد کی روایت میں صریحا ہے کہ انہوں نے سرقہ والا خواب نبی اکرم کو سنایا، سالم کی روایت میں سرقہ والے خواب سے تعرض ہی نہیں کیا تو محتمل ہے کہ (إحدی رؤیای) سے مراد یہ ہو کہ اولا سرقہ والا خواب ذکر کیا پھر بعد ازاں دوسرا خواب بھی سنایا تو اس اعتبار سے (إحدی) کا ظاہری مفہوم مراد نہیں، بقول ابن حجر کسی شارح کو نہیں دیکھا کہ اس اشکال اور اس کے جواب سے تعرض کیا ہو۔

(أو إن عبد الله الخ) یہ راوی کا شک ہے، حماد کی مذکورہ روایت میں ہے:(إن عبد الله رجل صالح) یہی صخر ین عن نافع کے ہاں ہے، کشمیہنی نے فربری سے اپنے نسخہ میں دونوں جگہوں میں: (لو کان یصلی من اللیل) مزاد کیا، کسی اور کے ہاں یہ زیادت نہیں البتہ سالم کی روایت میں یہ موجود ہے جیسے قیام اللیل میں بھی ان کی یہ روایت گزری، آگے بھی آ رہی ہے، اس کے ثبوت کی تائید سب کے ہاں روایتِ حماد کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (فلم یزل بعد ذلك یُکثِرُ الصلاة فقال نافع) یہ قیام اللیل میں گزری، مسلم کی عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے: (فقال نعم الفتی أو قال نعم الرجل ابن عمر لو کان یصلی من اللیل) اس میں ہے کہ ابن عمر کہتے ہیں پہلے میں (رات کو) جب سوتا تو پھر صبح کی نماز کیلئے ہی اٹھتا تھا، نافع کہتے ہیں اسکے بعد ابن عمر نے تہجد پڑھنا شروع کر دی، مسلم نے اس کی اسناد واصل ذکر کی اور متن کا سالم کی روایت پر احالہ کر دیا اور یہ اچھی روش نہیں کیونکہ دونوں کے مابین تغایر ہے اسے اس کے لفظ کے ساتھ ابو عوانہ نے جبکہ جوزقی نے اسکے ساتھ تخریج کیا، آگے (باب الأمن وذهاب الروع) میں بھی صخر بن جویریہ عن نافع کے طریق سے آئے گی اسی طرح اس کے بعد باب (الأخذ بالیمین) میں سالم کی روایت میں ہے کہ زہری کہتے ہیں: (وکان عبدالله بعد ذلك یکثر الصلاة من اللیل) شائد زہری نے نافع یا سالم سے یہ سنا ہے، مسندِ ابو بکر بن ہارون رویانی میں عبد اللہ بن نافع عن ابیہ سے یہ زیادت بھی ہے کہ وہ بہت سوتے تھے، اس میں یہ بھی ہے کہ فرشتہ نے ان سے کہا گھبراؤ مت اور کہا نماز نہ چھوڑنا، تم اچھے آدمی ہو اگر قلتِ نماز نہ ہو (یعنی صرف فرائض وسنت ادا کرتے ہو تہجد نہیں پڑھتے تو یہی ان میں کمی تھی جس کی طرف نبی اکرم نے توجہ دلائی اور انہوں نے اس کا ازالہ کر لیا)۔

- 26 باب الْقَيْدِ فِى الْمَنَامِ (پا بہ بجولاں دیکھنا)

حدیث کے اطلاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں بیڑیوں کو خواب میں دیکھنا دین میں ثابت قدمی کے ساتھ معبر کیا جائے گا لیکن اہلِ تعبیر نے اسے خاص کیا ہے کہ کوئی دیگر قرینہ موجود نہ ہو مثلاً یہ کہ خواب دیکھنے والا مسافر یا مریض ہو تب اس کی تعبیر یہ ہوگی کہ اس کا یہ سفر یا مرض طول پکڑے گی، اسی طرح اگر قید میں کوئی صفت زائدہ دیکھے جیسے کوئی اپنے پاؤں میں چاندی کی بیڑی دیکھے تو اسکی تعبیر یہ ہوگی کہ اس کی شادی ہونے والی ہے اور اگر سونے کی بیڑی دیکھے تو وہ مال کے سبب ہے جس کی وہ طلب میں ہے اور اگر پیتل کی ہے تو یہ کسی امرِ مکروہ یا مال کے ضیاع کی علامت ہے اور اگر سیسہ کی بنی بیڑی پہنے دیکھی تو یہ کسی کمزوری کی علامت ہے اور اگر رسی کی ہے تو کسی دینی معاملہ کی دلیل ہے اگر لکڑی کی ہے تو ایسے امر کی وجہ سے جس میں نفاق ہے اور اگر لکڑیوں کے گٹھے کی ہے تو تہمت کے ساتھ اس کی تعبیر ہے اور اگر کپڑے کی پٹی یا دھاگے کی ہے تو ایسے امر کی دلیل ہے جسے جلد زوال ہوگا۔

- 7017حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ عَوْفًا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا اقْتَرَبَ الزَّمَانُ لَمْ تَكَدْ تَكْذِبُ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءً ا مِنَ النُّبُوَّةِ قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَنَا أَقُولُ هَذِهِ قَالَ وَكَانَ يُقَالُ الرُّؤْيَا ثَلاَثٌ حَدِيثُ النَّفْسِ وَتَخْوِيفُ الشَّيْطَانِ وَبُشْرَى مِنَ اللَّهِ فَمَنْ رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلاَ يَقُصُّهُ عَلَى أَحَدٍ وَلْيَقُمْ فَلْيُصَلِّ قَالَ وَكَانَ يُكْرَهُ الْغُلُّ فِي النَّوْمِ وَكَانَ يُعْجِبُهُمُ الْقَيْدُ وَيُقَالُ الْقَيْدُ ثَبَاتٌ فِي الدِّينِ .وَ رَوَى قَتَادَةُ وَيُونُسُ وَهِشَامٌ وَأَبُو هِلاَلٍ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَأَدْرَجَهُ بَعْضُهُمْ كُلَّهُ فِي الْحَدِيثِ وَحَدِيثُ عَوْفٍ أَبْيَنُ وَقَالَ يُونُسُ لاَ أَحْسِبُهُ إِلاَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْقَيْدِ .قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ لاَ تَكُونُ الأَغْلاَلُ إِلاَّ فِي الأَعْنَاقِ .

طرفه - 6988 (اسی میں سابقہ نمبر)

شیخِ بخاری عطاء بصری ہیں، الصلاۃ کے باب (السمر بعد العشاء) میں (حدثنا عبد الله بن الصباح) گزرا ہے، بعض ناقلین نے وہاں یہاں کی مانند (یعنی الف لام کے بغیر) ذکر کیا، ابونعیم نے زیرِ نظر روایت محمد بن یحیی بن مندہ (حدثنا عبد الله بن الصباح) سے تخریج کی ہے، بخاری کے تین شیوخ ابن الصباح ہیں: عبد اللہ ہذا، محمد اور حسن ان میں سے کسی کا دوسرے سے کوئی رشتہ نہیں ہے، معتمر سے مراد ابن سلیمان تیمی جبکہ عوف، اعرابی ہیں۔

(إذا اقترب الزمان الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے ابو ذر کی غیر کشمیہنی سے روایت میں (تکذب) رؤیا المومن پر مقدم ہے، اسی طرح محمد بن یحیی کی روایت میں اور یہی اسماعیلی کے ہاں عیسی بن یونس عن عوف کی روایت میں، خطابی المعالم میں آپ کے فرمان: (إذا اقترب الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس کا معنی ہے: (تقارب زمان اللیل و زمان

النهار) (یعنی دن اور رات کے اوقات ایک جیسے ہوں گے) جیسے موسم بہار میں ان کا دورانیہ برابر ہوتا ہے اور یہ غالبا الطبائع الاربع کے اعتدال کا وقت ہے تو حدیث میں یہی مراد ہے اور ماہرینِ تعبیر رؤیا کہتے ہیں اس موسم میں نظر آنے والے خواب سچے ترین ہیں جب رات و دن کا وقت ایک جیسا ہو اور پھلوں کے پکنے کا وقت ہو، اسے انہوں نے غریب الحدیث میں ابو داؤد سجستانی (یعنی صاحبِ سنن) سے نقل کیا پھر لکھا معبرین کا خیال و زعم ہے کہ وقوعِ تعبیر کیلئے اصدق الازمان پھول کھلنے اور پھلوں کے پکنے کا زمانہ ہے اور یہ وہ موسم ہے جب رات و دن برابر ہوتے ہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ اقترابِ زمان کا مطلب اس کی مدت کی انتہاء ہے جب قیامت کا وقوع قریب ہوگا، بقول ابن حجر اول مذکور معنی کو تقیید بالمومن بعید ٹھہراتی ہے کیونکہ وہ وقت جب طبائع معتدل ہوں اس کے ساتھ مختص نہیں ہے، ابن بطال نے جزم کیا ہے کہ اول قول ہی صواب ہے اس کا مستند جو ترمذی نے معمر عن ایوب کے طریق سے اسی روایت میں یہ الفاظ نقل کئے: (فی آخر الزمان لا تكذب رؤيا المومن وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثا) (یعنی آخری زمانے میں مومن کا خواب کم ہی جھوٹا ہوگا) کہتے ہیں اس کے مدنظر معنی یہ ہوا کہ قیامت کا جب قرب ہوگا اکثر علم مقبوض ہو جائے گا اور معالمِ دیانت ہرج و فتنہ گری کے باعث مٹ جائیں گے تو لوگ زمانۂ فترۃ کی مانند کسی مذکر و مجدِد کے محتاج ہوں گے جو انہیں دین کی بھولی بسری باتیں یاد دلائیں گے جیسے سابقہ امم میں انبیاء اس غرض کیلئے مبعوث کئے جاتے تھے تو چونکہ ہمارے نبی خاتم الانبیاء ہیں اور زمانِ مذکور زمانۂ فترہ سے مشابہ ہے تو آپ کے بعد نبوت ممنوع ہونے کی وجہ سے وہ سچے خوابوں کے ساتھ معوض کئے گئے جو نبوت کے اجزاء میں سے ایک جزو اور تبشیر و انذار کے حامل ہیں، اس کی تائید ابن ماجہ کی اوزاعی عن محمد بن سیرین کے طریق سے روایت کرتی ہے جس میں (إذا قرب الزمان) کے الفاظ ہیں، بزار نے یونس بن عبید عن ابن سیرین کے طریق سے یہ الفاظ نقل کئے: (إذا تقارب الزمان) کتاب الفتن میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (يتقارب الزمان ويرفع العلم) اس سے قطعاً قربِ قیامت مراد ہے

داوودی کہتے ہیں تقاربِ زمان سے مراد ایام و لیالی کی ساعات کا نقص ہے، نقص سے ان کی مراد سرعت سے ان کا گزرنا اور یہ قربِ قیامت کے وقت ہوگا جیسے مسلم وغیرہ کی ایک حدیث میں یہ ثابت ہے اسکے الفاظ ہیں: (يتقارب الزمان حتى تكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة والجمعة كاليوم واليوم كالساعة والساعة كاحتراق السعفة) (یعنی آخری زمانے میں اوقات بہت مختصر ہوں گے [یعنی ایسا لگے گا] حتی کہ سال مہینہ کی طرح، مہینہ ایک ہفتے اور ہفتہ ایک ساعت اور ساعت یوں گزرے گی جیسے پھنسی کا جلنا) بعض نے کہا زمانِ مذکور سے مراد بسطِ عدل، کثرتِ امن اور بسطِ خیر و رزق کے وقت حضرت مہدی کا زمانہ ہے تو یہ وہ زمانہ ہوگا جس میں لذتیں بھری ہوں گی لہذا اس کا گزرنا تیزی سے لگے گا، جہاں تک قولہ (لم يكد) ہے تو اس میں خوابوں پر غلبۂ صدق کا اشارہ ہے اگرچہ بعض کا غیر صادق ہونا بھی ممکن ہوگا، راجح یہ ہے کہ مراد اصلاً ان سے نفیِ کذب ہے کیونکہ (كاد) پر داخل حرفِ نفی اس کے قربِ حصول کی نفی کرتا ہے اور کسی شئ کے حصول کے قرب کی نفی خود اسکی نفی پر دال ہوتی ہے، یہ بات طیبی نے ذکر کی، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس حدیث میں مذکور آخر الزمان سے مراد۔ واللہ اعلم۔ حضرت عیسی کے ساتھ موجود گروہ کا زمانہ ہے دجال کو ان کے قتل کرنے کے بعد چنانچہ مسلم نے عبد اللہ بن عمر سے روایت میں نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ عیسی بن مریم کو بھیجے گا جو لوگوں کے ساتھ

سات برس رہیں گے اور ماحول یہ ہوگا کہ کسی دو کے مابین عداوت نہ ہوگی پھر شام کی طرف سے اللہ ایک ٹھنڈی ہوا بھیجے گا تو روئے زمین پر کوئی ایسا شخص نہ ہوگا جس کے دل میں ذرہ بھر بھی خیر یا ایمان ہو مگر اسے موت آن لے گی، کہتے ہیں اس زمانہ کے لوگ صدرِ اول کے بعد اس امت کے سب سے بہترین اور سب سے سچے لوگ ہوں گے تو یہ انہی کے خواب ہیں جو جھوٹ نہ ہوں گے اسی لئے اسکے عقب میں کہا: (وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثا) یہ اس لئے کہ جو کثیر الصدق ہوتا ہے اسکا دل متنور ہوتا ہے اور اس کی قوتِ ادراک بہت قوی ہوتی ہے تو اس میں معانی علی وجہ الصحت منتقش ہوتے ہیں اسی طرح جس شخص پہ حالتِ بیداری میں صدق کا غلبہ ہوتا ہے تو یہی کیفیت اسکی سوتے میں بھی ہوتی ہے تو خواب بھی اسے سچے آتے ہیں اور ایک کاذب ومخلط کا معاملہ اس کے برخلاف ہوتا ہے تو چونکہ اسکا دل فاسد ومظلم ہوتا ہے تو اسے خواب بھی تخلیط واضعاث کے نظر آتے ہیں، کبھی نادراً ایسا ہوتا ہے کہ سچا انسان بھی غیر صحیح خواب دیکھتا ہے جبکہ کاذب کو کبھی سچے خواب آجاتے ہیں لیکن اکثر واغلب وہی جو گزرا، یہ اس گزری بات کا موید ہے کہ خواب اجزائے نبوت میں سے تب ہوں گے اگر کسی صادق وصالح مسلمان کو آئے ہوں اسی لئے حدیث (رؤيا المسلم جزء الخ) میں اس کی مسلم کے ساتھ تقیید مذکور ہے تو اس سے کافر خارج ہوا، کبھی یہ صالح کے ساتھ مقیداً وارد ہوا اور کبھی صالحہ، حسنہ اور صادقہ (خوابوں) کے ساتھ، جیسا کہ اسکا بیان گزرا تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ہوگا ایسے ہی شخص کا حال حالِ نبی کے مناسب ہے تو اسے ہی اس شئ کے ساتھ مکرم کیا جاتا ہے جس کے ساتھ نبی اکرم کو مکرم کیا گیا یعنی غیبی امور پر مطلع کیا جانا، جہاں تک کافر، منافق، کاذب اور مخلط ہے تو بعض اوقات اگرچہ ان کے خواب سچ ثابت ہوں مگر وحی یا نبوت سے ان کا کوئی تعلق نہ ہوگا کیونکہ ہر وہ جو کسی شئ میں صادق ہوا، اس کی یہ خبر نبوت نہیں ہوتی کہ کبھی کاہن بھی کلمۂ حق کہہ دیتا ہے اور کبھی نجومی کے منہ سے بھی سچی بات نکل جاتی ہے مگر ایسا شاذ ونادر ہی ہوتا ہے

ابن ابو جمرہ کہتے ہیں آخر الزمان میں مومن کے خوابوں کے غیر کاذب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اکثر خواب اس طرح کے آیا کریں گے جن کی تعبیر کرنے کی ضرورت نہ ہوگی لہذا ان میں جھوٹ وغلطی کا امکان نہ ہوگا بخلاف اس سے قبل کے خوابوں کے کہ کبھی ان کی تعبیر مخفی رہ جاتی ہے تو عابر کوئی تعبیر کرتا مگر اس کے کہے کے مطابق اسکا وقوع نہ ہوتا تو اس لحاظ سے اس میں دخولِ کذب صادق آئے، کہتے ہیں آخرِ زمان کے ساتھ اسکے اختصاص کی حکمت یہ ہے کہ اس زمانہ میں مومن غریب (یعنی اجنبی سا) ہوگا جیسے اس حدیث میں ہے: (بدأ الإسلام غريبا و سيعود غريبا) اسے مسلم نے نقل کیا تو اس زمانہ میں مومن کے انیس ومعاون کم ہوں گے تو اس خلا کو رؤیائے صادقہ کے ساتھ پر کیا گیا، کہتے ہیں اس سے اجزائے نبوت کے عدد بارے اختلافِ احادیث کا سبب ماخوذ ہوا جو رؤیائے مومن کی نسبت سے بیان ہوئے تو کہا جاتا ہے کہ جوں جوں قربِ امر (یعنی روزِ قیامت) ہو اور خواب اصدق ہوں تو یہ وارد اقل عدد پر محمول ہوں گے اسی طرح اس کا عکس! بقول ابن حجر اس مناسبت کو سابقہ ذکر کردہ مناسبات کے ساتھ ضم کیا جانا مناسب ہے تو اس فرمانِ نبوی: (إذا اقترب الزمان الخ) کے مفہوم ومعنی بارے کہے گئے اقوال کا حاصل۔ اگر اس سے مراد آخر الزمان ہے۔ تین اقوال ہیں ایک یہ کہ جب علماء کے اٹھ جانے سے امورِ دیانت کا غالب حصہ اٹھ جائے گا تو چونکہ اب نبوت کا سلسلہ ختم ہے تو سچے خواب اسکا بدل وعوض ہوئے تا کہ علم دارس (یعنی مٹ چکے) کی تجدید ہو، دوم یہ کہ اہلِ ایمان کی تعداد جب قلیل ہوگی اور اس کے مقابلہ میں کفر اور جہل وفسق کا غلبہ ہوگا تو اہلِ ایمان کی تانیس ومعاونت اور ان کا اکرام وتسلیہ سچے خوابوں کے ساتھ کیا گیا، ان دونوں اقوال پر یہ کسی

معین زمان کے ساتھ مختص نہیں بلکہ جب دنیا قریب الاختتام ہوگی اور امر دین پر اضمحلال طاری ہونا شروع ہوگا تو مومنوں کو نہایت سچے خواب نظر آیا کریں گے، سوم یہ حضرت عیسیٰ کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے، اول قول اولیٰ ہے۔

(ورؤيا المؤمن الخ) یہ سابقہ جملۂ حدیث پر معطوف ہے یعنی (إذا اقترب الزمان) یہ بھی مرفوع ہے اس کی شرح گزری۔ (وما كان من النبوة فإنه لايكذب) یہ قدر حدیثِ مذکور کے کسی طریق میں نہیں گزری یہاں اسکا ظاہر ایراد یہ ہے کہ یہ مرفوع ہے اور اگر ایسا ہی ہے تو یہی اولیٰ ہے کہ حدیث میں مذکور نبوت کی مراد اس کے ساتھ مفسر ہو اور وہ صفتِ صدق ہے، پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ اس کے بعد کی یہ عبارت: (قال محمد و أنا أقول هذه الخ) تو هذه اسی جملۂ مذکورہ کی طرف اشارہ ہے اور یہی (هذه) کے بعد (قال) کے اعادہ میں سر ہے پھر میں نے ابن مواق کی بغیۃ النقاد میں پڑھا کہ عبد الحق سے اسکے مدرج ہونے کی نشاندہی کرنے میں غفلت ہوئی، بلا شبہ یہ ادراج ہے تو اس پر یہ ابن سیرین کا قول ہے مرفوع جملہ نہیں۔

(وأنا أقول هذه) یہی ابوذر کیلئے ہے اسی طرح سب طرق میں، اسماعیلی اور ابو نعیم نے بھی اپنی اپنی مستخرج میں اسی طرح ذکر کیا، ابن بطال کی شرح میں یہ الفاظ ہیں: (وأنا أقول هذه الأمة و كان يقال الخ) بقول ابن حجر یہ عبارت بخاری کے کسی نسخہ میں موجود نہیں اور نہ عبد الحق نے اپنی جمع میں اور نہ حمیدی نے اور نہ اصحاب کتب و مسانید میں حدیثِ عوف کے مخرجین نے اسے ذکر کیا، عیاض نے ان کی تقلید کی اور اپنی شرح میں ان کی اتباع کی اور اسی طرح ہی ذکر کیا اور لکھا ابن سیرین ڈرے کہ کوئی آپ کے قول: (وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثا) کی یہ تاویل کرے کہ جب زمان متقارب ہوگا تو سوائے صالحین کے کسی کا خواب سچانہ ہوا کرے گا لہذا کہا میں کہتا ہوں کہ اس سے مراد یہ ساری امت ہے یعنی اس امت کے سب افراد خواہ نیک ہوں یا فاجر، کے خواب سچے ہیں اور یہ اس لئے تا کہ ان کیلئے یہ زاجر ہوں اور علماء کی موت کے سبب اعلامِ دین کے مٹ جانے کے باعث ان پر حجت قائم ہو، اس کے آثار کے طموس اور ظہورِ منکر کے پیش نظر اور یہ اس زیادت کے ثبوت پر مرتب ہے یعنی (الأمة) کا لفظ مگر میں نے اصول میں کہیں اسے نہیں پایا، ابو عوانہ اسفرائنی نے ہشام عن ابن سیرین سے اسے مرفوعا موصولا تخریج کرنے کے بعد لکھا یہ ابن سیرین سے صحیحا مرفوعا ثابت نہیں، بقول ابن حجر اسی طرف بخاری نے اسکے آخر میں یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے: (وحديث عوف أبين أي حديث فصل المرفوع من الموقوف)۔

(قال و كان يقال الرؤيا ثلاث الخ) قال کے قائل محمد بن سیرین ہیں، اس روایت میں اس مقولہ کے قائل کو مبہم رکھا جو حضرت ابو ہریرہ ہیں، بعض رواۃ نے اسے مرفوعا اور بعض نے موقوفا نقل کیا احمد نے ہوذہ بن خلیفہ عن عوف سے اپنی سند کے ساتھ اس کی مرفوعا تخریج کی ترمذی اور نسائی نے سعید بن ابو عروبہ عن قتادہ عن ابن سیرین عن ابو ہریرہ سے نقل کیا کہتے ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا: (الرؤيا ثلاث : فرؤيا حق و رؤيا يحدث بها الرجل نفسه ورؤيا تحزين من الشيطان) اسے مسلم، ابو داؤد اور ترمذی نے عبد الوہاب ثقفی عن ایوب عن ابن سیرین سے بھی مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (فالرؤيا الصالحة بشرى من الله) باقی اس کا نحو ہے۔

(حديث النفس الخ) ابن ماجہ کے ہاں عوف بن مالک کی حسن سند کے ساتھ مرفوع روایت میں ہے: (الرؤيا ثلاث منها أهاويل من الشيطان ليحزن ابن آدم ومنها ما يهم به الرجل في يقظته فيراه في منامه ومنها

جزء من ستة وأربعين جزء ا من النبوة) (یعنی خواب تین طرح کے ہوتے ہیں: ایک شیطان کی جانب سے پریشان کن تا کہ ابن آدم کو غمزدہ کرے، دوم جو اہم خیالات انسان کے ذہن میں دن کو گردش کرتے رہتے ہیں تو رات کو نیند میں انہی کو بصورتِ خواب محسوس کرتا ہے، سوم جو نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہیں) بقول ابن حجر یہاں (ثلاث) کے ساتھ حصر مرادنہیں کیونکہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ سے ایک چوتھی نوع بھی ثابت ہے یعنی حدیث النفس، ابوقتادہ اور ابوسعید کی سابق الذکر احادیث میں وصفِ رؤیا کے ذکر کے سوا کچھ نہیں کہ یہ یا تو مکروہ یا محبوب یا حسن یا پھر برے ہوتے ہیں، ایک پانچویں نوع ابھی باقی ہے اور وہ ہے: (تلاعُبُ الشیطان) مسلم کی حضرت جابر سے روایت میں یہ ثابت ہے، کہتے ہیں ایک اعرابی آیا اور کہا یا رسول اللہ میں نے خواب میں دیکھا کہ سر قطع کر دیا گیا ہے اور میں اس کے پیچھے پیچھے بھاگ رہا ہوں، فرمایا یہ سوتے میں شیطان کا تلاعُب ہے ایسے خوابوں کو بیان نہ کیا کرو، چھٹی نوع ایسی چیزیں خواب میں نظر آنا جو عموماً حالتِ بیداری میں موجود و ملاحظ ہوتی ہیں مثلاً کھانا کھاتے (یا کھیلتے ہوئے) دیکھنا، اس کے اور حدیث النفس کے مابین عموم وخصوص ہے ساتویں قسم ایسے خواب جو اضعاث ہیں۔

(فمن رأى شيئايكرهه الخ) ہوذہ کی روایت میں مزید ہے کہ اگر کوئی خوشکن خواب آئے تو اسے جسے چاہو سناؤ، ایوب عن ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ نماز پڑھنے لگ جاؤ اور کسی کو مت سناؤ، سعید بن ابوعروبہ عن ابن سیرین کی ترمذی کے ہاں روایت میں ہے کہ وہ (یعنی ابن سیرین) کہا کرتے تھے کسی عالم یا ناصح کو ہی خواب سنانا چاہئے، اس کا معنی ومفہوم ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کی ابورزین سے روایت میں مرفوعا بھی وارد ہے اس کے الفاظ ہیں: (ولا يقصها إلا على واد أو ذي رأى) اس زیادت کی باب (الرؤيا من الله تعالىٰ) میں تشریح گزری۔

(قال و كان يكره الغل الخ) اس عبارت میں (يعجبهم) ضمیرِ جمع کے ساتھ اور بقیہ مفرد کے صیغوں کے ساتھ ہی ہے بقول طیبی جمع کی ضمیر کا مرجع اہلِ تعبیر ہیں اسی طرح (و كان يقال) بھی، مہلب کہتے ہیں غل کے ساتھ مکروہ سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں خبر دی ہے کہ یہ اہلِ نار کی صفات میں سے ہے جیسے کہا: (إِذِ الْأَغْلَالُ فِيْٓ أَعْنَاقِهِمْ) کبھی یہ کفر پر دال ہوتا ہے، موذی بیوی کے ساتھ بھی اس کی تعبیر ہے بقول ابن عربی قید اس لئے معبرین کے ہاں محمود ہے کیونکہ نبی اکرم نے اس کا ذکر (خوابوں) کی محمود قسم میں کیا ہے تو فرمایا: (قيد الإيمان الفتك) لیکن جہاں تک غل کا معاملہ ہے تو شرعی مفہوم کے لحاظ سے یہ مکروہ ہے جیسے یہ آیت: (خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ) اور (إِذِ الْأَغْلَالُ فِيْٓ أَعْنَاقِهِمْ) اور (لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً إِلٰى عُنُقِكَ) اور (غُلَّتْ أَيْدِيْهِمْ) قید کو ثبات فی الدین اس لئے قرار دیا کیونکہ مقید (یعنی بیڑیوں میں جکڑا ہوا) چل نہیں سکتا ہوتا تو اس کے ساتھ ایمان کی مثل مضروب ہے یعنی باطل کی طرف چلنے سے وہ روکے ہے، نووی لکھتے ہیں علماء کا کہنا ہے کہ قید اسلئے پسند کی ہے کیونکہ اس کا محل قدم ہے اور یہ معاصی، شر اور باطل سے رکنا ہے، غل کو ناپسند کیا چونکہ یہ گردن میں ہوتا ہے جو اہلِ دوزخ کی صفت ہے، اہلِ تعبیر کا قول ہے کہ قید ثبات فی الامر ہے (یعنی کسی معاملہ میں ثابت قدمی) کسی بھی معاملہ میں جس کے بحسب یہ خواب دیکھا ہے، کہتے ہیں اگر اسکے ساتھ ساتھ طوق بھی دیکھا تب یہ زیادتِ مکروہ پر دال ہوگا ہاں اگر یہ طوق ہاتھوں میں پہنا دیکھا تب یہ اچھا خواب ہے اسکی تعبیر یہ ہے کہ شر سے رکا رہے گا، کبھی یہ بحسب الحال بخل پر دال ہوتا ہے، یہ بھی کہا اگر دیکھا کہ اس کے دونوں ہاتھ جکڑے ہوئے

ہیں تو وہ بخیل ہے اگر دیکھے کہ قید وغل دونوں ہیں تو وہ سجن میں یا کسی شدت میں پڑے گا

ابن حجر کہتے ہیں کبھی بعض خوابوں میں غل دیکھنا بھی محمود ہوتا ہے جیسے حضرت ابوبکر صدیق کیلئے واقع ہوا چنانچہ ابوبکر بن ابو شیبہ نے بسند صحیح مسردق سے نقل کیا کہ حضرت صہیب کا حضرت ابوبکر سے گزر ہوا تو ان سے کچھ اعراض کیا اس کا سبب پوچھا تو کہا میں نے آپ کا ہاتھ اس ابوالحشر کے دروازے پر جکڑا ہوا دیکھا ہے جو ایک انصاری شخص تھے تو ابوبکر نے کہا: (جمع لی دینی إلی یوم الحشر) (یعنی میرے لئے میرا دین حشر کے دن تک جمع کر دیا گیا) کرمانی کہتے ہیں ان کے قول بارے اختلاف ہے کہ آیا یہ مرفوع ہے یا نہیں؟ تو بعض نے کہا(و کان یقال) سے لے کر (فی الدین) تک مرفوع ہے جبکہ بعض کے نزدیک یہ سب ابن سیرین کی کلام ہے اور(کان یکرہ) کے فاعل ابوہریرہ ہیں، بقول ابن حجر اس کا اخذ انہوں نے طیبی کی کلام سے کیا ہے جنہوں نے کہا محتمل ہے کہ یہ ابن سیرین سے راوی کا مقول ہو تو(کان) کی ضمیر ابن سرین کی طرف راجع ہو یا یہ ابن سیرین کا مقول ہے تب (کان) کی ضمیر حضرت ابوہریرہ یا پھر نبی اکرم کی طرف راجع ہے، اسے مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن سیرین سے نقل کیا اور اس کے آخر میں کہا مجھے نہیں علم یہ حدیث کا حصہ ہے یا ابن سیرین کی کلام ہے۔

(ورواہ قتادۃ الخ) یعنی اصلِ حدیث، جہاں تک (و کان یقال الخ) ہے تو بعض نے اس سب کو مرفوعا روایت کیا جبکہ بعض نے اس کے بعض پر اقتصار کیا، آگے اسکی وضاحت کروں گا۔ (وأدرجہ بعضھم الخ) یعنی سب کو مرفوعا نقل کیا، اس سے مراد قتادہ عن ہشام کی روایت ہے جیسا کہ آگے تبیین آتی ہے۔

(وحدیث عوف أبین) یعنی جنہوں نے مرفوع کا موقوف حصہ سے فصل کیا ہے بالخصوص ابن سیرین کی کلام کی تصریح جب یہ الفاظ نقل کئے:(وأنا أقول ھذہ) تو یہ اختصاص پر دال ہے بخلاف(و کان یقال) کے الفاظ کے ساتھ کہ ان میں احتمال ہے بخلاف اول الحدیث کے کہ وہ مصرح بالرفع ہے، عوف سے بعض رواۃ نے اقتصار کیا معتمر بن سلیمان کی ان سے ذکر کردہ کے بعض پر جیسا کہ میں نے ہوذہ اور عیسی بن یونس کی روایتوں کے حوالے سے اس کی تبیین کی ہے، قرطبی کہتے ہیں ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ تمام عبارت آنجناب کے قول سے ہے البتہ ایوب جنہوں نے اس حدیث کو محمد بن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت کیا اپنی نسبت کہہ رہے ہیں کہ انہیں شک ہے کہ کیا یہ قولِ نبوی سے ہے یا حضرت ابو ہریرہ کے قول سے؟ تو اس کے ظاہر پہ نہ رہا جائے بقول ابن حجر یہ حصر مردو ہے گویا انہوں نے خاص مسلم کی روایت کی نسبت سے یہ کلام کی ہے، مسلم نے عوف کا یہ طریق تخریج نہیں کیا لیکن اسے قتادہ عن ابن سیرین سے تخریج کیا ہے تو ایوب کے یہ شک کرنے سے لازم نہیں آتا کہ ان رواۃ کی روایت پر معول نہ ہو جنہوں نے یہ شک نہیں کیا مثلا قتادہ لیکن چونکہ مفصل روایت میں زیادتِ کلام ہے لہذا اسے ترجیح ملی ہے۔

(لا أحسبہ إلا عن النبی) گویا اس کے مرفوع ہونے میں انہیں شک تھا۔(لا تکون الأغلال إلا فی الأعناق) گویا ان حضرات کے رد کی طرف اشارہ کرتے ہیں جنہوں نے کہا کبھی طوق غیرِ عنق میں بھی ہوتا ہے مثلا ہاتھ میں یا پاؤں میں، غل غین کی پیش اور لامِ مشدد کے ساتھ، اغلال کی واحد ہے، کہتے ہیں بعض نے غل کا اس پر اطلاق کیا جس کے ساتھ ہاتھ باندھا جائے یہ ذکر کرنے والوں میں ابوعلی قالی اور صاحب المحکم وغیرہ ہیں جنہوں نے لکھا کہ غل طوق ہے جو گردن یا ہاتھ میں ڈالا جاتا ہے اسکی جمع اغلال

ہے، اس کی تائید یہ آیت بھی کرتی ہے: (غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ) [المائدة : ٦٤] ، کرمانی نے بھی اس کے ساتھ استشہاد کیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ہاتھ گردن کے ساتھ باندھا جاتا ہے یہ اہلِ تعبیر کے نزدیک شر سے رکنے سے عبارت ہے، اس کی تائید حضرت صہیب کے جناب صدیق اکبر کے بارہ میں خواب سے ملتی ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا، جہاں تک قتادہ کی معلق روایت تو اسے مسلم اور نسائی نے معاذ بن ہشام بن ابوعبداللہ دستوائی عن ابیہ عن قتادہ سے نقل کیا، نسائی کے ذکر کردہ الفاظ یہ ہیں: (عن النبی ﷺ أنه كان يقول الرؤيا الصالحة بشارة من الله و التحزين من الشيطان) آگے فرمایا کئی خواب حدیثِ نفس کی قبیل سے ہوتے ہیں جب تمہارا کوئی برا خواب دیکھے تو کھڑا ہو جائے اور نماز پڑھنا شروع کر دے نیز فرمایا: (وأَكْرَهُ الغل فى النوم و يُعْجِبُنِىَ القيد فإن القيد ثَبَاتٌ فى الدِّين) (یعنی خواب میں ہتھکڑی دیکھنا مجھے ناپسند ہے لیکن زنجیر کو اچھا خیال کرتا ہوں کہ وہ دین میں ثابت قدمی ہے)، مسلم نے معمر عن ایوب کی روایت جس میں ہے: (قال أبو هريرة فيعجبنى القيد و أكره الغل، القيد ثبات فى الدين) کے عقب میں اپنی سند کے ساتھ اسے نقل کیا پھر لکھتے ہیں تو ہشام نے قتادہ سے حدیث میں ادراج کر دیا ہے، ان کا قول: (وأكره الغل الخ) اور (الرؤيا جزء) والی حدیث ذکر نہیں کی اسی طرح ہی ایوب نے ابن سیرین سے اسے ذکر کیا جو کہتے ہیں: (قال أبو هريرة أَحِبُّ القيد فى النوم و أكره الغل القيد فى النوم ثبات فى الدين) اسے ابن حبان نے اپنی صحیح میں سفیان بن عیینہ عنہ کے حوالے سے نقل کیا اسے مسلم، ابو داؤد اور ترمذی نے عبدالوہاب ثقفی عن ایوب سے تخریج کیا تو حدیث: (إذا تقارب الزمان) ذکر کی پھر ذکر کیا: (ورؤيا المسلم جزء من) پھر: (الرؤيا ثلاث) پھر اس کے بعد: (قال وأحب القيد و أكره الغل، القيد ثبات فى الدين) تو میں نہیں جانتا یہ حصہ حدیث کا ہے یا ابن سیرین کا قول؟ یہ مسلم کے الفاظ ہیں

ابوداود اور ترمذی نے ان کا یہ قول یعنی (ولا أدرى الخ) ذکر نہیں کیا اسے ترمذی، احمد اور حاکم نے معمر عن ایوب سے نقل کیا تو حدیثِ اول ذکر کی اور حدیثِ ثانی کا نحو پھر ان کے بعد یہ الفاظ ذکر کئے: (قال أبو هريرة يعجبنى القيد الخ) کہتے ہیں: (قال النبى ﷺ رؤيا المومن جزء الخ) ترمذی اور نسائی نے سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ کے طریق سے حدیث: (الرؤيا ثلاثة) مرفوعا نقل کی پھر اسکے بعد الفاظ ذکر کئے: (و كان يقول يعجبنى القيد) اس کے بعد ذکر کیا: (و كان يقول من رآنى فإنى أنا هو) اور اس کے بعد: (و كان يقول لا تقص الرؤيا إلا على عالم أو ناصح) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ یہ سب مرفوع احادیث ہیں

جہاں تک یونس جو ابن عبید ہیں، کی روایت تو اسے بزار نے اپنی مسند میں ابوخلف جو عبداللہ بن عیسی فزاز بصری ہیں، کے حوالے سے یونس بن عبید عن محمد بن سیرین سے تخریج کیا، اس کے الفاظ ہیں: (إذا تقارب الزمان لم تَكَذْ رؤيا المؤمن تكذب و أحب القيد وأكره الغل) کہتے ہیں میرے علم کے مطابق انہوں نے یہ نبی اکرم سے مرفوعا ہی بیان کیا، بقول بزار محمد سے یہ کئی طرق کے ساتھ مروی ہے ہم نے یونس کا طریق اسلئے ذکر کیا ہے کہ یونس کی ابن سیرین سے روایات عزیز (یہ فنِ حدیث کی ایک اصطلاح ہے) ہیں، بقول ابن حجر ابن ماجہ نے ابوبکر ہذلی عن ابن سیرین سے حدیث القید موصولا نقل کی ہے لیکن ہذلی ضعیف ہیں، جہاں تک ہشام کی روایت تو احمد نے (حدثنا يزيد بن هارون أنبأنا هشام هو ابن حسان عن محمد بن سيرين

عن أبي هريرة عن النبي) سے اسے تخریج کیا تو چاروں کو مرفوعا نقل کیا اسی طرح ہی دارمی نے مخلد بن حسین عن ہشام سے تخریج کیا، اسے خطیب نے المدرج میں علی بن عاصم عن خالد و ہشام عن ابن سیرین سے مرفوعا تخریج کیا، خطیب کہتے ہیں سارا متن مرفوع ہے ماسوائے قید وغل کے ذکر کے کہ یہ ابو ہریرہ کا قول ہے جسے حدیث میں مدرج کیا، ہشام سے قصۃ القید نقل کیا اور کہا اصح یہ ہے کہ یہ ابن سیرین کا قول ہے اسے مسلم نے حماد بن زید عن ہشام بن حسان و ایوب جمیعا عن محمد بن سیرین عن ابو ہریرہ سے نقل کیا: (إذا تقارب الزمان الخ) یہی حدیث ذکر کی اور نبی اکرم کا حوالہ ذکر نہیں کیا اسی طرح ہی ابو بکر بن ابو شیبہ نے ابو اسامہ عن ہشام سے موقوفا نقل کیا اور آخر میں یہ زیادت بھی کی: (قال أبوهريرة اللبن في المنام الفطرة)

جہاں تک ابو ہلال کی جن کا نام محمد بن سلیم راسبی تھا ابن سیرین سے روایت تو ابھی تک اس پر موصولا واقف نہ ہو سکا احمد نے الزہد میں عثمان عن حماد بن زید عن ایوب سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے خواب میں ابن سیرین کو بیڑیوں میں بندھا دیکھا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ ابن سیرین قید کی تعبیر میں حدیث میں مذکور پر اعتماد کرتے تھے تو خود انہیں بھی یہی عطا ہوا، ان کی بابت اس خواب کی تعبیر بھی یہی ہے قرطبی کہتے ہیں اگرچہ اس حدیث کے رفع و وقف میں اختلاف کیا گیا ہے مگر اس کا معنی صحیح ہے کیونکہ کسی کے پاؤں میں زنجیریں ہونے کا مطلب اسی جگہ اس کی تثبیت ہے تو جو خواب میں جس حالت میں زنجیروں میں جکڑا نظر آئے تو یہ اس حالت پر اسکے ثابت قدم ہونے کی دلیل ہوگی جہاں تک طوق کی کراہت کا تعلق ہے تو چونکہ اسکی جگہ گردن ہے اور یہ نکالاً، عقوبۃً، قہراً اور إذلالاً ہوتا ہے کبھی وہ منہ کے بل مسحوب کر دیا جاتا اور گدی کے بل گر جاتا ہے تو ایسی حالت عرفاً بھی ناپسندیدہ ہے اور شرعاً بھی تو گردن میں طوق دیکھنا ناظر کے لئے برے حال کے وقوع کی دلیل ہوگی جو اس کے ساتھ لازم رہے گی اس سے منفک نہ ہوگی، کبھی اس کا تعلق اس کے دین کے ساتھ ہوتا ہے مثلا واجبات میں کوتاہی کرنا یا معاصی کا ارتکاب کرنا یا حقوقِ لازمہ جنہیں قدرت کے باوجود ادا نہیں کیا اور کبھی اس کا تعلق اس کی دنیا کے ساتھ ہوگا اور کوئی سختی اس پر طاری ہونے والی ہوگی جو اس کے ساتھ لازم رہے گی۔

- 27 باب الْعَيْنِ الْجَارِيَةِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں بہتا چشمہ دیکھنا)

مہلب کہتے ہیں خواب میں جاری چشمہ دیکھنے کی کئی وجوہ ہیں تو اگر اس کا پانی شفاف وصافی ہے تو یہ سب عملِ صالح کی دلیل ہوگی وگرنہ نہیں، دیگر نے کہا چشمہ جاری کوئی عملِ جاری ہے مثلا صدقہ جاریہ یا کسی زندہ یا مردہ کے ساتھ کوئی نیکی کی ہو جس کا اجر جاری ہے! کئی اور نے کہا چشمہ نعمت، برکت، خیر اور آرزو کی تکمیل کی نشانی ہے اگر اس کا صاحب مستور تھا، اگر وہ غیر عفیف تھا تو کوئی ایسی مصیبت اسے پہنچے گی جس پر اس کے اہلِ دار روئیں گے۔

- 7018 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ خَارِجَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ أُمِّ الْعَلَاءِ وَهِيَ امْرَأَةٌ مِنْ نِسَائِهِمْ بَايَعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَتْ طَارَ لَنَا عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ فِي السُّكْنَى حِينَ اقْتَرَعَتِ الْأَنْصَارُ عَلَى سُكْنَى الْمُهَاجِرِينَ فَاشْتَكَى فَمَرَّضْنَاهُ حَتَّى تُوُفِّيَ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ فِي أَثْوَابِهِ فَدَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ رَحْمَةُ اللَّهِ

عَلَيْكَ أَبَا السَّائِبِ فَشَهَادَتِي عَلَيْكَ لَقَدْ أَكْرَمَكَ اللَّهُ قَالَ وَمَا يُدْرِيكِ قُلْتُ لَا أَدْرِي وَاللَّهِ قَالَ أَمَّا هُوَ فَقَدْ جَاءَهُ الْيَقِينُ إِنِّي لَأَرْجُو لَهُ الْخَيْرَ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا أَدْرِي وَأَنَا رَسُولُ اللَّهِ مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ قَالَتْ أُمُّ الْعَلَاءِ فَوَاللَّهِ لَا أُزَكِّي أَحَدًا بَعْدَهُ قَالَتْ وَرَأَيْتُ لِعُثْمَانَ فِي النَّوْمِ عَيْنًا تَجْرِي فَجِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ ذَاكِ عَمَلُهُ يَجْرِي لَهُ

أطرافه 1243، 2687، 3929، 7003، 7004 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (عن أم العلاء) کتاب الھجرۃ میں گزرا ہے کہ یہ اپنے سے اس کی راوی خارجہ کی والدہ ہیں اور یہ حدیث ابونضر کے حوالے سے بھی خارجہ عن امہ سے وارد ہے، وہیں ان کا نسب ذکر کیا تھا اور یہ کہ یہی ان کا نام ہے، اس سے ماخوذ ہوا کہ (وکانت امرأۃ من نسائھم) کے قائل زہری ہیں، اس کتاب کے باب (رؤیا النساء) میں عقیل عن زہری عن خارجہ سے یہ الفاظ گزرے: (أن أم العلاء امرأۃ من الأنصار الخ) احمد اور ابن سعد نے ایسی سند کے ساتھ جس میں علی بن زید بن جدعان ہیں اور ان میں ضعف ہے، ابن عباس سے نقل کیا کہ جب عثمان بن مظعون کا انتقال ہوا تو ان کی زوجہ نے کہا آپ کو جنت مبارک ہو تو اسی قصہ کا نحو نقل کیا تو اس میں (امرأۃ) کا لفظ محلِ نظر ہے تو شائد یہ ضمیر کے بغیر تھا اور مراد یہی ام علاء ہیں اور یہ بھی محتمل ہے کہ زید بن ثابت سے قبل یہ ان کی منکوحہ رہی ہوں جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ دونوں نے یہ بات کہی ہو (یعنی ان کی زوجہ نے بھی اور ام العلاء نے بھی) ابن سعد کے ہاں حسن سند کے ساتھ زید بن اسلم سے مرسلا منقول ہے کہ نبی اکرم نے ایک بڑھیا کو سنا جو حضرت عثمان کے جنازہ کے پیچھے چلتی ہوئی کہہ رہی تھی اے ابوالسائب تمہیں جنت مبارک ہو! تو اس کا نحو ذکر کیا اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا تمہیں یہی کہنا کافی ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے محبّ تھے۔ (طار لنا) اس کا بیان باب (القرعۃ فی المشکلات) میں گزرا، ابن سعد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ معمر سے روایت میں ہے: (فتشاحت الأنصار فیھم أن ینزلوھم منازلھم حتی اقترعوا علیھم فطار لنا عثمان بن مظعون یعنی وقع فی سھمنا) تو یہ تفسیر میرے خیال میں زہری یا ان سے نیچے کسی راوی کی کلام ہے۔

(حین اقترعت) کشمیہنی کے نسخہ میں (أقرعت) ہے، عقیل کی مذکورہ روایت میں ہے: (اقتسموا المھاجرین قرعۃ)۔(فاشتکی فمرضناہ الخ) کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے کہ ہمارے ہاں ایک مدت رہے پھر بیمار پڑھے، ان کی وفات ابن سعد وغیرہ کے بیان کے مطابق سن تین کے شعبان میں ہوئی تھی، باقی شرحِ حدیث اوائل کتاب الجنائز میں گزری۔

(ذاك عملہ یجری لہ) کہا گیا محتمل ہے کہ حضرت عثمان کا کوئی ایسا عمل ہو جس کا ثواب باقی و جاری ہو جیسے مثلا صدقہ جاریہ، مغلطائی نے اس کا انکار کیا اور لکھا حضرت عثمان بن مظعون کے لئے ان تینوں امور میں سے کچھ نہ تھا جن کا ذکر مسلم کی ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے کہ: (إذا مات ابن آدم انقطع عملہ إلا من ثلاث الخ) بقول ابن حجر یہ مردود نفی ہے ان کا ایک صالح بیٹا سائب نامی تھا جو بدر اور مابعد کے غزوات میں شریک ہوا اور حضرت ابو بکر کی خلافت میں ان کا انتقال ہوا تو ان تین میں سے

ایک تو یہ ہے اور حضرت عثمان بن مظعون مالدار صحابہ میں سے تھے تو بعید نہیں کہ ایسے صدقاتِ جاریہ کئے ہوں جن کا ثواب جاری رہا، ابن سعد نے ابو بردہ بن ابوموسی سے مرسلا نقل کیا کہ عثمان بن مظعون کی اہلیہ امہات المومنین کے پاس آئیں ان کی حالت دیکھ کر وہ کہنے لگیں کیوں ایسی حالت بنا رکھی ہے حالانکہ قریش کا کوئی شخص تمہارے شوہر سے زیادہ مالدار نہیں؟ کہنے لگیں رات بھر وہ تہجد ہی پڑھتے رہتے ہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے لئے اس عملِ جاری سے مراد جہاد کے لئے ان کی مرابطت ہو تو یہ بھی ایسا عمل ہے جس کا اجر جاری رہتا ہے جیسا کہ ترمذی کی۔ ابن حبان اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، حضرت فضالہ بن عبید سے مرفوع حدیث میں ثابت ہے کہ: (كل ميت يختم على عمله إلا المرابط فى سبيل الله فإنه يُنَمّىٰ له عملُهُ إلى يوم القيامة و يَأْمَنُ من فتنة القبر) (یعنی ہر مرنے والے کا عمل ختم ہوا لیکن اللہ کی راہ میں مورچہ بند کا تو اسکا عمل قیامت تک پرورش کیا جاتا ہے اور وہ قبر کے فتنہ سے محفوظ ہوگا) مسلم، نسائی اور بزار کے ہاں حضرت سلیمان سے اس کے لئے مرفوع شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (رباط يوم وليلة فى سبيل الله خيرٌ من صيام شهر وقيامه و إن مات جرى عمله الذى كان يعمل وأمِنَ الفتان) (یعنی اللہ کی راہ ایک دن ورات کیلئے مورچہ بند رہنا ایک ماہ کے قیام وصیام سے بہتر ہے اور اگر اسی دوران موت واقع ہو جائے تو اسکا یہ عمل جاری متصور ہوتا ہے اور وہ فتنہ سے امن میں ہوگا) کئی دیگر شواہد بھی ہیں لہذا ان کا حال اسی پر محمول ہے اور اصلاہی یہ اشکال زائل ہے۔

- 28 باب نَزْعِ الْمَاءِ مِنَ الْبِئْرِ حَتَّى يَرْوَى النَّاسُ (کنویں سے پانی نکال کر لوگوں کو سیراب کرنا)

رَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

یروی واوِ مفتوح کے ساتھ ہے ری سے۔ (رواه أبو هريرة الخ) اسے مصنف نے اگلے باب میں موصول کیا ہے۔

- 7019حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ كَثِيرٍ حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا صَخْرُ بْنُ جُوَيْرِيَةَ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ ؓ حَدَّثَهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَنَا عَلَى بِئْرٍ أَنْزِعُ مِنْهَا إِذْ جَاءَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَأَخَذَ أَبُو بَكْرٍ الدَّلْوَ فَنَزَعَ ذَنُوبًا أَوْ ذَنُوبَيْنِ وَفِي نَزْعِهِ ضَعْفٌ فَغَفَرَ اللَّهُ لَهُ ثُمَّ أَخَذَهَا ابْنُ الْخَطَّابِ مِنْ يَدِ أَبِي بَكْرٍ فَاسْتَحَالَتْ فِي يَدِهِ غَرْبًا فَلَمْ أَرَ عَبْقَرِيًّا مِنَ النَّاسِ يَفْرِي فَرْيَهُ حَتَّى ضَرَبَ النَّاسُ بِعَطَنٍ

.أطرافه 3633، 3676، 3682، - 7020 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص: ۳۵۵)

شیخِ بخاری دورقی ہیں، شعیب بن حرب مدائنی ہیں ابو صالح کنیت تھی اصلاً بغداد کے تھے پھر مدائن میں رہائش اختیار کر لی اور اس کی طرف نسبت سے معروف ہوئے آخر عمر میں مکہ چلے گئے اور وہیں انتقال ہوا نہایت متقی اور صدوق تھے، یحی بن معین، نسائی، دار قطنی اور دوسروں نے ثقہ قرار دیا ہے بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے کتاب الضعفاء میں شعیب بن حرب کا ذکر کر کے لکھا: (منكر الحديث مجهول) میرا خیال ہے۔ اللہ علم۔ یہ کوئی اور راوی ہیں جن کا اپنا اور والد کا نام ان کے اور ان کے والد کے نام کے موافق ہوا۔ (بينا أنا على بئر الخ) آمدہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (رأيتني على قليب و عليها دلو

فنزعت منها ما شاء الله) روایتِ ہمام میں ہے: (رأیت أنی علی حوض أسقِی الناس) تطبیق یہ ہے کہ قلیب وہ کنواں جس کی مٹی قبل الطی مقلوب ہو اور حوض سے مراد جو کنویں کے ایک جانب گڑھا بنا دیا جاتا تھا تا کہ وہاں اونٹ وغیرہ آسانی سے پانی پی سکیں لہذا کوئی منافات نہیں۔

(إذا جاء نی أبو بکر و عمر) ابو یونس عن ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (فجاء نی أبو بکر فأخذ أبو بکر الدلو) یعنی نبی کریم سے وہ ڈول پکڑ لیا جس کے ساتھ پانی بھر رہے تھے آمدہ روایتِ ہمام میں ہے: (فأخذ أبو بکر منی الدلو لِیُرِیحنِی) (یعنی پھر ابوبکر نے مجھ سے ڈول لیا تا کہ مجھے آرام پہنچائے) ابو یونس کے ہاں (لِیُرَوِّحنِی) ہے اگلے باب کی سالم عن ابیہ سے روایت کے شروع میں ہے میں نے دیکھا کہ لوگ جمع ہیں، قصہ نزع ذکر نہیں کیا، ابو بکر بن سالم عن ابیہ کی روایت میں ہے: (أرِیتُ فی النوم أنزع علی قلیب بدلوِ بکرة) تو آگے اسی کا نحو ذکر کیا، اسے ابوعوانہ نے نقل کیا۔

(أو ذنوبین) یہاں یہی ہے اکثر رواۃ کے ہاں اسی کا مثل ہے، ہمام کی مذکورہ روایت میں بغیر شک کے: (ذنوبین) ہے، ابو یونس کے ہاں بھی اس کا مثل ہے، ذنوب بھرے ہوئے ڈول کو کہتے ہیں۔ (وفی نزعه ضعف) اس کی شرح اور اس کی تاویل میں اختلاف کا بیان علامات النبوۃ کے اواخر کے باب (مناقب عمر) میں گزرا۔ (ثم أخذها ابن الخطاب الخ) یہاں یہی ہے اس کا مثل جناب ابوبکر کے نبی اکرم سے ڈول کے پکڑنے میں ذکر نہیں کیا تو اس میں اشارہ ہے کہ ابو بکر کے بعد حضرت عمر نے خلافت سنبھالی بخلاف ابوبکر کے تو ان کی خلافت نبی اکرم کے کسی عہدِ صریح کے سبب نہ تھی البتہ متعدد اشارات ایسے منقول ہیں جو اس امر کو تقریبا صریح ہی ظاہر کرتے ہیں۔

(فاستحالت فی یده غربا) یعنی ڈول غرب میں بدل گیا، اہلِ لغت کہتے ہیں غرب وہ بڑا ڈول جو گائے کی کھال کا بنا ہوا، یہ غین کی زبر اور رائے ساکن کے ساتھ ہے، اگر راء پر سکون پڑھی جائے تو یہ وہ پانی جو کنویں اور حوض کے درمیان بہتا ہو، ابن تین نے ابو عبدالملک بونی سے نقل کیا کہ (الغرب کل شیء رفیع) (یعنی ہر رفیع المرتبت چیز کو غرب کہتے ہیں) داؤد سے منقول ہے کہ مراد یہ ہے کہ ڈول کی اندرونی جانب بدل گئی اور کثرتِ استقاء کے باعث وہ سرخ ہو گیا بقول ابن تین اہلِ علم نے اس تاویل کا انکار کیا ہے۔

(فلم أر عبقریا) اس کا ضبط و بیانِ مناقبِ عمر میں گزرا اسی طرح قولہ: (یفری فریه) کا بھی، نسائی کے ہاں ابن جریج عن موسی بن عقبہ عن سالم عن ابیہ سے روایت میں ہے حجاج کہتے ہیں میں نے ابن جریج سے کہا: (ما العبقری ؟ قال الأجیر) عبقری کی اجیر کے ساتھ تفسیر غریب ہے، بقول ابو عمرو شیبانی (عبقری القوم سیدھم وقویھم و کبیرھم) (یعنی عبقری قوم کا سردار، قوی اور بڑا) فارابی کہتے ہیں: (العبقری من الرجال الذی لیس فوقه شیء) (یعنی عبقری مردوں میں سے وہ جس سے کوئی فائق نہ ہو) ازہری نے ذکر کیا کہ عبقری بادیہ میں ایک موضع کا نام ہے، بعض نے کہا جہاں منقش قالین بنے جاتے تھے تو ہر جید اور فائق شئ میں مستعمل ہوا، ابو عبید نے نقل کیا کہ یہ ارضِ جن میں سے ہے اور ہر نفیس شئ کی طرف منسوب کے لئے ضرب المثل ہوا، بقول فراء عبقری سید اور ہر فاخر حیوان و جوہر اور اس پر بچھی ہوئی بساط اور ہر عظیم فی نفسہ پر اس کا اطلاق کیا، عقیل کی مشار الیہ روایت میں ہے: (ینزع نزع ابن الخطاب) (یعنی جو ابن خطاب کی مانند ڈول کھینچے) ابو یونس کے نقل کردہ الفاظ ہیں: (فلم أر نزع رجل

قط أقوى منه)۔

(حتى ضرب الناس بعطن) عطن جو کنویں کے گرد اونٹوں کے پانی پینے کی جگہ ہموار و تیار کی جاتی ہے، کہا جاتا ہے: (ضربت الإبل بعطن) یعنی (برکت) (یعنی ادھر بیٹھ گئے) ابل کی نسبت عطن ایسے ہی جیسے لوگوں کے لئے وطن ہے لیکن اس کا غالب استعمال حوض کے گرد ان کے بیٹھنے کی جگہ پر ہوا، ابوبکر بن سالم کی روایت میں ابوبکر بن ابوشیبہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (حتى روى الناس و ضربوا بعطن) ہمام کی روایت میں ہے۔ (فلم ينزل ينزع حتى تولى الناس والحوض يتفجر) (یعنی مسلسل کھینچتے رہے حتی کہ لوگ سیراب ہو کر لوٹ گئے اور حوض موجیں مار رہا ہے) ابو یونس نے مزید کہا: (ملآن ينفجر) عیاض کہتے ہیں ظاہرِ حدیث سے حضرت عمر کی خلافت مراد ہے بعض نے کہا بلکہ دونوں حضرات کی خلافت کا اشارہ اور کیفیت کا بیان ہے تو حضرت ابوبکر نے مسلمانوں کا شیرازہ جمع کیا، اولاً مرتدین سے جنگیں کر کے پھر ہر سو فتوحات کا آغاز کیا (اور انہیں وقت ہی اتنا ملا اور شائد وفی نزعه ضعفٌ سے اسی قصرِ مدت کی طرف اشارہ ہے) پھر فوت ہوتے وقت انہوں نے حضرت عمر کو اپنا ولی عہد بنا دیا تو ان کے دور میں کثرت سے فتوحات ہوئیں اور امرِ اسلام کا اتساع ہوا اور اسکے قدم جم گئے! دیگر اہلِ علم نے کہا حضرت عمر کے ہاتھ عظمِ دلو کا مطلب ان کے زمانہ کی کثرتِ فتوحات کا اشارہ ہے اور (استحالت) سے مراد کہ چھوٹا تھا پھر بدل کر بڑا ہو گیا (یعنی اسلامی حکومت کے رقبہ میں اضافہ ہوا) نووی کہتے ہیں یہ خواب ان آثارِ صالحہ کی مثال تھا جن کا دونوں خلفاء کیلئے ظہور ہوا اور لوگوں کے ان کے ساتھ انتفاع کی اور یہ سب نبی اکرم سے ماخوذ تھا کیونکہ اول صاحبِ امر وہی تھے جنہوں نے کما حقہ اس کا اکمل نہج پر قیام کیا اور قواعدِ دین مقرر کئے پھر جناب صدیقِ اکبر آپ کے جانشین بنے تو اہلِ ردّت سے جنگیں لڑیں اور ان کا قلع قمع کیا پھر حضرت عمر سریر آرائے خلافت کے مسند نشین ہوئے تو ان کے عہد میں اتساع ہوا تو اہلِ اسلام کے امر کو ایک کنویں سے تشبیہ دی گئی جس میں پانی ہے جو ان کی حیات و صلاح ہے اس سے پانی نکال نکال کر انہیں سیراب کرنے سے مراد ان کے مصالح کا قیام ہے،

(ليريحني) میں نبی اکرم کی وفات کے بعد خلافت صدیقی کا اشارہ ہے کیونکہ موت میں دنیا کی کدورت و مشقت سے راحت ہوتی ہے، جہاں تک آپ کا قول: (وفي نزعه ضعف) تو اس میں ان کی تنقیصِ شان کا کوئی پہلو نہیں یہ صرف ان کے حال کی خبر ہے کہ ان کا دور نہایت مختصر ہوگا، حضرت عمر کا عہد چونکہ طویل تھا لہذا لوگوں کا ان سے انتفاع بھی کثیر ہوا اور کثرتِ فتوحات، تمصیرِ امصار (یعنی نئے شہر بسانا) اور تدوینِ دواوین (یعنی کاروبارِ حکومت کی تنظیم اور وزارتوں کی تشکیل) کے ساتھ دائرۂ اسلام متسع ہوا، جہاں تک آپ کا قول: (والله يغفر له) تو اس میں ان کی بابت کوئی نقص نہیں اور نہ ان سے واقع ہوئے کسی گناہ کی طرف اشارہ ہے بلکہ یہ ایسا کلمہ ہے جن کے ساتھ عرب تدعیمِ کلام کرتے تھے، حدیث میں دونوں حضرات کی خلافت کا اعلام، ان کی صحتِ ولایت اور ان کے ساتھ کثرتِ انتفاع کا اشارہ ہے تو معاملہ ایسے ہی ہوا تھا، ابن عربی کہتے ہیں دلو سے مراد قصرِ حظ پر دال تقدیر نہیں بلکہ تمکن من البئر ہے، (بدلو بكرة) اشارہ ہے کہ اولا اسلام کا دائرہ نہایت مختصر ہوگا پھر دورِ عمری میں وسیع ہوا

ابوذر ہروی نے کتاب الرؤیا میں ابن مسعود کے حوالے سے اسی حدیث کا نحو نقل کیا اور اسکے آخر میں ہے کہ حضرت ابوبکر سے فرمایا اس کی تعبیر کرو انہوں نے عرض کی میں آپ کے بعد ولی الامر ہوں گا اور میرے بعد حضرت عمر ہوں گے! فرمایا فرشتہ نے بھی یہی

اس کی تعبیر کی ہے اس کی سند میں ایوب بن جابر ہیں جو ضعیف ہیں اور یہ زیادت منکر ہے، یہ حدیث ایک دیگر طریق سے بھی وارد ہے جس میں بھی کچھ زیادت ہے چنانچہ احمد اور ابوداؤد نے اشعث بن عبدالرحمٰن جرمی عن ابیہ عن سمرہ بن جندب سے نقل کیا کہ ایک شخص نے کہا یارسول اللہ میں نے (خواب میں) دیکھا کہ آسمان سے ایک ڈول نیچے آیا ہے، ابوبکر آئے تو ڈول سنبھالا اور شربِ ضعیف پلایا (یعنی اتنی مضبوطی سے پانی نہ نکالتے تھے، اسکی توجیہہ ومراد کا ذکر گزرا) پھر حضرت عمر آئے تو اتنا پانی کھینچا کہ سیراب کر دیا پھر عثمان آئے اور اتنا پانی نکالا کہ سیراب کر دیا پھر علی آئے تو ڈول سنبھالا تو وہ کھل گیا (یعنی جس رسی سے بندھی تھی وہ کھل گئی) اور اس میں سے کچھ پانی نے انہیں بھگو دیا، اس سے تبیین ہوتی ہے کہ نزعِ ضعیف وقوی سے مراد فتوحات وغنائم کی قلت وکثرت ہے، (دلی) دال کی پیش اور لامِ مشدد کے ساتھ ہے، (بعراقیھا) عینِ مکسور اور قاف کی زبر کے ساتھ، عراقان وہ دو لکڑیاں جنہیں ڈول کے آمنے سامنے کے کناروں پر لگایا جاتا ہے تاکہ ڈول بندھا رہے، (تضلع أي ملأ أضلاعه) سیر ہونے سے کنایہ ہے، (انتشطت) یعنی جدا ہو گیا اور اس میں موجود جو ہے وہ سب یا اس کا کچھ حصہ بہہ گیا، ابن عربی کہتے ہیں حدیث سمرہ حدیثِ ابن عمر کی معارض ہے اور دونوں خبر ہیں، بقول ابن حجر ثانی معتمد ہے تو حدیثِ ابن عمر مصرح ہے کہ نبی اکرم کو یہ خواب آیا جبکہ حدیث سمرہ میں ہے کہ ایک دیگر شخص نے یہ خواب دیکھا (بلکہ یہ تعارض کی بجائے توافق ہے، آنجناب کا خواب صرف صدیق وفاروق پر مقتصر تھا اس شخص کو اللہ نے دو مزید خلفاء کی بابت بھی دکھلا دیا)

احمد نے ابوالطفیل سے ابن عمر کی حدیث کیلئے شاہد نقل کیا اور اس میں یہ زیادت بھی ہے نبی اکرم کہتے ہیں: (فوردت علَيَّ غنمٌ سُوْدٌ و غنم عفر) (یعنی مجھ پہ سیاہ اور خاکستری رنگ کا ریوڑ وارد ہوا) اس میں ہے فرمایا میں نے سود کو عربوں اور عفر کو عجم کے ساتھ موول کیا، حضرت عمر سے متعلقہ حصہ میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (فملأ الحوض وأرْوَى الواردة) (یعنی حوض بھر دیا اور ہر وارد [انسان وحیوان] کو سیراب کیا) دونوں کے مابین کچھ مغایرت بھی ہے، ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ کنویں سے پانی نکالا جبکہ حدیثِ سمرہ میں ہے کہ آسمان سے پانی کا ڈول آیا تو (دراصل) یہ دو الگ الگ خواب ہیں دونوں ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں، گویا حدیثِ سمرہ کا قصہ پہلے کا ہے تو (اسکے مطابق) آسمان سے پانی آیا جو زمین میں ساکن ہوا جیسا کہ حدیثِ سمرہ کا اقتضاء ہے پھر زمین سے بذریعہ ڈول نکالا گیا جیسا کہ ابن عمر کی حدیث مقتضی ہے، حدیثِ سمرہ میں آسمان سے خلفا پر نزولِ نصرت کا اشارہ ہے اور ابن عمر کی حدیث میں ان کے زمین کے خزائن پر استیلاء کا اشارہ ہے اور یہ دونوں امور ان کے ہاتھوں ہونے والی فتوحات سے ظاہر ہیں، حدیثِ سمرہ میں زیادت ہے جو حضرت علی کے دور میں حاصل فتن اور اختلافات کی غماز ہے کہ کس طرح لوگ ان پر مجتمع ہو گئے تھے پھر اولا اہلِ جمل نے خروج کر دیا پھر اہل شام کے ساتھ معاویہ بھی ممتنع ہوئے اور صفین کا معرکہ برپا ہوا اور جلد ہی وہ مصر پر غالب آ گئے (اور اسے حضرت علی کے دائرہِ حکومت سے نکال لیا) اسی طرح خوارج نے حضرت علی کے خلاف خروج کیا تو اپنے مختصر دورِ خلافت میں وہ چین وآرام سے نہ رہ سکے! تو یہ مذکورہ خواب ان چاروں خلفاء کے احوال کی عکاسی کرتا ہے۔

- 29 باب نَزْعِ الذَّنُوبِ وَالذَّنُوبَيْنِ مِنَ الْبِئْرِ بِضَعْفٍ (کنویں سے ضعف کے ساتھ ایک یا دو ڈول کھینچنا)

- 7020حدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مُوسَى عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رُؤْيَا النَّبِيِّ ﷺ فِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ قَالَ رَأَيْتُ النَّاسَ اجْتَمَعُوا فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ فَنَزَعَ ذَنُوبًا أَوْ ذَنُوبَيْنِ وَفِي نَزْعِهِ ضَعْفٌ وَاللَّهُ يَغْفِرُ لَهُ ثُمَّ قَامَ ابْنُ الْخَطَّابِ فَاسْتَحَالَتْ غَرْبًا فَمَا رَأَيْتُ مِنَ النَّاسِ يَفْرِي فَرْيَهُ حَتَّى ضَرَبَ النَّاسُ بِعَطَنٍ .

أطرافه 3633، 3676، 3682، - 7019 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

- 7021حدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدٌ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي عَلَى قَلِيبٍ وَعَلَيْهَا دَلْوٌ فَنَزَعْتُ مِنْهَا مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ أَخَذَهَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ فَنَزَعَ مِنْهَا ذَنُوبًا أَوْ ذَنُوبَيْنِ وَفِي نَزْعِهِ ضَعْفٌ وَاللَّهُ يَغْفِرُ لَهُ ثُمَّ اسْتَحَالَتْ غَرْبًا فَأَخَذَهَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَلَمْ أَرَ عَبْقَرِيًّا مِنَ النَّاسِ يَنْزِعُ نَزْعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ حَتَّى ضَرَبَ النَّاسُ بِعَطَنٍ .

أطرافه 3664، 7022، - 7475 (سابقہ)

اول سند میں زہیر سے مراد ابن معاویہ ہیں۔ (عن رؤيا النبی الخ) گویا تابعی نے نبی اکرم کے اس خواب کی بابت سوال کیا جس کے جواب میں یہ حدیث ذکر کی۔ (فی أبی بکر و عمر) یعنی ان کی مدتِ خلافت سے متعلق۔ (قال رأيت) قائل نبی کریم ہیں اور ان سے اس کے ناقل ابن عمر۔ (فقام أبوبکر) اس میں اختصار ہے، دوسری روایت کی سند میں سعید سے مراد ابن مسیب ہیں، اس سے ظاہر ہوا کہ جو خواب میں کنویں سے اپنے آپ کو (یا کسی کو) پانی نکالتا دیکھے تو وہ نکالنے والا کسی ولایتِ جلیلہ کا والی بنے گا اور جتنے ڈول وہ نکالے اور جتنی دیر تو یہ اسکے اس ولایت میں بقاء کی دلیل ہوگی، کبھی کنویں کو بیوی اور اس سے پانی کے استخراج کو اس سے ہونے والی اولاد کے ساتھ معبر کیا جاتا ہے، اہلِ تعبیر کے ہاں یہی تعبیر معتمد علیہ ہے سابقہ تعبیر کی طرف وہ معرج نہیں ہوئے حالانکہ اسے بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے لیکن یہ اس شخص کے حال کے پیشِ نظر ہوگا جو پانی نکال رہا ہے۔

- 30 باب الاِسْتِرَاحَةِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں آرام کرنا)

اہلِ تعبیر کہتے ہیں اگر آرام کرنے والا گدی کے بل (یعنی چت) لیٹا ہوا ہے تو یہ اس کے امر کا مقوی ہے اور دنیا اس کے ہاتھ میں ہے کیونکہ زمین سب سے قوی شئ ہے جس پر ٹیک لگائی جا سکے بخلاف اس پر منہ کے بل لیٹنے کے کیونکہ اس صورت میں وہ نہیں جانتا کہ اس کے پیچھے کیا ہے۔

- 7022حدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ ؓ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَمَا نَائِمٌ رَأَيْتُ أَنِّي عَلَى حَوْضٍ أَسْقِي النَّاسَ فَأَتَانِي

أَبُو بَكْرٍ فَأَخَذَ الدَّلْوَ مِنْ يَدِي لِيُرِيحَنِي فَنَزَعَ ذَنُوبَيْنِ وَفِي نَزْعِهِ ضَعْفٌ وَاللَّهُ يَغْفِرُ لَهُ فَأَتَى ابْنُ الْخَطَّابِ فَأَخَذَ مِنْهُ فَلَمْ يَزَلْ يَنْزِعُ حَتَّى تَوَلَّى النَّاسُ وَالْحَوْضُ يَتَفَجَّرُ .

أطرافه 3664، 7021، - 7475 (سابقہ باب والی)

(علي حوض الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی اور کشمیہنی کے ہاں (حوضی) ہے، اول اولیٰ ہے گویا آپ نے کنویں سے پانی نکال نکال کر حوض بھر دیا جہاں سے لوگ خود کو اور اپنے جانوروں کو سیراب کرنے لگے، اگر مستملی کی روایت محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ دنیا کا اپنا حوض (یعنی اسلامی حکومت جس کے آپ سربراہ تھے) مراد ہے نہ کہ حوضِ کوثر۔

- 31 باب الْقَصْرِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں محل دیکھنا)

بقول اہلِ تعبیر خواب میں محل دیکھنا دین کی علامت ہے، اگر دیکھنے والا اہلِ دین سے ہو، دیگر کیلئے اس کی تعبیر حبس اور تنگی ہے، کبھی محل میں داخل ہونے کی تعبیر شادی ہونے سے کی جاتی ہے۔

- 7023 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي فِي الْجَنَّةِ فَإِذَا امْرَأَةٌ تَتَوَضَّأُ إِلَى جَانِبِ قَصْرٍ قُلْتُ لِمَنْ هَذَا الْقَصْرُ قَالُوا لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَذَكَرْتُ غَيْرَتَهُ فَوَلَّيْتُ مُدْبِرًا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَبَكَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ثُمَّ قَالَ أَعَلَيْكَ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ أَغَارُ

أطرافه 3242، 3680، 5227، - 7025 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۷۳۰)

(فإذا امرأة تتوضأ) مناقبِ عمر میں ابن قتیبہ اور خطابی کے حوالے سے گزرا کہ (تتوضأ) تصحیف ہے اور اصل میں یہ (شوهاء) ہے، ابن قتیبہ نے علت یہ ذکر کی کہ جنت تو دار التکلیف نہیں (یعنی وہاں کسی طرح کے فرائض و واجبات نہیں) بقول ابن حجر اس پر بعض نے ان پر اعتراض کیا کہ جنت میں شوھاء (یعنی بدشکل) بھی نہیں، یہ اعتراض ان پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ ان کا ادعاء ہے کہ شوہاء سے مراد حسناء (یعنی حسین) ہے جیسا کہ واضحاً اس کا بیان گزرا، کہتے ہیں اس وضوء سے مراد لغوی وضوء بھی ہوسکتا ہے اس میں کوئی مانع نہیں، قرطبی لکھتے ہیں ازدیادِ حسن ونور کیلئے وہ وضوء کر رہی تھی نہ کہ وسخ وقذر کے ازالہ کیلئے کہ جنت اس سے منزہ ہے، کرمانی لکھتے ہیں یہ وضاءۃ سے ہے جو نظافت وحسن ہے اور محتمل ہے کہ وضوء سے ہو، جنت کا دار تکلیف نہ ہونا اسکے لئے مانع نہیں کیونکہ جائز ہے کہ یہ وضوء کرنا علی وجہ التکلیف نہ ہو، بقول ابن حجر حقیقی وضوء نہ ہونا بھی مراد محتمل ہے کیونکہ یہ تو خواب ہے تو یہ اس مذکورہ عورت کی حالت کی مثال ہوسکتی ہے، المناقب میں گزرا کہ یہ ام سلیم تھیں اور وہ تو تب زندہ تھیں نبی اکرم نے انہیں حضرت عمر کے محل کے قریب دیکھا تھا تو اسکی تعبیر یہ ہے کہ وہ جنتی ہیں کیونکہ ماہرینِ تعبیر کہتے ہیں جو خواب میں خود کو جنت میں داخل ہوتا دیکھے وہ جنتی ہے اور یہاں تو اصدق القائلین نے یہ خواب دیکھا ہے

جہاں تک وضوء کرنے کا معاملہ تو یہ حساً ومعناً ان کی نظافت اور جسماً وحکماً ان کی طہارت کے ساتھ معبر ہے اور ان کا حضرت عمر کے محل کے پاس ہونا اس امر کی دلیل تھی کہ وہ عہدِ عمری پائیں گی اور یہی ہوا تھا، یہ بدء الخلق کی صفۃ الجنۃ میں مذکور حدیث کہ انبیاء کے خواب حق ہیں اور اس سے حضرت عمر کی غیرت پر استدلال کے معارض نہیں اس لئے کہ خواب کے اپنے ظاہر پہ ہونے سے لازم نہیں کہ اس کا کچھ حصہ تعبیر کا محتاج نہ ہو تو انبیاء کے خواب حق ہیں کا معنی یہ ہے کہ وہ اضغاث نہیں، اب آگے وہ حقیقت پر بھی ہو سکتے ہیں اور بطورِ مثال بھی۔ (أعليك بأبی الخ) پہلے ذکر ہوا کہ یہ مقلوب ہے کیونکہ قیاس یہ ہے کہ وہ کہتے: (أ عليها أغار منك) کرمانی لکھتے ہیں (عليك) أغار سے متعلق نہیں بلکہ تقدیرِ کلام ہے: (مستعليا عليك أغار عليها) کہتے ہیں قیاسِ مذکور کا دعوی ممنوع ہے کیونکہ یہاں ارتکابِ قلب کی طرف کوئی محوج نہیں کہ اس کے بغیر بھی معنی واضح ہے اور محتمل ہے کہ (على) بول کر (من) مراد ہو جیسے کہا گیا ہے کہ حروف جر ایک دوسرے کی نیابت کر لیتے ہیں، حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی کی کوئی صفت بیان کرنا جائز ہے جیسے یہاں حضرت عمر کی غیرت کا ذکر کیا۔ (رجل من قريش) دوسری روایت سے معروف ہوا کہ یہ حضرت عمر ہیں، کرمانی کہتے ہیں نبی اکرم نے قرائن سے یا وحی سے معلوم کیا کہ یہ حضرت عمر ہیں۔

- 7024حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَإِذَا أَنَا بِقَصْرٍ مِنْ ذَهَبٍ فَقُلْتُ لِمَنْ هَذَا فَقَالُوا لِرَجُلٍ مِنْ قُرَيْشٍ فَمَا مَنَعَنِي أَنْ أَدْخُلَهُ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ إِلَّا مَا أَعْلَمُ مِنْ غَيْرَتِكَ قَالَ وَعَلَيْكَ أَغَارُ يَا رَسُولَ اللَّهِ

طرفاه 3679، - 5226 (سابقہ)

معتمر سے ابن سلیمان تیمی بصری اور عبید اللہ سے مراد عمری مدنی ہیں، المناقب میں یہ اس سے اتم سیاق کے ساتھ گزری ہے۔

- 32باب الْوُضُوءِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں وضوء کرتے دیکھنا)

بقول ماہرینِ تعبیر خواب میں وضوء دیکھنا سلطان یا عمل کی طرف وسیلہ ہے (یعنی بادشاہ یا سرکاری عمال سے کام پورا ہوگا) اگر خواب میں اس کا اکمال کرلیا تو بیداری میں اس کی مراد کا حصول ہوگا اور اگر مثلاً پانی کم پڑنے کی وجہ سے متعذر رہا یا ایسا وضوء کیا جو نماز والا نہیں تب اسکی یہ تعبیر نہ ہوگی، یہ خوفزدہ کیلئے امان ہے اور حصولِ ثواب اور تکفیرِ خطایا پر دال ہے۔

- 7025حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي فِي الْجَنَّةِ فَإِذَا امْرَأَةٌ تَتَوَضَّأُ إِلَى جَانِبِ قَصْرٍ فَقُلْتُ لِمَنْ هَذَا الْقَصْرُ فَقَالُوا لِعُمَرَ. فَذَكَرْتُ غَيْرَتَهُ فَوَلَّيْتُ مُدْبِرًا فَبَكَى عُمَرُ وَقَالَ عَلَيْكَ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ أَغَارُ

أطرافه 3242، 3680، 5227، - 7023 (ایضاً)

سابقہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ نقل کی ہے۔

- 33 باب الطَّوَافِ بِالْكَعْبَةِ فِى الْمَنَامِ (خواب میں طوافِ کعبہ)

اہلِ تعبیر کا کہنا ہے کہ طواف کرنا حج کی دلالت ہوتا ہے اسی طرح شادی پر، حاکم سے کوئی مراد پوری ہونے پر، والدین کے ساتھ حسنِ سلوک پر، عالم کی خدمت پر اور حکومتی امور میں دخل اندازی پر بھی دال ہوتا ہے، اگر ناظر غلام ہو تو یہ آقا کیلئے اس کی خیر خواہی کی دلیل ہوگا۔

- 7026حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي أَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ فَإِذَا رَجُلٌ آدَمُ سَبْطُ الشَّعَرِ بَيْنَ رَجُلَيْنِ يَنْطِفُ رَأْسُهُ مَاءً فَقُلْتُ مَنْ هَذَا قَالُوا ابْنُ مَرْيَمَ فَذَهَبْتُ أَلْتَفِتُ فَإِذَا رَجُلٌ أَحْمَرُ جَسِيمٌ جَعْدُ الرَّأْسِ أَعْوَرُ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ قُلْتُ مَنْ هَذَا قَالُوا هَذَا الدَّجَّالُ أَقْرَبُ النَّاسِ بِهِ شَبَهًا ابْنُ قَطَنٍ وَابْنُ قَطَنٍ رَجُلٌ مِنْ بَنِي الْمُصْطَلِقِ مِنْ خُزَاعَةَ .

أطرافه 3440، 3441، 5902، 6999، - 7128 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

احادیث الانبیاء کے ذکرِ حضرت عیسیٰ میں مفصلا مشروح گزری، دجال سے متعلقہ بحث کتاب الفتن میں آئے گی۔

- 34 باب إِذَا أَعْطَى فَضْلَهُ غَيْرَهُ فِى النَّوْمِ (اپنا بچا ہوا کسی کو دینا)

- 7027حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ مِنْهُ حَتَّى إِنِّي لأَرَى الرِّيَّ يَجْرِي ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلَهُ عُمَرَ قَالُوا فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْعِلْمُ .

أطرافه 82، 3681، 7006، 7007، - 7032 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ اسی کے باب (اللبن) میں مشروحا گزری ہے۔ (الری) یعنی (ما یتروی به وهو اللبن) (یعنی جس کے ساتھ سیراب ہوا جاتا ہے اور یہ دودھ ہے) یا یہ علی سبیل الاستعارہ اطلاق ہے، کرمانی نے یہ بات کہی، کہتے ہیں اس کی طرف خروج کی اسناد قرینہ ہے، بعض نے کہا ری دودھ کے اسماء میں سے ہے۔

- 35 باب الأَمْنِ وَذَهَابِ الرَّوْعِ فِى الْمَنَامِ (خواب میں خوف طاری ہو کر دور ہونا)

روع رائے مفتوح اور واوِ ساکن کے ساتھ خوف کے معنی میں ہے، راء کی پیش کے ساتھ بمعنی نفس ہے، بقول اہل تعبیر جس نے خواب میں کسی مخیف شئ کو دیکھا وہ اس سے امن میں ہوگا اور جس نے دیکھا کہ کسی شئ سے امن میں ہوا ہے تو اس سے خوف لاحق ہوگا۔

- 7028حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا صَخْرُ بْنُ جُوَيْرِيَةَ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ إِنَّ رِجَالاً مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَانُوا يَرَوْنَ الرُّؤْيَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَقُصُّونَهَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَقُولُ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا شَاءَ اللَّهُ وَأَنَا غُلاَمٌ حَدِيثُ السِّنِّ وَبَيْتِي الْمَسْجِدُ قَبْلَ أَنْ أَنْكِحَ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي لَوْ كَانَ فِيكَ خَيْرٌ لَرَأَيْتَ مِثْلَ مَا يَرَى هَؤُلاَءِ فَلَمَّا اضْطَجَعْتُ لَيْلَةً قُلْتُ اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ فِيَّ خَيْرًا فَأَرِنِي رُؤْيَا فَبَيْنَمَا أَنَا كَذَلِكَ إِذْ جَاءَنِي مَلَكَانِ فِي يَدِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْمَعَةٌ مِنْ حَدِيدٍ يُقْبِلاَ بِي إِلَى جَهَنَّمَ وَأَنَا بَيْنَهُمَا أَدْعُو اللَّهَ اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ جَهَنَّمَ ثُمَّ أُرَانِي لَقِيَنِي مَلَكٌ فِي يَدِهِ مِقْمَعَةٌ مِنْ حَدِيدٍ فَقَالَ لَنْ تُرَاعَ نِعْمَ الرَّجُلُ أَنْتَ لَوْ تُكْثِرُ الصَّلاَةَ . فَانْطَلَقُوا بِي حَتَّى وَقَفُوا بِي عَلَى شَفِيرِ جَهَنَّمَ فَإِذَا هِيَ مَطْوِيَّةٌ كَطَيِّ الْبِئْرِ لَهُ قُرُونٌ كَقَرْنِ الْبِئْرِ بَيْنَ كُلِّ قَرْنَيْنِ مَلَكٌ بِيَدِهِ مِقْمَعَةٌ مِنْ حَدِيدٍ وَأَرَى فِيهَا رِجَالاً مُعَلَّقِينَ بِالسَّلاَسِلِ رُءُوسُهُمْ أَسْفَلَهُمْ عَرَفْتُ فِيهَا رِجَالاً مِنْ قُرَيْشٍ فَانْصَرَفُوا بِي عَنْ ذَاتِ الْيَمِينِ .

أطرافه 440، 1121، 1156، 3738، 3740، 7015، - 7030 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

- 7029 فَقَصَصْتُهَا عَلَى حَفْصَةَ فَقَصَّتْهَا حَفْصَةُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ رَجُلٌ صَالِحٌ فَقَالَ نَافِعٌ لَمْ يَزَلْ بَعْدَ ذَلِكَ يُكْثِرُ الصَّلاَةَ .

أطرافه 1122، 1157، 3739، 3741، 7016، - 7031 (سابقہ)

یہ کچھ قبل مشروحا گزری ہے۔ (إن رجالا) ان کے اسماء معلوم نہ کر سکا۔ (فيقول فيها) یعنی اس کی تعبیر کرتے تھے۔ (ملكان) ان کے نام معلوم نہ ہو سکے، ابن بطال لکھتے ہیں اس سے کسی شئ کے ساتھ جزم ماخوذ ہے اگر چہ اس کی اصل استدلال ہو کیونکہ ابن عمر نے استدلال کیا کہ وہ دونوں فرشتے تھے کیونکہ وہ انہیں جہنم کے کنارے کی طرف لے گئے اور لا کھڑا کیا اور انہیں وعظ ونصیحت کی جب کہ شیطان نہ وعظ کرتا ہے اور نہ ذکرِ خیر، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ انہی نے ابن عمر کو آگاہ کیا ہو کہ ہم فرشتے ہیں یا پھر نبی اکرم نے یہ بات بتلائی ہو تو آگے تحدیث کے وقت آپ کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے صراحت سے انہیں فرشتے کہہ دیا۔

(مقمعة) مقامع کا واحد، لوہے کے کوڑے جن کے سر مڑے ہوئے ہوں (قرآن میں ہے: وَلَهُمْ مَقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ) بقول جوہری مقمعہ مجن کی مثل ہوتا ہے، داؤدی نے غرابت کا مظاہرہ کیا جب کہا مقمعہ اور مقرعہ ہم معنی ہیں۔ (لم ترع) کشمیہنی کے نسخہ میں: (لن تراع) ہے، اول پر یہ مراد نہیں کہ ان کے لئے گھبراہٹ کا حصول نہیں ہوا بلکہ ان کی یہ گھبراہٹ دائمی نہ ہوئی تو گویا فازع ہوئے ہی نہیں، ثانی پر مراد یہ کہ اب کے بعد تمہیں گھبراہٹ لاحق نہ ہوگی، ابن بطال کہتے ہیں یہ بات ان پر طاری گھبراہٹ دیکھ کر کہی

اور انہیں اس بات پر وثوق ہوا کہ فرشتے ہمیشہ حق بات ہی کہتے ہیں، ابن ابوشیبہ کے ہاں جریر بن حازم کی نافع سے روایت میں ہے کہ وہ کپکپاہٹ کا شکار تھے، کہ ایک (یعنی تیسرا) فرشتہ ان سے ملا اور کہا: (لم تراع) کثیر رواۃ کے ہاں یہ (لن تراع) ہے، ابن مالک نے اس کی یہ توجیہہ کی ہے کہ وقف کے لئے عین ساکن کی گئی پھر اسے سکون کے ساتھ مشبہ کیا گیا تو قبل ازیں کا الف حذف کر دیا پھر وصل کا مجری الوقف پر اجراء کیا گیا، یہ بھی جائز ہے کہ (لن) کے ساتھ یہ مجزوم ہو، یہ بھی ایک لغتِ قلیلہ ہے! کسائی نے اسے نقل کیا ہے اس حدیث کے کچھ مباحث کتاب التہجد میں گزرے ہیں۔

(كطي البئرله قرون) کشمیہنی کے ہاں (لها) ہے، قرون سے مراد کنویں کے کنارے جو پتھر سے بنائے جاتے تھے اور ان پر وہ خشبہ رکھی جاتی جس کے ساتھ ڈول لٹکاتے، عموماً ہر کنویں کے دو قرن ہوتے تھے۔ (وأرى فيها الخ) آمدہ سالم کی روایت میں ہے: (فإذا فيها ناس عَرَفْتُ بعضَهُمْ) بقول ابن حجر کسی طریق میں ان میں سے کسی کا نام مذکور نہیں، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ بعض خواب (اتنے واضح ہوتے ہیں کہ) تعبیر کے محتاج نہیں ہوتے، اس امر پر بھی استدلال کیا کہ اگر کسی کا خواب عالمِ خواب میں ہی معبر کیا جائے تو یہی بیداری میں اس کی تعبیر ہوگی کیونکہ آنحضرت نے فرشتہ کی کہی تعبیر پر کوئی اضافہ نہ کیا تھا، بقول ابن حجر ان کا اشارہ حدیث کے آخر میں آپ کے قول: (إن عبدالله رجل صالح) اور اس میں مذکور فرشتہ کے اس قول کی طرف اشارہ ہے: (نعم الرجل أنت لو كنت تكثر الصلاة) آمدہ باب کی روایت میں ہے کہ فرشتہ نے ان سے کہا: (لم ترع إنك رجل صالح) اور اس کے آخر میں ہے کہ نبی کریم نے فرمایا تھا عبداللہ اچھا آدمی ہے اگر کثرت سے نمازِ شب ادا کرے، کہتے ہیں اس سے ترکِ سنن پر وقوعِ وعید و عذاب کا جواز بھی ملا بقول ابن حجر یہ ان کے ترک پر مواظبت اور ان سے اعراض کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ وعید اور تعذیب صرف محرم امر کے ارتکاب پر ہے اور یہ ترک بقید الاعراض ہے، کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اصلِ تعبیر انبیاء کی طرف سے ہے اسی لئے ابن عمر نے خواہش کی کہ کوئی خواب دیکھیں تاکہ شارع اس کی تعبیر کریں تاکہ ان کے ہاں یہ اصلا ہو، کہتے ہیں اشعری نے تصریح کی ہے کہ اصلِ تعبیر انبیاء کی طرف سے توقیفی ہے اور انہی کی زبانوں پر ہے، ابن بطال ان کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں اس ضمن میں انبیاء سے وارد اگرچہ اصل ہے البتہ سب خوابوں کے لئے وہ عام نہیں، اس فن کے ماہر کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی حسنِ نظر کے ساتھ استدلال کرے تو جس پر نص کوئی وارد نہیں اسے وہ حکمِ تمثیل کی طرف رد کرے اور اس کے لئے نسبتِ صحیحہ کے حکم کے ساتھ کوئی حکم لگائے تو اسی اصل کے ساتھ اسے ملحق کرے جیسے فقیہہ فقہ کی فروع میں کرتا ہے، اس سے مسجد میں رات کو سونے کا جواز بھی ملا اسی طرح کسی کے ذریعہ خواب کی تعبیر معلوم کرانے کا بھی، یہ ابن عمر کا تادب اور نبی اکرم کے لئے ان کی مہابت ہے کہ خود بیان نہ کیا، قیامِ شب کی فضیلت بھی ظاہر ہوئی، کئی دیگر مسائل بھی جو بسط سے کتاب التہجد میں ذکر کئے۔

- 36 باب الأَخْذِ عَلَى الْيَمِينِ فِي النَّوْمِ (خواب میں دہنی جانب کو ہونا)

- 7030حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ

عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ كُنْتُ غُلاَمًا شَابًّا عَزَبًا فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ وَكُنْتُ أَبِيتُ فِي الْمَسْجِدِ وَكَانَ مَنْ رَأَى مَنَامًا قَصَّهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْتُ اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ لِي عِنْدَكَ خَيْرٌ فَأَرِنِي مَنَامًا يُعَبِّرُهُ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَنِمْتُ فَرَأَيْتُ مَلَكَيْنِ أَتَيَانِي فَانْطَلَقَا بِي فَلَقِيَهُمَا مَلَكٌ آخَرُ فَقَالَ لِي لَنْ تُرَاعَ إِنَّكَ رَجُلٌ صَالِحٌ فَانْطَلَقَا بِي إِلَى النَّارِ فَإِذَا هِيَ مَطْوِيَّةٌ كَطَيِّ الْبِئْرِ وَإِذَا فِيهَا نَاسٌ قَدْ عَرَفْتُ بَعْضَهُمْ فَأَخَذَا بِي ذَاتَ الْيَمِينِ فَلَمَّا أَصْبَحْتُ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِحَفْصَةَ .

أطرافه 440، 1121، 1156، 3738، 3740، 7015، - 7028 (سابقہ)

- 7031 فَزَعَمَتْ حَفْصَةُ أَنَّهَا قَصَّتْهَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ رَجُلٌ صَالِحٌ لَوْ كَانَ يُكْثِرُ الصَّلاَةَ مِنَ اللَّيْلِ قَالَ الزُّهْرِيُّ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بَعْدَ ذَلِكَ يُكْثِرُ الصَّلاَةَ مِنَ اللَّيْلِ .

أطرافه 1122، 1157، 3739، 3741، 7016، - 7029 (ایضاً)

ایک نسخہ میں (بالیمین) ہے، اس سے خواب میں یہ دیکھنے کی کہ وہ دائیں راستہ میں لے جایا گیا ہے (یا چلا ہے) کی تعبیر یہ معلوم پڑی کہ وہ اصحاب الیمین میں سے ہے، (عزب) جس کی ابھی شادی نہ ہوئی ہو، اسے قلت فی الاستعمال میں اعزب بھی کہا جاتا ہے۔

- 37 باب الْقَدَحِ فِي النَّوْمِ (خواب میں پیالہ ملنا)

ماہرینِ تعبیر کہتے ہیں خواب میں پیالہ زوجہ یا زوجہ کی جہت سے مال ہے، شیشے کا پیالہ مخفی امور کے ظہور پر دال ہوتا ہے جب کہ سونے اور چاندی کا پیالہ تعریف (کئے جانے) پر۔

- 7032 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ؓ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ مِنْهُ ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالُوا فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْعِلْمَ .

أطرافه 82، 3681، 7006، 7007، - 7027 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

باب (اللبن) میں یہ مشروحا گزری ہے۔

- 38 باب إِذَا طَارَ الشَّيْءُ فِي الْمَنَامِ (خواب میں جب کوئی شیَ اڑ جائے)

یعنی ایسی شیَ دیکھنا جس کی صفت سے ہو کہ اڑتی ہے، اہلِ تعبیر کہتے ہیں جس نے دیکھا کہ وہ اڑ رہا ہے تو اگر وہ آسمان کی

جہت کی طرف ہو بغیر تعریج تو اسے ضرر پہنچے گا، اگر وہ آسمان میں غائب ہو گیا اور واپس نہیں آیا تو یہ اس کی موت کی خبر ہے اور اگر لوٹ آیا تو مرض سے افاقہ ہو گا، اگر عرضاً اڑان بھری تو سفر درپیش ہو گا اور اپنی اڑان کے بقدر رفعت پائے گا، اگر پروں کے ساتھ اڑا تو یہ مال و دولت یا سلطان ہے جو اس کے زیرِ سایہ سفر کرے گا اور اگر بغیر پر کے ہے تو یہ اس کی ہلاکت پہ دال ہے اس امر میں جس میں وہ داخل ہوا ، کہتے ہیں اڑان شرار کے لئے بری دلیل ہے۔

- 7033حَدَّثَنِی سَعِیدُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا یَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِیمَ حَدَّثَنَا أَبِی عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عُبَیْدَةَ بْنِ نَشِیطٍ قَالَ قَالَ عُبَیْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ عَنْ رُؤْیَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّتِی ذَکَرَ

أطرافه 3620، 4373، 4378، - 7461 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۳۴۹)

- 7034فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ذُکِرَ لِی أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَیْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَیْتُ أَنَّهُ وُضِعَ فِی یَدَیَّ سِوَارَانِ مِنْ ذَهَبٍ فَفُظِعْتُهُمَا وَکَرِهْتُهُمَا فَأُذِنَ لِی فَنَفَخْتُهُمَا فَطَارَا فَأَوَّلْتُهُمَا کَذَّابَیْنِ یَخْرُجَانِ فَقَالَ عُبَیْدُ اللَّهِ أَحَدُهُمَا الْعَنْسِیُّ الَّذِی قَتَلَهُ فَیْرُوزٌ بِالْیَمَنِ وَالآخَرُ مُسَیْلِمَةُ .

أطرافه 3621، 4374، 4375، 4379، 7037 (سابقہ)

یعقوب بن ابراہیم سے مراد ابن سعد زہری اور صالح، ابن کیسان ہیں۔ (عن ابن عبیدة) ابن نشیط، کشمیہنی کے نسخہ میں ابوعبیدہ لکھا مگر یہ درست نہیں، یہ حدیث اسی سند کے ساتھ المغازی میں اسود عنسی کے قصہ میں گزری ہے وہاں سب کے ہاں (ابن عبیدة) ہے، ایک اور جگہ یہ زیادت بھی کی کہ ان کا نام عبداللہ تھا بقول ابن حجر یہ رَبذی ہیں جو موسی بن عبیدہ ربذی جو محدث مشہور بالضعف تھے، کے بھائی تھے، عبداللہ کی سوائے اس کے بخاری میں کوئی اور روایت منقول نہیں، یعقوب بن ابراہیم بن سعد پر اس کی سند میں اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ نسائی نے اسے ابو داوٗد حرانی عنہ عن صالح نقل کیا اور کہا: (قال عبيد الله بن عبدالله بن عتبة) سند میں عبداللہ بن عبیدہ بن نشیط کا اسقاط کیا، اسماعیلی نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ ابو داوٗد حرانی سے یہی نقل کیا اور عبید اللہ بن سعد ابراہیم عن عمہ یعقوب سے بھی، اسماعیلی لکھتے ہیں ان دو ثقہ راویوں نے اسی طرح نقل کیا ہے بقول ابن حجر لیکن سعید بھی ثقہ ہیں اور عباس بن محمد دوری نے یعقوب بن ابراہیم سے ان کی متابعت بھی کی ہے اسے ابونعیم نے مستخرج میں ان کے طریق سے تخریج کیا، حدیث کی شرح المغازی میں گزری ہے کچھ بحث آگے چند ابواب کے بعد آ رہی ہے، اس روایت میں ابن عباس کا قول (ذکر لی) بر بنائے مجہول ہے، نافع بن جبیر عن ابن عباس کی وہاں مذکور روایت سے مبین تھا کہ یہ مبہمِ مذکور حضرت ابو ہریرہ ہیں، مہلب کہتے ہیں یہ خواب علیٰ وجہہٖ نہیں یہ دراصل ضرب المثل ہے نبی اکرم نے ان دو کنگنوں کو دو کذابوں کے ساتھ اس لئے معبر کیا کیونکہ کذب (وضع الشیء فی غیر موضعه) ہے (یعنی چیز کا بے جا استعمال) تو جب آپ نے اپنی کلائیوں میں سونے کے کنگن دیکھے اور آپ انہیں پہنتے نہ تھے کیونکہ یہ تو عورتوں کا زیور ہیں تو جانا کہ کوئی ایسا شخص ظاہر ہو گا جو اس امر کا دعوی کرے گا جو اس کے لئے نہیں پھر ان کا سونے

کا ہونا حالانکہ مردوں کیلئے اسلامی شرع میں ان کا پہننا حرام ہے، دلیل علی کذب ہے پھر ذھب (سونا) ذہاب سے مشتق ہے تو معلوم ہوا کہ ایسی شیٔ ہے جو ذاہب ہے، آپ سے اس کا تاکد آپ کو ان پر پھونک مارنے کے حکم سے ہوا جس پر وہ اُڑ گئے تو آپ جان گئے کہ یہ ثابت الامر نہ ہوں گے اور آپ کی کلام جو وارد بالوحی ہے انہیں زائل کر دے گی اور نفخ دال علی الکلام ہے اھ ملخصا، آخرِ حدیث میں ان کا قول: (فقال عبيد الله) یہ ابن عبداللہ بن عتبہ راویِ حدیث ہیں اسی سند کے ساتھ یہ متصل ہے، یہ تفسیر موہم ہے کہ یہ ان کی طرف سے ہے

آگے حضرت ابو ہریرہ سے ایک حوالے کے ساتھ ذکر ہوگا کہ یہ کلام نبوی ہے تو محتمل ہے عبداللہ نے ابن عباس سے اس کا سماع نہ کیا ہو، اسود عنسی کا تذکرہ اور اس کی مہم جوئی کا حال وہیں ذکر کیا تھا جبکہ مسیلمہ کذاب کے احوال اور اس کے قتل کا قصہ غزوہ احد کے باب میں گزرا، المغازی کے اواخر میں بھی اس کا کچھ تذکرہ ہوا، کرمانی لکھتے ہیں اسود کو ذوالحمار بھی کہا جاتا تھا کیونکہ اس کے پاس ایک گدھا تھا جسے اس نے سدھایا ہوا تھا کہ جب اسے کہتا سجدہ کرو، تو وہ سر کو جھکا لیتا (گویا یہ اس نے اپنا معجزۂ نبوت بنایا ہوا تھا) بقول ابن حجر اس پر یہ حاء کے ساتھ ہے مگر مشہور خاء کے ساتھ ہے یہ ایک چادر تھی جو ہمہ وقت اوڑھے رکھتا تھا بقول ابن عربی نبی اکرم کو اسود اور مسیلمہ کے دعووں کے (اپنی زندگی ہی میں) بطلان کی توقع تھی تو اسی پر اس خواب کو معبر کیا ان کے دفعِ حال کے لئے کیونکہ خواب کی اگر تعبیر کر دی جائے تو پھر ایسا ہو جاتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ وحی سے ہو، اول اقوی ہے، کذا قال (یعنی یہی کہا، یہ جملہ تب کہا جاتا ہے جب ناقل اس بات سے متفق نہ ہو)۔

- 39 باب إِذَا رَأَى بَقَرًا تُنْحَرُ (گائے ذبح ہوتے دیکھنا)

ترجمہ بقیدِ نحر باندھا جب کہ منقول حدیث میں جو ابوموسی سے ذکر کی ہے یہ لفظ موجود نہیں، گویا اس کے بعض طرق کو ملحوظ رکھا ہے، آگے اس کی تبیین کروں گا۔

- 7035حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ جَدِّهِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى أُرَاهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أُهَاجِرُ مِنْ مَكَّةَ إِلَى أَرْضٍ بِهَا نَخْلٌ فَذَهَبَ وَهَلِي إِلَى أَنَّهَا الْيَمَامَةُ أَوْ هَجَرٌ فَإِذَا هِيَ الْمَدِينَةُ يَثْرِبُ وَرَأَيْتُ فِيهَا بَقَرًا وَاللَّهُ خَيْرٌ فَإِذَا هُمُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ أُحُدٍ وَإِذَا الْخَيْرُ مَا جَاءَ اللَّهُ مِنَ الْخَيْرِ وَثَوَابِ الصِّدْقِ الَّذِي أَتَانَا اللَّهُ بِهِ بَعْدَ يَوْمِ بَدْرٍ .

أطرافه 3622، 3987، 4081، - 7041 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵، ص: ۳۴۹)

اسے اسی سند کے ساتھ بتمامہ علامات النبوۃ میں نقل کیا ہے اس کا ایک حصہ اسی سند کے ساتھ المغازی میں بھی مخرج ہے اسی طرح ایک حصہ الہجرۃ میں معلقاً ذکر کیا (وقال أبو موسى) کے الفاظ سے، کچھ حصہ چار ابواب کے بعد بھی ذکر ہوگا کچھ شرح غزوہ احد کے باب میں گزری۔ (أراه) ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ بمعنی (أظن) وہاں بیان کیا تھا کہ اس کے قائل امام بخاری ہیں اور مسلم وغیرہ

نے اسے انہی شیخ بخاری سے اسی سندِ مذکور کے ساتھ بالجزم بغیر یہ صیغۂ ظن ذکر کئے تخریج کیا ہے۔

(فذهب وهلى) ابن تین کہتے ہیں ہم نے اسے ہائے مفتوح کے ساتھ روایت کیا ہے جب کہ اہلِ لغت نے اسے ساکن نقل کیا ہے، تم کہو گے: (وَهَلْتُ أهِلُ وَهْلا إذا ذهب وهمُك إليه) (یعنی جب کسی طرف گمان جائے) جب کہ تمہاری مراد وہ نہ ہو، جیسے (وهمت) ہے اور تحریک کے ساتھ: (وَهَل يَهِل وهَلا) إذا فزع (یعنی گھبراہٹ طاری ہونا) کہتے ہیں شائد روایت اس کے مثل واقع ہوا جو انہوں نے (بَحر) کی بابت کہا ہے اسی طرح (نَهَر اور نَهْر اور شَعَر اور شَعْر) یہی ابن فارسی، فارابی، جوہری، قالی اور ابن قطاع جیسے اہلِ لغت کا جزم ہے البتہ یہ نہیں کہا: جبکہ تمہاری مراد یہ نہ ہو، سو برس والی حدیث میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (فوهل الناس فی مقالة رسول الله ﷺ وهلا) تحریک کے ساتھ (یعنی ہاء کی) بقول نووی اس کا معنی ہے (غَلَطُوا) (یعنی معنی و مراد پانے میں غلطی کی) کہا جاتا ہے: (وَهَلَ يَهِلُ وَهْلا مثل ضرب ضربا أی غلط و ذهب) یعنی خلافِ صواب سمجھا، جہاں تک (وَهِلَ، أوْهَلَ وَ هَلا) بالتحریک ہے جیسے (حَذَرَ أحْذَرَ حَذرا) تو اس کا معنی ہے: (فزع) نووی نے اسے تحریک کے ساتھ ضبط کیا اور کہا وهل بالتحریک کا معنی ہے: وہم واعتقاد، صاحب النہایہ نے جزم کیا کہ یہ ساکن اللام ہے۔

(أو الهجر) ابوذر اور اصیلی کے ہاں یہی الف لام کے ساتھ ہے کریمہ کے نسخہ میں (أو هجر) ہے، یہ ایک شہر ہے جس کا ذکر باب الہجرۃ الی المدینۃ میں گزرا۔

(ورأيت فيها بقرا الخ) اس بارے تشریح گزری احمد، نسائی اور دارمی کی حضرت جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے خواب بیان فرمایا اور کہا: (رأيت كأنى فى درع حصينة ورأيت بقرا تنحر) (یعنی میں نے اپنے آپ کو زرہ بکتر میں ملبوس دیکھا اور دیکھا کہ گائے ذبح ہو رہی ہے) تو زرہ کی میں نے تعبیر یہ لگائی کہ یہ مدینہ ہے اور بقر بِقُر (یعنی قتل) ہے! یہ (بَقَرَ يَبْقَرُ) کا مصدر ہے، بعض نے اسے نون اور فاء کی زبر کے ساتھ ضبط کیا (یعنی نفر) اس حدیث کا ایک سبب ہے جس کا بیان احمد، نسائی اور طبرانی کی۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، ابوزناد عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ عن ابن عباس سے قصۂ احد کی بابت نقل کیا جب نبی اکرم نے صحابہ کرام کو مشورہ دیا تھا کہ مدینہ کے اندر ہی رہ کر دفاع کریں مگر اکثریت نے طلبِ شہادت کے جذبہ و جوش میں کہا ہم تو باہر نکل کر ہی لڑیں گے، تو پھر ندامت ہوئی مگر آپ نے فرمایا کسی نبی کے لئے روا نہیں کہ جنگی لباس اگر پہن لے تو پھر جنگ کئے بنا اسے اتارے، اس میں اثنائے گفتگو آپ نے یہ خواب سنایا تھا وہاں سہیلی کا یہ قول ذکر کیا تھا کہ بقر کی تعبیر مسلح آدمیوں سے ہے جو لڑائی میں باہم گتھم گتھا ہوں، دراصل انہوں نے ابن اسحاق کی روایت مدنظر رکھی جس کے آغاز میں ہے: (إنى رايت والله خيرا رأيت بقرا) لیکن اس حدیث جس میں بقر کو نحر کے ساتھ مقید ذکر کیا گیا ہے، میں اس کی تعبیر بھی مذکور ہے کہ اس سے مراد شہادت پانے والے اہلِ اسلام ہیں چاہے یہ روایت سکونِ قاف کے ساتھ یا پھر نون اور فاء کے ساتھ ہو، بقرة متناطحه (یعنی لڑتی ہوئی گائے) کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں بنتا

اہلِ تعبیر نے خواب میں گائے نظر آنے کی متعدد تعبیریں ذکر کی ہیں مثلاً اگر ایک گائے دیکھی تو یہ زوجہ کے ساتھ معبر ہے اسی طرح کوئی سی بھی خاتون، خادم اور ارض کے ساتھ بھی، جب کہ ثور (بیل) ثائر کے ساتھ معبر ہوتا ہے کیونکہ وہ (يثير الأرض فيتحرك عاليها و سافلها) (یعنی بیل سے زمین میں ہل چلانے کا کام لیا جاتا ہے جس سے زمین کی اوپر اور نیچے والی سطح میں تحریک پیدا ہوتی

ہے) اسی طرح غضبناک آدمی ہر چیز تہہ وبالا کر دیتا ہے، یہ بھی اگر دیکھے کہ گائے کسی شہر تک جا پہنچی ہے تو اگر وہ سمندری شہر ہے تو اسے سفن (یعنی بحری جہاز) کے ساتھ اور اگر بری ہے تو اسے لشکر یا اہلِ دیہہ یا خشکی کے ساتھ معبر کیا جائے گا جو اس شہر میں واقع ہو گی۔

(بعد یوم بدر) اس سے مراد جو خیبر و مکہ وغیرہ کی فتوحات ہوئیں، ایک روایت میں (بعد) پیش کے ساتھ ہے ای (بعد أحد) اور (یوم) نصب کے ساتھ ہے تو اس سے بدرِ ثانی کی فتح جس میں اہل ایمان کے دلوں کی تثبیت ہوئی، بقول کرمانی محتمل ہے کہ خیر سے مراد غنائم ہوں اور ثواب و خیر یوم بدر میں حاصل ہوئے ، ابن حجر کہتے ہیں اس سیاق میں اس امر کا اشعار ہے کہ حدیث میں آپ کا قول: (واللہ خیر) خواب کا حصہ ہے، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ ان ظاہری الفاظ کا تحرر مراد نہیں اور ابن اسحاق کی روایت ہی محررہ ہے اور یہ کہ گائے دیکھنا الگ اور خیر دیکھنا الگ بات ہے تو گائے دیکھنے کی تعبیر آپ نے شہدائے احد سے کی جب کہ رؤیت خیر کی تعبیر اس ثواب کے ساتھ کی جو اہل اسلام کو بدر تا فتحِ مکہ وغیرہ تک جہادی مہمات اور صدق فی القتال کا عطا ہوا ، اس پر بُعدیت مذکورہ بدر اور احد کے مابین کے ساتھ ہی مختص نہیں ، ابن بطال نے اس طرف توجہ دلائی ہے ، یہ بھی محتمل ہے کہ اس بدر سے مراد بدر الموعد ہو نہ کہ احد سے قبل کا مشہور غزوہ بدر، اس میں قتال واقع نہ ہوا تھا، دراصل مشرکین نے احد سے واپس ہوتے ہوئے دھمکی دی تھی کہ: (موعد کم العام المقبل ببدر)(یعنی آمدہ برس بدر میں آ جانا) تو اگلا سال آنے پر نبی اکرم اور بدری صحابہ میدانِ بدر پہنچ گئے مگر مشرک نہ آئے ، اسے بدر الموعد کے نام سے ذکر کیا گیا ہے، صدق سے اشارہ کیا کہ مسلمان وعدہ پر پورا اترے تو اللہ نے اس پر انہیں مابعد قریظہ و خیبر ونحوہما کی فتوحات کی صورت میں بدلہ دیا۔

- 40 باب النَّفْخِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں پھونک مارنا)

اہلِ تعبیر کہتے ہیں نفخ کلام کے ساتھ معبر ہے، بقول ابن بطال اس کی تعبیر بغیر تکلفِ شدید کسی منفوخ شیٔ کا ازالہ کرنا نافخ پر نفخ کی سہولت کے مدنظر اور یہ دال علی الکلام بھی ہے اللہ نے آپ کی کلام کے ساتھ ان کذابین کے قتل کا حکم صادر فرمایا اور انہیں ہلاک کر دیا۔

- 7036حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ هَذَا مَا حَدَّثَنَا بِهِ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ نَحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ

أطرافه 238، 876، 896، 2956، 3486، 6624، 6887، - 7495.

(اس جملہ حدیث کا متعدد مقامات پہ ذکر و ترجمہ ہوا)

- 7037وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ إِذْ أُوتِيتُ خَزَائِنَ الأَرْضِ فَوُضِعَ فِي يَدَيَّ سِوَارَانِ مِنْ ذَهَبٍ فَكَبُرَا عَلَيَّ وَأَهَمَّانِي فَأُوحِيَ إِلَيَّ أَنِ انْفُخْهُمَا فَنَفَخْتُهُمَا فَطَارَا فَأَوَّلْتُهُمَا الْكَذَّابَيْنِ اللَّذَيْنِ أَنَا بَيْنَهُمَا صَاحِبَ صَنْعَاءَ وَصَاحِبَ الْيَمَامَةِ .

أطرافه 3621، 4374، 4375، 4379، - 7034(اسی جلد کا سابقہ نمبر)

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں۔ (ھذا ما حدثنا الخ) اس صنیع بارے کتاب الایمان والنذور کے شروع میں بات ہو چکی

ہے کہ ہمام عن ابو ہریرہ کی احادیث کا ابن راہویہ کے پاس اس سند کے ساتھ ایک نسخہ موجود تھا اور اس کی پہلی حدیث یہ تھی: (نحن الآخرون السابقون الخ) تو اسحاق جب بھی اس نسخہ کی کسی حدیث کی تحدیث کا ارادہ کرتے تو پہلی حدیث کے طرف کے ساتھ آغاز کرتے اور پھر (وقال رسول الخ) کہہ کر اس پر عطف ڈالتے، بخاری کے لئے اس نسخہ کی تمام روایات کی نسبت یہ صنیع مطرد نہیں البتہ مسلم نے ہر جگہ اس کا التزام کیا ہے، یہ حدیث المغازی کے آخر میں اسحاق بن نصر عن عبدالرزاق کے حوالے سے اسی اسناد کے ساتھ باب (وفدبنی حنیفة) میں گزر چکی ہے لیکن انہوں نے ہمام سے (أنه سمع أبا هريرة) کے ساتھ روایت کیا اور (نحن الآخرون الخ) کے ساتھ آغاز بھی نہیں کیا، بعض نے بتکلف اس طرفِ حدیث کو اس حدیث کا آغاز ثابت کرنے کی کوشش کی۔

(إذ أتيت خزائن الخ) ابو ذر سے منقول معتمد نسخہ میں یہی عبارت دیکھی ہے، دیگر کے ہاں (أوتيت) ہے بعض کے ہاں اول لفظ ہے مگر (خزائن) سے قبل باء مذکور ہے، یہ احمد اور اسحاق بن نصر کی عبدالرزاق سے روایت ہے، خطابی کہتے ہیں خزائن الارض سے مراد جو اس امت کے لئے قیصر و کسری وغیرہ کے غنائم مفتوح کئے گئے، سونے چاندی وغیرہ کی معدنیات ہونا بھی محتمل ہے بلکہ اس سے اعم پر محمول ہے۔

(فوضع) صیغۂ معلوم ہے، ابن نصر کی روایت میں بطور صیغۂ مجہول ہے۔ (في يدي) ابن نصر کے ہاں (في كفي) ہے۔ (سوارين) ابن نصر کی روایت میں: (سواران) ہے اس میں بھی اشکال نہیں، ابن تین نے یہاں (وُضع) اور (سوارين) پر شرح کی اور اس کی تخریج و توجیہہ میں تکلف سے کام لیا، اسے ابن ابوشیبہ اور ابن ماجہ نے ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ورأيت في يدي سوارين من ذهب) سعید بن منصور نے سعید مقبری عن ابو ہریرہ سے ان کا مثل نقل کیا اور (في المنام) مزاد کیا، سوار کی سین مکسور ہے اس پر پیش بھی درست ہے اس میں ایک تیسری لغت بھی ہے: (أسوار)۔

(فكبر علي) ابن نصر کے ہاں (فكبرا) ہے باء کی پیش کے ساتھ، بمعنی العظم، قرطبی لکھتے ہیں آپ پر یہ گراں ہوئے اس لئے کہ سونا عورتوں کا زیور ہے اور مردوں پر یہ حرام ہے۔ (فأوحي إلي) اکثر کے ہاں بر بنائے مجہول ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں اسحاق بن نصر کی روایت میں ہے: (فأوحى الله إلي) تو محتمل ہے کہ یہ وحی الہام کی شکل میں ہو یا فرشتہ کی زبان پر جاری وحی، قرطبی نے یہ کہا۔

(فنفختهما) ابن نصر نے یہ زیادت کی: (فذهبا) ابن عباس کی سابق الذکر روایت میں تھا: (فطارا) یہی مقبری کی روایت میں ہے انہوں نے یہ زیادت بھی ذکر کی: (فوقع واحدهما با ليمامة والآخر باليمن) (یعنی ان میں سے ایک یمامہ اور دوسرا یمن میں جا واقع ہوا) اس میں ان دونوں کذابوں کی حقارتِ امر کا اشارہ ہے کیونکہ جو پھونک سے اڑ جائے وہ غایتِ حقارت میں ہو گا، ابن عربی نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا بلکہ ان کا معاملہ نہایت شدید و سنگین ہوا اور مسلمانوں پر ایسی ابتلا قبل ازیں نہ آئی تھی، ابن حجر بھی اس پر صاد کرتے ہیں مگر لکھتے ہیں یہ حقارت معنوی تھی نہ کہ حسی، ان کنگنوں کے اڑنے میں ان ےَ معاملہ کے اضمحلال کا اشارہ تھا۔

(فأولتهما الكذابين) قاضی عیاض لکھتے ہیں دونوں ہاتھوں میں اکٹھے کنگن دیکھنا دو جہت سے ان کا ہونا مراد تھا نبی اکرم درمیان میں تھے تو ان دونوں کذابوں کے ساتھ ان کنگنوں کو آپ کا معبر کرنا اس جہت سے تھا کہ یہ کنگن فی غیر موضعہما موضوع تھے کیونکہ مردوں کے لئے سونا پہننا حرام ہے تو کذاب کا بھی یہی معاملہ ہوتا ہے کہ وہ خبر کو اس کے غیر موضع میں رکھتا ہے ان کے (من ذهب)

سے ہونے میں ان کے ذہاب کی طرف اشارہ تھا (یعنی لفظ ذھب سے ذہاب کا تفاؤل اخذ کیا) ابن عربی لکھتے ہیں کنگن پہننا کفار بادشاہوں کی عادت تھی جیسے قرآن میں ہے: (فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ) [الزخرف: ۵۳] اور ید (ہاتھ) کے کئی معانی ہیں ان میں قوت، سلطان اور قہر ہیں تو محتمل ہے سوار کے ساتھ ضرب المثل اَسوار سے کنایہ ہو جو فارس کے بڑے بادشاہوں میں سے تھے، کہتے ہیں کثیر اوقات بعض حروف کے حذف کے ساتھ مثل مضروب کی جاتی ہے، بقول ابن حجر اس کے بعض طرق میں جیسا کہ بیان کیا شروع میں الف کے ساتھ ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس خواب کے لئے اس تعبیر کی مناسبت یہ ہے کہ اہلِ صنعاء اور اہلِ یمامہ مسلمان ہو گئے تھے گویا اسلام کے دست و بازو تھے تو جب ان دونوں کذابوں کا ظہور ہوا تو انہوں نے چکنی چپڑی باتیں کر کے اور اپنے باطل دعاوی کے ساتھ ان دونوں شہروں کے اکثر لوگوں کو اسلام سے پھیر لیا تو (یدان) بمنزلہ (بلدین)(یعنی دو شہر) اور (سواران) بمنزلہ (کذابین) (دو کذاب) تھے اور ان کا (ذھب) سے ہونا ان کذابوں کی زخرف گوئی کی طرف اشارہ تھا (یعنی ملمع سازی) اور زخرف ذھب کے اسماء میں سے ہے، (الذین أنا بینھما) اس امر میں ظاہر ہے کہ جب آپ نے یہ خواب سنایا دونوں موجود تھے لیکن ابن عباس کی روایت میں ہے: (یخرجان بعدی) تطبیق یہ ممکن ہے کہ ان کے معاملے کی شدت اور ان کی شوکت، محاربت اور نبوت کے ادعاء کا وجود آنجناب کی وفات کے بعد ہوا، نووی نے اسے علماء سے نقل کیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اسود کی نسبت یہ سب مذکورہ اقدامات آپ کی حیات کے آخری ایام میں صنعائے یمن میں ظاہر ہو چکے تھے اور آپ کی وفات سے قبل ہی وہ قتل کر دیا گیا تھا جیسا کہ اس کی تفصیل اواخر المغازی میں گزری جہاں تک مسیلمہ ہے تو اس نے بھی آنجناب کی حیات ہی میں دعوائے نبوت کر دیا البتہ اس کی شوکت کا عظم اور محاربت عہدِ ابو بکر میں ہوئی تھی تو یا تو اسے تغلیب پر محمول کیا جائے گا یا پھر آپ کے قول (بعد) سے مراد (بعد نبوتی) ہے، ابن عربی کے بقول محتمل ہے کہ آپ نے خواب میں دیکھے ان کنگنوں کی یہ تعبیر بذریعہ وحی کی ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے دفعِ حال کے لئے تفاؤل کیا ہو تو مذکورہ خواب کو اس پر مخرج کیا کیونکہ خواب کی اگر تعبیر کر دی جائے تو وہ واقع ہو جاتا ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن ابو شیبہ نے حسن سے مرسل مرفوع روایت میں نقل کیا: (رأیت کأن فی یدی سوارین من ذھب فکرھتھما فذھبا کسری و قیصر) اگر حسن نے اس کا اخذ کسی ثبت سے کیا ہے تو اس کا ظاہر مسیلمہ اور اسود کے ساتھ اس خواب کو معبر کرنے کے معارض ہے تو محتمل ہے یہ تعدد ہو اور تعبیر ان کی اپنی طرف سے اپنے حسبِ گمان ہو جسے حدیث میں مدرج کر دیا تو معتمد وہی جو مرفوعا منقول ہوا کہ مسیلمہ اور اسود مراد تھے۔

- 41 باب إِذَا رَأَى أَنَّهُ أَخْرَجَ الشَّيْءَ مِنْ كُورَةٍ فَأَسْكَنَهُ مَوْضِعًا آخَرَ

(خواب میں ایک شئ کو ایک جگہ سے نکال کر کسی اور جگہ کر دیا)

کوۃ کے ضبط میں اختلاف ہے ابو ذر کے ہاں یہ ضمِ کاف اور واؤ کی شد اور زبر کے ساتھ ہے (یعنی کوّۃ) جب کہ باقیوں نے (کورۃ) اور یہی معتمد ہے، کورہ ناحیہ ہے، العین میں خلیل لکھتے ہیں کور رحل ہے (یعنی قیام گاہ) ابن بطال نے اسی کے ذکر پر اقتصار کیا، دیگر نے کہا: (الرحل بأداتہ) (یعنی سامان سے آراستہ قیام گاہ) تو اگر اس کا اول مفتوح ہو تو یہ بغیر سامان (یعنی گدی وغیرہ)

کے کجاوہ ہے، کورضمِ کاف کے ساتھ موضع الزنابیر (یعنی بھڑوں کی جگہ) کو بھی کہتے ہیں اسی طرح (كور الحداد) (یعنی لوہار کی بھٹی) جو مٹی سے بنی ہوتی ہے، زق جو ہے وہ کیر (یعنی بھٹی) ہے بقول ابن درید میرا خیال ہے یہ خالص عربی لفظ ہے۔

- 7038حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَخِي عَبْدُ الْحَمِيدِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ رَأَيْتُ كَأَنَّ امْرَأَةً سَوْدَاءَ ثَائِرَةَ الرَّأْسِ خَرَجَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ حَتَّى قَامَتْ بِمَهْيَعَةَ وَهِيَ الْجُحْفَةُ فَأَوَّلْتُ أَنَّ وَبَاءَ الْمَدِينَةِ نُقِلَ إِلَيْهَا .

طرفاه 7039، - 7040

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا میں نے دیکھا گویا ایک بکھرے ہوئے بالوں والی کالی عورت مدینہ سے نکل کر جحفہ میں جا ٹھہری ہے، میں نے اس کی یہ تعبیر کی کہ مدینہ کی وبا وہاں منتقل کی گئی ہے۔

شیخِ بخاری ابن ابواویس کے ساتھ معروف ہیں (اکثر روایات میں اسمعیل بن ابی اویس ہی مذکور ہوتا ہے) ابراہیم بن منذر کی روایت میں (عن أبي بكر بن أبي أويس) ۔ہے وہ یہی عبدالحمید ہیں، آگے کہا: (حدثنا سليمان) وہ بھی یہی ابن بلال ہیں، یہ روایت آگے آرہی ہے۔ (رأيت) فضیل سے (رؤيا النبي) کی روایت میں (في المدينة) بھی ہے، اسماعیلی کی ابن جریج و یعقوب بن عبدالرحمٰن کلاھما عن موسی بن عقبہ سے روایت، میں بھی اس کے مثل ہے اس میں کہا: (في وباء المدينة) ۔

(ثائرة الرأس) احمد وابونعیم کی ابوزناد عن موسی سے روایت میں: (ثائرة الشعر) ہے، سر کے بال مراد ہیں اس میں مزید (تَفِلة) بھی ہے یعنی بدبودار۔ (خرجت) اکثر روایات میں یہی ہے، ابوزناد کے ہاں (أُخرِجَتْ) ہے آگے ہے: (من المدينة فأسكنت با لجحفة) یہ ترجمہ کے موافق ہے، ظاہرِ ترجمہ یہ ہے کہ اخراج کے فاعل نبی اکرم ہیں اسی لئے آپ کی طرف منسوب کیا کیونکہ آپ نے اس کی دعا فرمائی تھی، کتاب الحج کے آخر میں فضل المدینہ کے باب میں حضرت عائشہ کی روایت سے دعائے نبوی کے یہ الفاظ مذکور گزرے ہیں: (اللهم حَبِّبْ إلينا المدينة) آگے کہا: (وانقل حماها إلى الجحفة) ۔(بمَهْيَعة) بعض نے (عظيمة) کے وزن پر کہا، میرا خیال ہے (وهي الجحفة) ادراج ہے اور موسی کا قول ہے کیونکہ اکثر روایات اس زیادت سے خالی ہیں صرف سلیمان اور ابن جریج کی روایتوں میں یہ ثابت ہے، ابن ماجہ کے ہاں ابن جریج عن موسی کی روایت میں ہے: (حتى قامت المهيعة) بقول ابن تین جوہری کی کلام کا ظاہر یہ ہے کہ مھیعۃ منصرف ہے تبھی الف لام داخل کیا پھر لکھا الا یہ کہ تعظیما اسے داخل کیا ہو، اس میں بعد ہے۔

(فأولت أنه و باء الخ) ابن جریج نے یہ الفاظ نقل کئے: (فأولتهما وباء المدينة ينقل إلى الجحفة) مہلب کہتے ہیں یہ خواب معبر خوابوں کی قسم سے ہے یہ ان میں سے ہے جن کے ساتھ مثل مضروب کی جاتی ہے وجہِ تمثیل یہ ہے کہ اسم السوداء سے سوء اور داء مشتق کیا تو اس خروج سے اس مجموع اسم کے یہ مذکورہ تعبیر کی، اس کے سر کے بالوں کے ثوران کی یہ تاویل کی کہ مثیرِ شر و سوء مدینہ سے خارج ہوگا، بعض نے کہا کیونکہ ثورانِ شعر اقشعر ارِ جسد (یعنی جسم کے کانپنے) سے ہے اور معنائے اقشعر ار استیحاش (یعنی اجنبیت محسوس کرنا) ہے تو مدینہ سے وہ شئ نکل گئی نفوس جس سے متوحش تھے یعنی بخار، بقول ابن حجر گویا استیحاش سے ان کی مراد

یہ کہ اس کی رؤیت موحِش ہے وگرنہ لغت میں اقشعر ار (تجمُّع الشعر و تقبُّضه) ہے (یعنی رونگٹے کھڑے ہونا) ہر شئ جو اپنی ہیئت سے متغیر ہوا سکے لئے (اقشعر) بولا جاتا ہے جیسے: (اقشعرت الأرض بالجدب، اقشعرت النبات من العطش) (یعنی بوجہ خشک سالی زمین متغیر ہوگئی) قیروانی جو ایک ماہر تعبیرِ رؤیا تھے کہتے ہیں ہر ایسی شئ جس پر سیاہی غالب ہو وہ مکروہ ہوتی ہے، دیگر نے کہا ثوران الرأس (یعنی سر کا پراگندہ حالت میں دیکھنا) بخار کے ساتھ معبر ہے کیونکہ بخار مثیرِ بدن ہے، اقشعر ار اور ارتفاعِ راس کے ساتھ خصوصا سوداء سے کہ یہ استیحاش میں اکثر ہے۔

اس حدیث کو ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی میں نقل کیا۔

- 42 باب الْمَرْأَةِ السَّوْدَاءِ (خواب میں کالی عورت دیکھنا)

- 7039حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِى بَكْرٍ الْمُقَدَّمِىُّ حَدَّثَنَا فُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنِى سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ؓ فِى رُؤْيَا النَّبِىِّ ﷺ فِى الْمَدِينَةِ رَأَيْتُ امْرَأَةً سَوْدَاءَ ثَائِرَةَ الرَّأْسِ خَرَجَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ حَتَّى نَزَلَتْ بِمَهْيَعَةَ فَتَأَوَّلْتُهَا أَنَّ وَبَاءَ الْمَدِينَةِ نُقِلَ إِلَى مَهْيَعَةَ وَهْىَ الْجُحْفَةُ .

طرفاه 7038، - 7040 (سابقہ)

(رأیت) یہاں خطأً (قال) محذوف ہے، اسماعیلی کی حسن ابن سفیان عن ابو بکر مقدمی سے روایت میں ہے: (قال رسول الله رأیت ......الخ)۔

- 43 باب الْمَرْأَةِ الثَّائِرَةِ الرَّأْسِ (خواب میں بکھرے بالوں والی عورت دیکھنا)

- 7040حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنِى أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِى أُوَيْسٍ حَدَّثَنِى سُلَيْمَانُ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ رَأَيْتُ امْرَأَةً سَوْدَاءَ ثَائِرَةَ الرَّأْسِ خَرَجَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ حَتَّى قَامَتْ بِمَهْيَعَةَ فَأَوَّلْتُ أَنَّ وَبَاءَ الْمَدِينَةِ نُقِلَ إِلَى مَهْيَعَةَ وَهْىَ الْجُحْفَةُ .

طرفاه 7038، - 7039 (سابقہ)

- 44 باب إِذَا هَزَّ سَيْفًا فِى الْمَنَامِ (خواب میں تلوار لہرانا)

- 7041حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى بُرْدَةَ عَنْ

جَدِّهِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى أُرَاهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ رَأَيْتُ فِي رُؤْيَا أَنِّي هَزَزْتُ سَيْفًا فَانْقَطَعَ صَدْرُهُ فَإِذَا هُوَ مَا أُصِيبَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ أُحُدٍ ثُمَّ هَزَزْتُهُ أُخْرَى فَعَادَ أَحْسَنَ مَا كَانَ فَإِذَا هُوَ مَا جَاءَ اللَّهُ بِهِ مِنَ الْفَتْحِ وَاجْتِمَاعِ الْمُؤْمِنِينَ .

أطرافه 3622، 3987، 4081، - 7035 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو بکمالہ علامات النبوۃ میں گزری، یہ قدرِ مذکور غزوہ احد کے باب میں بھی منقول گزری ہے وہیں اس کی کچھ شرح ہوئی تھی، مہلب (ثم هززته أخرى فعاد أحسن الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ خواب ضرب المثل سے ہے، نبی اکرم چونکہ صحابہ کرام کی جنگی قیادت فرمایا کرتے تھے تو ان کی نسبت سیف سے تعبیر کیا اور آپ کا اسے لہرانا انہیں جنگ کرنے کا حکم دینا ہے اور اس میں قطع کو ان کے شہداء کے ساتھ تعبیر کیا پھر دوسری بار کا تلوار کو لہرانا جس کے نتیجہ میں وہ پھر اسی حالت میں واپس آ گئی تو یہ صحابہ کرام کے پھر سے اجتماع اور حصولِ فتح سے تعبیر تھی، ماہرینِ تعبیرِ رؤیا نے خواب میں تلوار دیکھنے کی بابت کئی قسم کے اقوال ذکر کئے ہیں تو اگر نیام سے نکال کر سونتی تو اس میں دندانے پڑ گئے تو اس کی تعبیر یہ ہے کہ اس کی بیوی سلامت رہے گی البتہ اس کا بیٹا مصاب ہوگا، اگر نیام ٹوٹ گئی اور تلوار سلامت رہی تو اسکی تعبیر سابقہ کے برعکس ہے، اگر دونوں سلامت رہیں یا دونوں ضائع ہو جائیں تو بھی یہی ہے، تلوار کا قبضہ والد اور ددھیالی اقارب سے متعلق ہوتا ہے جبکہ اس کی دھار والدہ اور ذوی الارحام (اس کی تعریف کتاب المیر اث میں گزری) سے، اگر تلوار سونتی اور کسی شخص کے قتل کا ارادہ کیا تو یہ اس کی زبان ہے جو اپنے مخالفین کے بارہ میں چلائے گا، کئی دفعہ تلوار کو ظالم حکمران کے ساتھ معبر کیا جاتا ہے اھ ملخصا، بعض نے کہا جس نے دیکھا کہ اس نے تلوار کو نیام میں کیا ہے تو اسکی شادی ہو گی اگر اسکے ساتھ کسی کو ضرب لگائی تو اس کے بارے میں زبان چلائے گا، اگر دیکھا کہ کسی سے لڑ رہا ہے اور اسکی تلوار اس کی تلوار سے لمبی ہے تو وہ اس پر غالب آئے گا، جس نے خواب میں عظیم تلوار دیکھی تو یہ فتنہ کی علامت ہے، جس نے تلوار لٹکائی وہ کسی امر کا ذمہ دار بنا، اگر دیکھے کہ تلوار کی حمائل کھینچتا ہے تو اس سے عاجز رہے گا۔

- 45 باب مَنْ كَذَبَ فِي حُلُمِهِ (جھوٹے خواب سنانا)

یعنی (فهو مذموم) یا تقدیرِ کلام ہے: (باب إثم من الخ) ترجمہ میں اپنے قول: (كذب في حلمه) کے ساتھ حالانکہ حدیث میں (تحلم) کا لفظ ہے، اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا یہ جسے ترمذی نے حضرت علی سے مرفوعا نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (مَنْ كَذَبَ فِي حُلمِهِ كُلِّفَ يوم القيامة عَقْدَ شعيرةٍ) (یعنی جس نے جھوٹا خواب سنایا اسے قیامت کے دن پابند کیا جائے گا کہ جو کے دانے کو گانٹھ دے) اس کی سند حسن ہے، حاکم نے اس پر حکمِ صحت لگایا لیکن یہ عبد الاعلی بن عامر کی روایت سے ہے اور انہیں ابو زرعہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

- 7042 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ تَحَلَّمَ بِحُلُمٍ لَمْ يَرَهُ كُلِّفَ أَنْ يَعْقِدَ بَيْنَ شَعِيرَتَيْنِ وَلَنْ يَفْعَلَ وَمَنِ اسْتَمَعَ إِلَى حَدِيثِ قَوْمٍ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ أَوْ يَفِرُّونَ مِنْهُ صُبَّ فِي أُذُنِهِ الآنُكُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

وَمَنْ صَوَّرَ صُورَةً عُذِّبَ وَكُلِّفَ أَنْ يَنْفُخَ فِيهَا وَلَيْسَ بِنَافِخٍ قَالَ سُفْيَانُ وَصَلَهُ لَنَا أَيُّوبُ .

طرفاه 2225، - 5963 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۴۲۰ اس میں مزید یہ کہ جس نے کسی کی باتیں سنیں اور اسے یہ ناپسند تھا تو قیامت کے دن اسکے کانوں میں سیسہ ڈالا جائے گا)

7042م -وَقَالَ قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَوْلَهُ مَنْ كَذَبَ فِي رُؤْيَاهُ وَقَالَ شُعْبَةُ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الرُّمَّانِيِّ سَمِعْتُ عِكْرِمَةَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ قَوْلَهُ مَنْ صَوَّرَ وَمَنْ تَحَلَّمَ وَمَنِ اسْتَمَعَ حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَنِ اسْتَمَعَ وَمَنْ تَحَلَّمَ وَمَنْ صَوَّرَ نَحْوَهُ .تَابَعَهُ هِشَامٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَوْلَهُ (سابقہ)

ابن عباس کی روایت جس کے مرفوع اور موقوف کئی طرق تخریج کئے ہیں، شیخ بخاری ابن مدینی ابن عیینہ سے راوی ہیں۔ (عن أيوب) حمیدی عن سفیان کی روایت میں: (حدثنا أيوب) ہے، یہاں بھی آخر کا یہ قول اسی پر دال ہے: (قال سفيان وصله لنا أيوب)۔ (عن ابن عباس) بخاری نے اس میں عکرمہ پر اختلاف کا ذکر کیا ہے کہ کیا یہ ابن عباس سے مرفوعا ہے یا موقوفاً یا یہ ابو ہریرہ سے موقوفا ہے۔ (من تحلم) اى تكلف الحلم (یعنی خواب گھڑا)۔ (كلف الخ) عباد بن عباد کی ایوب سے احمد کے ہاں روایت میں ہے: (حتى يعقد بين شعيرتين وليس عاقدا) انہی کی ہمام عن قتادہ سے روایت میں ہے: (من تحلم كاذبا دفع إليه شعيرة وعذب حتى يعقد بين طرفيها وليس بعاقد) یہ اس امر کی ادلہ میں سے ہے کہ عکرمہ کے ہاں یہ حدیث ابن عباس اور ابو ہریرہ دونوں سے ہے کیونکہ دونوں سے ان کی روایت کے الفاظ باہم متغایر ہیں۔

(أو يفرون الخ) عباد کی روایت میں بلا شک کے: (وهم يفرون منه) ہے۔ (الآنك يوم القيامة) عباد کی روایت میں ہے: (صب فى أذنه يوم القيامة عذاب) روایتِ ہمام میں ہے: (ومن استمع إلى حديث قوم ولا يعجبهم أن يستمع حديثهم أذيب فى أذنه الآنك) (یعنی جس نے لوگوں کی باتیں سنیں جبکہ انہیں یہ پسند نہ تھا تو اس کے کانوں میں پگھلا ہوا سیسہ ڈالا جائے گا) یہ حدیث تین احکام پر مشتمل ہے: جھوٹا خواب سنانا، ان لوگوں کی باتوں پر کان لگانا جو نہیں چاہتے کہ وہ ان کی باتیں سنے اور تصویر بنانا، اس آخری کی مفصل بحث کتاب اللباس کے آخر میں گزری ہے

جہاں تک جھوٹے خواب کا معاملہ تو طبری لکھتے ہیں اس میں وعید اس لئے شدید ہوئی حالانکہ بیداری میں جھوٹ کئی دفعہ مفسدت کے لحاظ سے اشد ہو سکتا ہے۔ کہ مثلا جھوٹی گواہی دے کر کسی کو پھانسی لگا سکتا ہے یا حد جاری کرا سکتا ہے یا مال غصب کرا سکتا ہے اسلئے کہ خواب گھڑ کر سنانا اللہ پر جھوٹ باندھنا ہے اور یہ مخلوق کی نسبت جھوٹ گھڑنے سے اشد ہے کیونکہ قرآن نے کہا: (وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هٰؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلٰى رَبِّهِمْ)، خواب کے معاملہ میں جھوٹ بولنا اللہ پر افتراء و کذب اسلئے ہے کہ حدیث ہے: (الرؤيا جزء من النبوة) اور جو اجزائے نبوت سے ہے وہ اللہ کی جانب سے ہے اھ ملخصا، **مہلب** قولہ: (**كلف أن يعقد الخ**) کی بابت کہتے ہیں اس میں اشعریہ کیلئے ان کے (تكليف ما لا يطاق) کو مجوز قرار دینے کے حق میں حجت ہے اس کا مثل اس آیت

میں ہے: (یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّ یُدْعَوْنَ اِلَی السُّجُوْدِ فَلَا یَسْتَطِیْعُوْن)[القلم: ۴۲] مانعین نے اس آیت کے ساتھ جواب دیا: (لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا)[البقرة : ۲۸۶] اور اسے انہوں نے امورِ دنیا پر محمول کیا ہے جبکہ ان کی پیش کردہ آیت اور اس حدیث کو امورِ آخرت پر، بقول ابن حجر یہ بڑا مشہور مسئلہ ہے ہم یہاں اطالت سے کام نہ لیں گے (اس بابت تفصیلی بحث گزر چکی ہے) حق یہ ہے کہ تکلیفِ مذکور آپ کے قول (کلف أن یعقد) میں اصطلاحی تکلیف نہیں ہے، یہ تو علی سبیل التعجیز والتوبیخ امر ہے کیونکہ دنیا میں وہ سجدوں پر قادر تھے مگر نہ کیے تو اب آخرت میں انہیں کوئی قدرت نہیں تو تعجیزا، توبیخا اور تعذیبا اس کا حکم ملا، لوگوں کی باتیں سننے اور ان پر کان لگانے کے بارہ میں کتاب الاستئذان میں حدیث (لایتناجی اثنان دون ثالث) کی شرح کے اثناء بحث گزری، حدیثِ باب میں اسے اس امر کے ساتھ مقید کیا گیا ہے کہ وہ ایسا کرنا ناپسند کرتے ہوں تو دیگر کا اس سے اخراج ہوا تو جنہیں علم ہی نہیں کہ کوئی ایسا کر رہا ہے تو وہ بھی باز رہے تاکہ حسمِ مادہ ہو، اس کی سزا جو ذکر کی وہ جزاء من جنس العمل کی قبیل سے ہے، آنک پگھلائے سیسہ کو کہتے ہیں بعض نے مطلق سیسہ کہا، بقول داودی یہ قصدیر ہے (یعنی رانگا، ایک معدنی چیز جس سے ٹانکہ لگانے اور قلعی کرنے کا کام لیا جاتا ہے)

ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اسے حلم کہا رؤیا نہیں کیونکہ اس نے دعوی کیا کہ اس نے دیکھا ہے جبکہ کچھ نہیں دیکھا تو گویا جھوٹا ہے اور کذب شیطان کی طرف سے ہوتا ہے، آپ کا فرمان ہے: (الحلم من الشیطان) تو جو شیطان سے ہے وہ غیرِ حق ہے، کہتے ہیں جو کے دو دانوں کے درمیان گانٹھ دینے کا مفہوم یہ ہے کہ ایک کو دوسرے پر بٹے اور یہ عادۃً محال ہے، کہتے ہیں جھوٹا خواب سنانے والے کیلئے اس وعیدِ مذکور کی مناسبت اسی طرح مصور کیلئے، یہ ہے کہ رؤیا اللہ کی خَلق میں سے ایک خلق ہے اور یہ (یعنی خواب) ایک معنوی صورت ہے تو وہ اپنے جھوٹ کے ذریعہ ایک صورت بناتا ہے جو حقیقی نہیں ہوتی کیونکہ حقیقی صورت وہ جس میں روح ہو تو صاحبِ صورتِ لطیفہ ایک امر لطیف کا مکلّف کیا گیا یعنی جو کے دانوں کو باہم جوڑے جبکہ صاحبِ صورتِ کثیفہ ایک امرِ شدید کے ساتھ مکلّف کیا گیا کہ جو اپنے زعم میں ایک مخلوق بنائی ہے نفخِ روح کے ساتھ اس کا اتمام کرے، تو دونوں کیلئے وعید اس امر کے ساتھ واقع ہوئی کہ وہ ایسا کرنے تک عذاب دیا جاتا رہے گا جبکہ وہ کبھی بھی یہ کر نہ پائے گا تو یہ دائمی تعذیب سے کنایہ ہے، کہتے ہیں اس وعیدِ شدید میں حکمت یہ ہے کہ اول جنسِ نبوت پر کذب ہے اور ثانی خالقِ کائنات کی قدرت میں منازِع ہے (یعنی ہمسری کرنے کا مدعی) کہتے ہیں جو شخص اپنے گھر کا دروازہ بند کر کے محوِ گفتگو ہے گویا وہ چاہتا ہے کہ کوئی ان کی باتیں نہ سنے تو جو کان لگائے گا گویا وہ دروازے کی درز سے تانک جھانک کرنے والے کی مانند ہوا اور اس کے بارہ میں یہ وعید وارد ہے کہ اگر گھر والوں نے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو یہ ہدر ہوگا، کہتے ہیں اس سے وہ مستثنی ہے جس کے کانوں میں اس شخص کی گفتگو پڑ گئی جو بآوازِ بلند کسی سے باتیں کر رہا ہے اور وہاں کوئی ایسا شخص بھی موجود ہے کہ وہ نہیں چاہتے کہ ان کی باتیں سنے مگر وہ اس وعید میں داخل نہ ہوگا کیونکہ قرینۂ حال یعنی جہراً باتیں کرنا، مقتضی ہے کہ لوگوں کے کانوں میں ان باتوں کا پہنچنا انہیں ناپسند نہیں لہذا ان کا مستمع اس وعید میں داخل نہ ہوگا تو ان کا سننا سائغ ہے! کہتے ہیں حدیث سے ظاہر ہوا کہ جو وصفِ عبودیت سے نکلا وہ اپنے خروج کے بقدر عقوبت کا مستحق ہوا اس امر کی تنبیہ بھی ہے کہ اس حکم سے ناواقف شخص عدم واقفیت کی بناء پر معذور باور نہ ہوگا اسی طرح وہ بھی جس نے کوئی باطل تاویل کی کیونکہ حدیث میں اس کی تحریم کے عالم اور اس کے جاہل

میں کوئی تفرقہ نہیں کیا، یہی کہا، بقول ابن حجر لطائف میں سے ہے جوان کے غیر نے کہا کہ (شعیر) (یعنی جو کے دانہ) کے اس کے ساتھ اختصاص کی حکمت خواب میں جو اس پر دال کا شعور ہے جو اشتقاق کی جہت سے دونوں کے مابین مناسبت ہے۔

(وقال قتيبة الخ) ہمارے لئے قتیبہ عن ابوعوانہ کے نسخہ میں نسائی کی ان سے روایت واقع ہوئی ہے جو علی بن محمد فارسی عن محمد بن عبد اللہ بن زکریا بن حیوہ عن نسائی کے طریق سے ہے اس کے الفاظ ہیں: (عن أبي هريرة قال من كذب في رؤياه كُلِّفَ أن يعقد بين طرفي شعيرة) آگے استماع اور تصور کا بھی ذکر کیا، اسے ابونعیم نے مستخرج میں خلف بن ہشام عن ابوعوانہ سے اسی سند کے ساتھ موقوفا موصول کیا ہے احمد اور نسائی نے ہمام عن قتادہ کے طریق سے یہ حدیث بتمامہ مرفوعا تخریج کی لیکن نسائی نے اس کے حصہ: (من صور) پر اقتصار کیا ہے۔

(عن أبي هاشم الرماني) ان کا نام یحی بن دینار تھا، مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (أبو هشام) ہے، یہ غلطی ہے۔

(من صور الخ) اصل میں یہی ہے، تینوں احادیث کے اطراف پر اقتصار کیا، مستخرجِ اسماعیلی میں یہ عبید اللہ بن معاذ عنبری عن ابیہ عن شعبہ عن ابی ہاشم سے اسی سند کے ساتھ موصول ہے، ابو ہریرہ کے قول: (من تحلم) پر اقتصار کیا، اسی طرح محمد بن جعفر غندر عن شعبہ کے طریق سے بھی اسی طرح ذکر کیا، اس کے الفاظ ہیں: (من تحلم كاذبا كلف أن يعقد شعيرة)۔

(حدثنا إسحاق الخ) یہ ابن شاہین اور ان کے شیخ خالد، ابن عبد اللہ طحان ہیں ان کے شیخ خالد، حذاء ہیں۔ (من استمع الخ) اختصار کیا، اسے اسماعیلی نے وہب بن بقیہ عن خالد بن عبد اللہ کے طریق سے موصول کیا تو اسی سند کے ساتھ ابن عباس عن النبیؐ سے مرفوعا نقل کیا پھر اسماعیلی نے اسے وہیب بن خالد اور عبد الوہاب ثقفی کے طریق سے، دونوں خالد حذاء سے، اسی سند کے ساتھ مرفوعا بھی تخریج کیا۔ (تابعه هشام) یعنی ابن حسان۔ (عن ابن عباس قوله) یعنی موقوفا۔

- 7043حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مِنْ أَفْرَى الْفِرَى أَنْ يُرِيَ عَيْنَيْهِ مَا لَمْ تَرَ

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا سب سے بڑا جھوٹ یہ ہے کہ انسان اپنی آنکھوں کو وہ چیز (یعنی خواب) دکھائے جو انھوں نے دیکھی نہ ہو (یعنی جھوٹا خواب بیان کرے)۔

شیخ بخاری طوسی ہیں بغداد کے نزیل ہوئے، بخاری سے تین برس قبل انتقال ہوا عبد الصمد سے ابن عبد الوارث بن سعید مراد ہیں، بخاری بالسن ان کے مدرک ہیں مگر ان کی آمد سے وہ قبل انتقال کر گئے، اسماعیلی نے اسے عبد الوارث بن عبد الصمد بن عبد الوارث عن ابیہ کے حوالے سے تخریج کیا ہے، عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن دینار مختلف فیہ ہیں ابن مدینی نے صدوق قرار دیا یحی بن معین کہتے ہیں میرے نزدیک ان کی حدیث میں ضعف ہے دار قطنی لکھتے ہیں ان کی بابت بخاری نے لوگوں کی مخالفت کی ہے بہر حال وہ متروک نہیں، بقول ابن حجر اس ضمن میں بخاری کا عمدہ ان کے استاذ ابن مدینی کا قول ہے جہاں تک ابن معین کی جرح تو انہوں نے اسے مفسر نہیں کیا شائد کوئی معین حدیث پیشِ نظر تھی اس کے باوجود بخاری نے ان سے کوئی شئ نقل نہیں کی مگر ان کیلئے اس میں متابع یا شاہد ہے تو اس

روایت کیلئے احمد کے ہاں ایک متابع روایت موجود ہے جسے انہوں نے حیوہ عن ابوعثمان ولید بن ابو ولید مدنی عن عبداللہ بن دینار سے نقل کیا جو اس سے اتم ہے، اس کے الفاظ ہیں: (أفری الفریٰ من ادعی إلی غیر أبیه و أفری الفری من أریٰ عینه ما لم یَرَ) (یعنی بڑے جھوٹوں میں سے ہے جس نے اپنا نسب غلط بتلایا اور جس نے اپنی آنکھ کو وہ کچھ دکھلایا جو نہیں دیکھا) ایک تیسری چیز بھی ذکر کی، اس کی سند صحیح ہے جہاں تک اس کیلئے شاہد تو وہ مناقبِ قریش میں واثلہ بن اسقع سے ان الفاظ کے ساتھ گزرا ہے: (إن من أعظم الفری أن یدعی الرجل إلی غیر أبیه أو یُرِیَ عینَهٗ سالم یَرَ) اس میں بھی ایک تیسری شیَ کا ذکر ہے مگر وہ احمد کی حدیثِ معمر میں مذکور تیسری چیز سے جدا ہے، اس کا بیان وہاں گزرا تھا۔

(إن سن أفری الفری) افری اسمِ تفضیل ہے یعنی اعظم الکذبات، فریٰ فریۃ کی جمع ہے، ابن بطال کہتے ہیں فریہ ایسا بڑا جھوٹ جسے سن کر لوگ ششدر رہ جائیں، طیبی کہتے ہیں: (فاری الرجل عیینه) یعنی ان کا ایسا وصف کیا جو ان میں نہیں، کہتے ہیں کذبات کی کذب کی نسبت برائے مبالغہ ہے جیسے عربوں کا قول ہے: (لیلٌ أَلْیَلُ) (یعنی نہایت تاریک رات)۔ (مالم تر) اس میں یہی حذف فاعل اور رافراوِعین کے ساتھ ہے، بعض نسخ میں (مالم یریا) ہے صیغۂ تثنیہ کے ساتھ، رؤیا کی آنکھوں کی طرف نسبت حالانکہ انہوں نے کچھ نہیں دیکھا، کا معنی یہ کہ ان کی رؤیت کی بابت خبر دی اور وہ کاذب ہے۔ یہ بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 46 باب إِذَا رَأَى مَا يَكْرَهُ فَلاَ يُخبِرُ بِهَا وَلاَ يَذْكُرُهَا (برا خواب بیان نہ کرے)

ترجمہ میں دو حدیثوں کے الفاظ جمع کئے البتہ ترجمہ میں: (فلا یخبر) جبکہ حدیث میں (فلایحدث) ہے، دونوں متقارب ہیں۔

- 7044حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ يَقُولُ لَقَدْ كُنْتُ أَرَى الرُّؤْيَا فَتُمْرِضُنِي حَتَّى سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ يَقُولُ وَأَنَا كُنْتُ لأَرَى الرُّؤْيَا تُمْرِضُنِي حَتَّى سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ مِنَ اللَّهِ فَإِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ مَا يُحِبُّ فَلاَ يُحَدِّثْ بِهِ إِلاَّ مَنْ يُحِبُّ وَإِذَا رَأَى مَا يَكْرَهُ فَلْيَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهَا وَمِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ وَلْيَتْفِلْ ثَلاَثًا وَلاَ يُحَدِّثْ بِهَا أَحَدًا فَإِنَّهَا لَنْ تَضُرَّهُ .

أطرافه 3292، 5747، 6984، 6986، 6995، 6996، 7005 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

عبدربہ بن سعید، انصاری ہیں، یہ (مشہور محدث) یحی کے بھائی ہیں، ابوسلمہ، ابن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں۔ (تمرضنی) مسلم کی سفیان عن زہری عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے: (کنت أری الرؤیا أعری منها غیر أنی لا أزمل) نووی کہتے ہیں یعنی ایسا (ہولناک) خواب دیکھتا ہوں کہ بخار میں اپنے آپ کو خیال کرتا ہوں البتہ کپڑا نہیں اوڑھتا، (عُرِی) جب اسے عراء (یعنی بخار کی کپکپی) آن لے، اس کا مثل عبدالرزاق کے ہاں معمر عن زہری عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے لیکن بجائے (أعری منها) کے کہا: (ألقی منها شدة) (یعنی شدت طاری ہوتی ہے)، سفیان عن زہری کی روایت میں ہے: (غیر أنی لا أُعَادُ) (یعنی یہ

ایسا بخار ہے جس میں عیادت نہیں کی جاتی) مسلم کی ہی یحی انصاری عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے میں ایسا خواب دیکھتا جو مجھے پہاڑ سے زیادہ ثقیل لگتا۔ (إلا من يحب) پہلے گزرا کہ اس میں حکمت یہ ہے کہ اگر فی الاصل اچھے خواب کو کسی غیرِ دوست سے بیان کر دیا اور اس نے وہ تعبیر کر دی جو اچھی نہیں یا تو بغض کی وجہ سے یا ازرہِ حسد تو کبھی اس صفتِ مذکورہ پر اس کا وقوع ہوسکتا ہے یا قبل از وقت ہی اس پر غم وحزن کے بادل چھا جائیں گے تو اس وجہ سے یہ حکم دیا۔

- 7045حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي حَازِمٍ وَالدَّرَاوَرْدِيُّ عَنْ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَبَّابٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ الرُّؤْيَا يُحِبُّهَا فَإِنَّهَا مِنَ اللَّهِ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَيْهَا وَلْيُحَدِّثْ بِهَا وَإِذَا رَأَى غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَكْرَهُ فَإِنَّمَا هِيَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَلْيَسْتَعِذْ مِنْ شَرِّهَا وَلَا يَذْكُرْهَا لِأَحَدٍ فَإِنَّهَا لَنْ تَضُرَّهُ

ترجمہ: ابوسعید کہتے ہیں کہ نبی اکرم سے سنا فرمایا جب تمہارا کوئی ایسا خواب دیکھے جو اسے اچھا لگے تو الحمد للہ پڑھے اور اسے بیان کر دے لیکن جب اس سے دیگر خواب دیکھے تو اس کے شر سے اللہ کی پناہ مانگے اور کسی سے اسکا ذکر نہ کرے تو یہ اسے کوئی نقصان نہیں پہنچائے گا۔

(ابن أبي حازم والدراوردي) باب (الرؤيا من الله) میں گزرا، کہ ان دونوں کا نام عبد العزیز تھا۔ (حدثنا يزيد بن عبد الله) مستملی کے نسخہ میں آگے: (ابن أسامة بن الهاد الليثي) بھی ہے۔

- 47 باب مَنْ لَمْ يَرَ الرُّؤْيَا لِأَوَّلِ عَابِرٍ إِذَا لَمْ يُصِبْ

(ایک رائے کہ خواب اولین کی گئی تعبیر پر نہیں ہوں گے اگر اس نے درست تعبیر نہیں کی)

گویا حضرت انس سے مروی ایک روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (والرؤيا لأول عابر) مگر یہ ضعیف ہے اس میں یزید رقاشی ہیں لیکن اس کے لئے ایک شاہد ہے جسے ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ۔ حاکم نے صحت کا حکم لگا دیا، ابورزین عقیلی سے مرفوعا نقل کیا، ابو داؤد نے یہ الفاظ نقل کئے: (الرؤيا على رِجلِ طائر ما لَمْ تُعبَّر فإذا عُبِّرَتْ وَقَعَتْ) (یعنی خواب [گویا] پرندے کے پاؤں سے بندھے ہیں جب تک ان کی تعبیر نہیں کی جاتی اگر ان کی [درست یا نادرست] تعبیر کر دی جائے تو اسی طرح وہ واقع ہو جائیں گے) ترمذی کی روایت میں: (سقطت) ہے! عبد الرزاق کے ہاں مرسلِ ابوقلابہ میں ہے: (الرؤيا تقع على ما يعبر، مثل ذلك مثل رجل رَفَعَ رِجلَهُ فهو ينتظر متى يضعها) (یعنی خواب حسبِ تعبیر واقع ہوتے ہیں اس کی مثال ایک آدمی کی سی ہے جس نے قدم رکھنے کو اپنا پاؤں اٹھایا ہوا ہے تو اب انتظار ہے کہ کب وہ رکھے) حاکم نے اسے حضرت انس کے ذکر کے ساتھ موصولا تخریج کیا، سعید بن منصور کے ہاں بسند صحیح عطاء سے منقول ہے: (كان يقال الرؤيا على ما أُوِّلَتْ) (یعنی کہا جاتا تھا کہ خواب بیان کی گئی تعبیر کے مطابق واقع ہوتے ہیں) دارمی کے ہاں بسندِ حسن سلیمان بن یسار عن عائشہ سے ہے کہ مدینہ کی ایک خاتون کا شوہر تاجر تھا جو بسلسلہ تجارت مختلف جگہوں میں آتا جاتا تھا یہ خاتون ایک دن

نبی اکرم کے پاس آئی اور کہا میرا شوہر گھر سے غائب ہے جبکہ میں حاملہ ہوں تو خواب میں دیکھا کہ گھر کا ستون گر پڑا ہے اور میں نے کانا لڑکا جنا ہے، آپ نے فرمایا خیر ہے تمہارا شوہر ان شاء اللہ صحیح وسلامت لوٹ آئے گا اور تم صحیح بچہ جنوگی، اس نے تین مرتبہ یہ خواب ذکر کیا پھر ایک دن آئی نبی اکرم گھر میں موجود نہ تھے میں نے پوچھا کیا کام تھا؟ تو تو مجھے یہی خواب بیان کیا، میں نے کہا اگر تم نے وہی خواب سنایا ہے جو دیکھا تو تمہارا شوہر فوت ہوگا اور تم ایک فاجر لڑکا جنوگی، وہ بیٹھ کر رونے لگی اتنے میں نبی پاک آگئے، پوچھا: (مَهْ یا عائشة) (یعنی رکو اے عائشہ) جب کسی مسلمان کا خواب سنو تو اچھی تعبیر کرو کیونکہ خواب اسی طرح وقوع پذیر ہو جاتے ہیں جیسی ان کی تعبیر کی جائے

سعید بن منصور کے ہاں عطاء بن ابورباح سے مرسل روایت میں ہے کہ ایک خاتون نبی اکرم کے پاس آئی اور اپنا خواب بیان کیا کہ میں نے دیکھا ہے کہ میرے گھر کا شہتیر ٹوٹ گیا ہے، اس کا شوہر غائب تھا (یعنی سفر میں تھا) فرمایا: (رَدَّ الله علیك زوجك) (یعنی اللہ تعالیٰ تیرے شوہر کو واپس لائے گا، راقم کہتا ہے یہ بھی محتمل ہے کہ یہ جملہ دعائیہ ہو اور حضور کی دعا کی برکت سے اس کا شوہر بخیرت واپس آیا وگرنہ خواب کی تعبیر وہی تھی جو حضرت عائشہ نے بیان کی) لیکن اس میں بجائے حضرت عائشہ کے (أبوبکر أو عمر) مذکور ہے جنہوں نے دوسری تعبیر کی تھی اور اس میں آخری قولِ مرفوع بھی مذکور نہیں تو بخاری نے اسے اس امر کے ساتھ مخصص کیا ہے کہ معبر نے درست تعبیر لگائی ہے، اس کا اخذ حدیثِ باب میں حضرت ابوبکر کیلئے کہے گئے اس مقولِ نبوی سے کیا: (أصبت بعضا و أخطأت بعضا) تو اس سے ماخوذ ہوا کہ اگر تعبیر کرنے میں کوئی غلطی کی تو جس نے اسکی نشاندہی کی وہی صحیح تعبیر باور ہوگی اور تعبیرِ اول کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، ابوعبید وغیرہ کہتے ہیں آپ کے قول: (الرؤیا لأول عابر) کا مطلب یہ ہے کہ اگر عابرِ اول عالم ہو اور اس نے درست تعبیر کی ہو وگرنہ اس کے بعد جس نے اسکی صحیح تعبیر کی تو اس کے لئے یہ خواب ہوگا کیونکہ مدار فقط صحیح تعبیر پر ہی ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کے اس ضرب المثل کے مراد تک توصل ہو! تو اگر کسی نے درست تعبیر کردی (یعنی کسی عالم اور فنِ تعبیر کے ماہر کو خواب سنایا اور اس نے کوئی تعبیر کردی) تو اب کسی اور سے اس کی تعبیر پوچھنا مناسب نہیں لیکن اگر درست تعبیر نہیں کی (اس کی پہچان کا طریقہ یہ ہوگا کہ کسی ایسے شخص کو خواب سنا کر تعبیر پوچھ بیٹھا تھا جو فنِ تعبیر کا ماہر نہ تھا، پہلے گزرا کہ ہر کس و ناکس کو خواب نہیں سنانا چاہئے) تب کسی اور سے پوچھ لے اور اسے پہلی تعبیر بھی سنا دے اور اسے چاہیے کہ پہلے کی غلطی کی نشاندہی اور درستگی کرے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ابورزین عقلی کی حدیث اس تاویل کی مساعدت نہیں کرتی جس کے یہ الفاظ ذکر ہوئے: (إن الرؤیا إذا عُبِّرَتْ وَقَعَتْ) الا یہ کہ (عبرت) کی عالمِ مصیب کے ساتھ تخصیص کی جائے تب اس کے لئے رؤیائے مکروہہ کی بابت یہ قولِ نبوی معکر ہوگا: (ولا یحدث بها أحدا) کیونکہ اس نہی کی حکمت کے ضمن میں گزرا کہ ہوسکتا ہے وہ اس کے ظاہر کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کی کوئی بری تعبیر کردے جبکہ یہ احتمال بھی ہو کہ خواب فی الباطن محمود ہو تو اس بیان کردہ بری تعبیر کے مطابق اس کا وقوع ہو جائے گا، اس کا جواب یہ ممکن ہے کہ یہ ناظر سے متعلق ہے تو اسے چاہیئے کہ اگر کسی کو خواب سنایا اور اس نے بری تعبیر کی ہے تو جلد از جلد کسی ماہر سے رجوع کرے تو اس شکل میں اول کا وقوع متحتم نہ ہوگا بلکہ درست تعبیر کرنے والے کی بات واقع ہوگی لیکن اگر اس سے کوتاہی ہوئی اور اس نے کسی دوسرے سے رابطہ نہ کیا تب اسی اول تعبیر کے مطابق اس کا وقوع ہو جائے گا

ادبِ معبر میں جو عبد الرزاق نے نقل کیا کہ حضرت عمر نے ابو موسی کو خط میں لکھا کہ اگر کوئی خواب دیکھے اور کسی کو سنائے تو اسے چاہئے کہ کہے: (خيرٌ لنا وشرٌّ لأعدائنا) (یعنی یہ ہمارے لئے خیر اور ہمارے دشمنوں کیلئے برا ہو/ ہوگا) اسکے رجال ثقات ہیں البتہ اس کی سند میں انقطاع ہے! طبرانی نے اور الدلائل میں بیہقی نے ابن زِمل جہنی ۔ روایت میں تو ان کا نام مذکور نہیں مگر الاستیعاب میں ابو عمر نے عبد اللہ ذکر کیا ہے۔ سے نقل کیا کہ نبی اکرم نماز صبح کے بعد صحابہ کرام سے پوچھا کرتے تھے کیا کسی نے کوئی خواب دیکھا؟ کہتے ہیں ایک مرتبہ میں نے کہا جی یا رسول اللہ! میں نے دیکھا ہے تو فرمایا: (خيراً تَلَقَّاهُ وشرًّا تَتَوَقَّاه خيرٌ لنا وشرٌّ على أعدائنا والحمد لله رب العالمين ، أُقْصُصْ رؤياك) (یعنی پہلے یہ کلمات پڑھے پھر اسے فرمایا کہ اب اپنا خواب بیان کرو، ان کا ترجمہ ہے: تمہیں خیر ملے اور شر سے بچو، ہمارے لئے خیر اور ہمارے دشمنوں کیلئے شر ہو) اس کی سند نہایت ضعیف ہے، ائمہِ تعبیر نے ناظر کے ادب میں سے یہ بھی ذکر کیا کہ وہ صادق اللہجہ ہو، باوضوء ہو کر سویا ہو، دائیں پہلو پر اور سوتے وقت والشّمس، واللیل، والتین، سورۃ الاخلاص اور معوذتین پڑھے اور یہ دعا بھی کرے: (اللهم إنى أَعُوْذُ بك مِنْ سَيِّءِ الْأُحْلام وأَسْتَجِيْرُ بِكَ مِنْ تَلَاعُبِ الشيطان فى اليَقْظَةِ والمَنَام اللهم إنى أسأَلُكَ رُؤْيا صالحةً صادقةً نافعةً حافظةً غيرَ مَنْسِيَّةٍ اللهم أرِنِىَ فى مناسى ما أُحِبُّ) (یعنی اے اللہ میں برے خوابوں سے تیری پناہ کا طالب ہوں اور بیداری اور سوتے میں شیطان کے تلاعُب سے تیری پناہ چاہتا ہوں اے اللہ تجھ سے اچھے، نافع، سچے اور نہ بھلائے گئے خوابوں کا سوالی ہوں اے اللہ مجھے نیند میں وہ کچھ دکھلا جو میں پسند کروں) ان کے ادب میں سے یہ بھی ہے کہ کسی عورت، دشمن یا جاہل کو بیان نہ کرے، تعبیر کرنے والے کے ادب میں سے ہے کہ (عین) طلوعِ آفتاب اور غروب کے وقت تعبیر نہ کرے اور نہ زوال کے وقت اور نہ رات کو۔

- 7046حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَجُلاً أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ فِي الْمَنَامِ ظُلَّةً تَنْطِفُ السَّمْنَ وَالْعَسَلَ فَأَرَى النَّاسَ يَتَكَفَّفُونَ مِنْهَا فَالْمُسْتَكْثِرُ وَالْمُسْتَقِلُّ وَإِذَا سَبَبٌ وَاصِلٌ مِنَ الأَرْضِ إِلَى السَّمَاءِ فَأَرَاكَ أَخَذْتَ بِهِ فَعَلَوْتَ ثُمَّ أَخَذَ بِهِ رَجُلٌ آخَرُ فَعَلاَ بِهِ ثُمَّ أَخَذَ بِهِ رَجُلٌ آخَرُ فَعَلاَ بِهِ ثُمَّ أَخَذَ بِهِ رَجُلٌ آخَرُ فَانْقَطَعَ ثُمَّ وُصِلَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ وَاللَّهِ لَتَدَعَنِّي فَأَعْبُرَهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اعْبُرْ قَالَ أَمَّا الظُّلَّةُ فَالإِسْلاَمُ وَأَمَّا الَّذِي يَنْطِفُ مِنَ الْعَسَلِ وَالسَّمْنِ فَالْقُرْآنُ حَلاَوَتُهُ تَنْطُفُ فَالْمُسْتَكْثِرُ مِنَ الْقُرْآنِ وَالْمُسْتَقِلُّ وَأَمَّا السَّبَبُ الْوَاصِلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ فَالْحَقُّ الَّذِي أَنْتَ عَلَيْهِ تَأْخُذُ بِهِ فَيُعْلِيكَ اللَّهُ ثُمَّ يَأْخُذُ بِهِ رَجُلٌ مِنْ بَعْدِكَ فَيَعْلُو بِهِ ثُمَّ يَأْخُذُ رَجُلٌ آخَرُ فَيَعْلُو بِهِ ثُمَّ يَأْخُذُهُ رَجُلٌ آخَرُ فَيَنْقَطِعُ بِهِ ثُمَّ يُوَصَّلُ لَهُ فَيَعْلُو بِهِ فَأَخْبِرْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ أَصَبْتُ أَمْ أَخْطَأْتُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَصَبْتَ بَعْضًا وَأَخْطَأْتَ بَعْضًا .

قَالَ فَوَاللّٰهِ لَتُحَدِّثَنِّى بِالَّذِى أَخْطَأْتُ .قَالَ لَا تُقْسِمُ .

طرفه - 7000

ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوکر کہنے لگا کہ یارسول اللہ! میں نے رات کوخواب میں دیکھا کہ ایک چھتری (بادل) ہے اور اس میں سے گھی اور شہد ٹپک رہا ہے اور لوگ اس کو اکٹھا کر رہے ہیں کوئی کم کوئی زیادہ اور میں نے ایک رسی آسمان سے سے زمین تک ملی ہوئی دیکھی اور آپ کو میں نے دیکھا کہ آپ اس کو پکڑ کر چڑھ گئے پھر آپ کے بعد ایک اور شخص نے اس کو پکڑا اور وہ بھی اس پر چڑھ گئے پھر ایک اور شخص اس کو پکڑ کر چڑھے پھر ان کے بعد ایک اور شخص نے اس کو پکڑا تو وہ رسی ٹوٹ گئی اور پھر جڑ گئی، ابوبکر صدیقؓ نے عرض کی کہ یارسول اللہ! مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس خواب کی تعبیر بیان کروں، نبی پاک نے فرمایا ٹھیک ہے بیان کرو، انھوں نے کہا وہ چھتری تو اسلام ہے اور اس میں سے وہ گھی اور شہد جو ٹپکتا ہے وہ قرآن مجید اور اس کی تلاوت ہے اور اس کے اٹھانے والے قرآن کے حاصل کرنے والے ہیں کم یا زیادہ اور وہ رسی جو آسمان سے زمین تک ملی ہوئی ہے وہ حق ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ پر نازل کیا ہے اسی کو پکڑ کر اللہ تعالیٰ آپ کو اوپر چڑھائے گا اور پھر آپ کے بعد ایک اور شخص اس کو پکڑ کر اوپر چڑھے گا اور پھر ایک اور شخص اوپر چڑھے گا اور پھر ایک اور شخص جو اس کو پکڑے گا تو وہ رسی ٹوٹ جائے گی لیکن پھر جوڑی جائے گی تو وہ بھی چڑھ جائے گا، یارسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں بتائیے کیا میں ٹھیک تعبیر بیان کی یا غلطی کی؟ آپ نے فرمایا کچھ ٹھیک بیان کی اور کچھ غلط، انھوں نے عرض کی یارسول اللہ! آپ کو قسم جو کچھ میں نے غلط بیان کیا ہے وہ مجھے بتا دیجیے، نبی اکرم نے فرمایا قسم نہ کھاؤ۔

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں میرے لئے یہ لیث عنہ کی روایت سے صرف بخاری ہی میں واقع ہوئی ہے اصحاب المستخرجات جیسے اسماعیلی، ابونعیم، ابوعوانہ اور برقانی پر اس کا استخراج مشکل ہوا تو انہوں نے ابن وہب کی روایت سے تخریج کیا، اسماعیلی نے اسے ابن مبارک اور سعید بن یحی سے بھی نقل کیا، تینوں یونس سے اسکے رواۃ ہیں۔ (عن عبيد الله الخ) ابن وہب کی روایت میں ہے: (أن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أخبره)۔ (أن ابن عباس الخ) اکثر اصحابِ زہری کیلئے یہی ہے، زبیدی نے تردد کیا کہ یہ ابن عباس سے ہے یا ابوہریرہ سے؟ سفیان بن عیینہ اور معمر پر اس ضمن میں اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ مسلم نے محمد بن رافع عن عبدالرزاق عن زہری عن عبیداللہ سے (عن ابن عباس أو أبى هريرة) ذکر کیا، بقول عبدالرزاق معمر کبھی ابوہریرہ اور کبھی ابن عباس کا نام لیتے تھے، اسحاق دیری کی روایت مصنف عبدالرزاق میں اسی طرح ثابت ہے، اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے محمد بن یحی ذہلی عن عبدالرزاق سے نقل کرتے ہوئے (عن ابن عباس قال كان أبو هريرة يحدث) ذکر کیا، بزار نے بھی سلمہ بن شبیب عن عبدالرزاق سے یہی نقل کیا اور کہا ہم سوائے عبدالرزاق عن معمر کے کسی کو نہیں جانتے ۔ س نے عبیداللہ عن ابن عباس عن ابی ھریرۃ کہا ہو، اسے کئی ایک نے روایت کیا ہے مگر ابوہریرہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا، اسے ذہلی نے العلل میں اسحاق بن ابراہیم بن راہویہ عن عبدالرزاق سے تخریج کیا اور ابن عباس پر اقتصار کیا، حضرت ابوہریرہ کا حوالہ ذکر نہیں کیا، احمد اپنی مسند میں لکھتے ہیں اسحاق نے عبدالرزاق سے نقل کیا ہے کہ معمر اس بارہ میں متردد تھے حتی کہ ان کے پاس زمعہ کی کتاب پہنچی جس میں زہری کے حوالے سے اسی طرح تھا جو ہم نے ذکر کیا تو بعد ازاں وہ شک نہ کیا کرتے تھے، اسے مسلم نے زبیدی سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے زہری نے عبیداللہ سے بیان کیا کہ ابن عباس یا ابوہریرہ الخ مسلم نے اسے ابن ابوعمر عن سفیان بن عیینہ سے بھی روایتِ یونس کے مثل نقل کیا، حمیدی نے ذکر کیا ہے کہ ابن عیینہ

اس میں ابن عباس کا حوالہ ذکر نہ کرتے تھے مگر آخری عمر میں ایسا کرنے لگے، اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں حمیدی کے طریق سے ذکر کیا، سابق الذکر باب (الرؤيا بالليل) میں زہری پر اس اختلاف کا حال مفصل گزرا ہے بقول ذہلی محفوظ زبیدی کی روایت ہے اور بخاری کی صنیع یونس اوران کے متابعین کی روایتوں کی ترجیح کو مقتضی ہے، الایمان والنذور میں جزم کے ساتھ یہ الفاظ ذکر کئے: (وقال ابن عباس قال النبی ﷺ لأبی بکر لا تقسم)۔

(أن رجلا) ان کے نام سے واقف نہ ہوسکا، مسلم کی سلیمان بن کثیر عن زہری سے اسی روایت کے شروع میں کچھ زیادت ہے جو یہ ہے کہ نبی اکرم اپنے صحابہ سے یہ بھی فرمایا کرتے تھے جس نے کوئی خواب دیکھا ہو وہ بیان کرے میں اس کی تعبیر کروں گا تو ایک شخص الخ، مسلم کی ابن عیینہ سے روایت میں اس وقت کا بھی بیان ہے جس میں یہ واقعہ ہوا اس کے الفاظ ہیں: (جاء رجل إلى النبی ﷺ منصرفه من أحد) (یعنی احد سے واپسی پر) اس پر یہ مراسیلِ صحابہ میں سے ہے کیونکہ ابن عباس ہوں یا ابوہریرہ دونوں اس وقت مدینہ میں موجود نہ تھے کیونکہ ابن عباس تب صغیر السن اور اپنے والدین کے ہمراہ مکہ میں تھے اور صحیح قول کے ساتھ ہجرت سے تین برس قبل ان کی پیدائش ہوئی جبکہ معرکہ احد سن تین ہجری کے ماہ شوال میں ہوا تھا اور حضرت ابوہریرہ کی مدینہ آمد سن سات کے اوائل میں تھی۔

(إني رأيت) اکثر نے یہی ذکر کیا ابن وہب کی روایت میں: (إني أرى) ہے! گویا قوتِ تحقق کی بناء پر دمِ بیان ان کی نظروں کے سامنے ممثل تھا اور وہ اس وقت بھی دیکھ رہے ہوں۔ (ظلة) یعنی سایہ دار بادل، بقول خطابی ہر چھت وغیرہ جو سایہ فگن ہو ظلہ کہلاتی ہے، سلیمان بن یسار نے دارمی اور ابوعوانہ کے ہاں اپنی روایت میں اسی طرح ابن عیینہ نے ابن ماجہ کے ہاں (بين السماء والأرض) بھی مزاد کیا۔ (تنطف السمن الخ) طاء کی زیر کے ساتھ اس پر پیش بھی جائز ہے، بمعنی (تقطر) اس کی طاء پر بھی زیر اور پیش دونوں جائز ہیں، کہا جاتا ہے: (نطف الماء) جب بہہ پڑے، بقول ابن فارس: (ليلة نَطُوف) جب صبح تک بارش ہوتی رہے۔ (يتكففون) یعنی چلو بھر رہے ہیں ابن وہب کی روایت میں: (بأيديهم) ہے، خلیل کہتے ہیں (تكفف) پکڑنے کیلئے کف پھیلانا، ترمذی کی طریقِ معمر سے روایت میں: (يستقون) ہے ای (يأخذون في الأسقية) (یعنی برتنوں میں لے رہے ہیں) قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ (يتكففون) کا معنی ہو: (يأ خذون كفايتهم) (یعنی بقدرِ ضرورت لے رہے ہیں) یہی اسکے قول: (فالمستكثر والمستقل) کے الیق ہے بقول ابن حجر مجھے یہ معنی کرنے کے ان کے وجہِ جواز کا نہیں پتہ کہ کس کے ساتھ حجت لی، ان کیلئے کوئی دلیل نہیں ہے۔

(فالمستكثر الخ) ابن کثیر کی روایت میں دونوں بغیر الف و لام کے ساتھ ہیں، احمد کی سفیان بن حسین سے روایت میں ہے: (فمن بين مستكثر ومستقل وبين ذلك) ۔(واصل الخ) روایتِ ابن وہب میں ہے: (وأرى سببا واصلا من السماء إلى الأرض) ابن کثیر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (ورأيت لها سببا وأصلا) ابن حسین کی مشار الیہ روایت میں ہے: (وكان سببا دلي من السماء)۔ (فعلوت) ابن کثیر نے (فأعلاك الله) نقل کیا۔ (ثم أخذ به) اکثر کے ہاں یہی ہے بعض نے (ثم أخذه) ذکر کیا، ابن وہب نے (من بعد) بھی مزاد کیا، ابن عیینہ اور ابن حصن کے

ہاں دونوں جگہ (من بعدك) ہے۔

(فعلا به) سلیمان نے (فأعلاه الله) بھی اضافہ کیا، ابن حسین کی روایت میں دونوں جگہ یہی ہے۔ (فانقطع) ابن وہب نے یہاں (به) بھی مزاد کیا، حسین کی روایت میں ہے: (ثم جاء رجل من بعدكم فأخذ به فقطع به)۔ (ثم وصل) ابن وہب کی روایت میں ہے: (فوصل له) سلیمان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فقطع به ثم وصل له فاتصل) ابن حسین نے (ثم وصل له) نقل کیا۔ (بأبی) معمر کی روایت میں (وأمی) بھی ہے۔ (لتدعنی) تشدیدِ نون کے ساتھ، سلیمان کی روایت میں: (ائذَنْ لی) ہے۔ (فأعبرها) ابن وہب کے ہاں: (فلأ عبرنها) ہے، روایتِ معمر میں بھی اس کا نحو ہے اسی طرح اس کا مثل زبیدی کی روایت میں بھی۔ (اعبرها) ابن ماجہ کی سفیان سے روایت میں: (عَبِّرْهَا) ہے، شد کے ساتھ، سفیان بن حسین کی روایت میں ہے: (فأذن له) سلیمان نے یہ زیادت بھی کہ حضرت ابو بکر نبی اکرم کے بعد نہایت ماہر تعبیر ساز تھے۔ (فالإسلام) ابن وہب، معمر اور زبیدی کی روایتوں میں ہے: (فظلة الإسلام) سفیان کی روایت لیث کی روایت کی مانند ہے اسی طرح ابن کثیر کی روایت بھی، اس کی ترجیح ظاہر ہے۔

(حلاوته) ابن وہب کی روایت میں: (ولينه) بھی ہے، یہی سفیان و معمر کی روایتوں میں بھی، سلیمان نے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی اور کہا: (وأما العسل والسمن فالقرآن فی حلاوة العسل ولين السمن)۔ (فالمستكثر الخ) ابن وہب نے اس سے قبل یہ اضافہ بھی کیا: (وأما ما يتكفف الناس من ذلك) سفیان کی روایت میں ہے: (فالآخذ من القرآن كثيرا وقليلا) ابن کثیر کی روایت میں ہے: (فهم حَمَلَةُ القرآن) ۔ (وأما السبب الخ) سفیان بن حسین کی روایت میں ہے: (وأما السبب فما أنت عليه تَعْلُوْ فَيُعْلِيْكَ الله)۔ (به رجل) سفیان بن حسین اور ابن وہب نے: (من بعدك) بھی مزاد کیا، سفیان بن حسین نے (علی منهاجك) بھی نقل کیا۔ (ثم يأخذ به) ابن حسین کی روایت میں ہے: (ثم يكون من بعد كما رجل يأخذ مأخذ كما)۔ (ثم يأخذ به رجل) ابن وہب نے: (آخر) بھی ذکر کیا۔ (فيعلوبه) سفیان بن حسین نے: (فيعليه الله) مزاد کیا۔ (أصبت الخ) سفیان کی روایت میں ہے: (هل أصبت يا رسول الله أو أخطأت؟)۔ (قال فوالله) ابن وہب نے (يا رسول الله) بھی نقل کیا۔ (بالذی أخطأت) ابن وہب کے ہاں: (ما الذی) ہے، ابن ماجہ کی ابن عیینہ سے روایت میں ہے: (فقال أبوبكر أقسمت عليك يا رسول الله لتخبرنی بالذی أخطأت) باقی ذکر نہیں کیا۔ (قال لا تقسم) ابن ماجہ کی روایت میں ہے: (فقال النبی ﷺ لا تقسم يا أبا بكر) اس کا مثل معمر کیلئے بھی لیکن (يا أبا بكر) کے بغیر، ابن کثیر کی روایت میں ہے آپ نے یہ بتلانے سے انکار کیا، داؤدی کہتے ہیں (لا تقسم) کا یہاں معنی ہے کہ تکرارِ قسم نہ کرو کہ میں تمہیں نہ بتلاؤں گا، مہلب کہتے ہیں حضرت ابو بکر کی تعبیر کی توجیہہ یہ تھی کہ ظلہ اہلِ جنت پر اللہ کی نعمتوں میں سے ایک نعمت ہے اور بنی اسرائیل پر بھی اس کا انعام ہوا تھا اسی طرح اسلام بھی اذی سے بچاتا ہے اور مومن دنیا و آخرت اس سے محظوظ ہوگا، جہاں تک شہد ہے تو اللہ نے اسے لوگوں کے لئے شفاء بنایا ہے جیسے قرآن میں کہا: (وَشِفَاءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ)[یونس : ۵۷] اور کہا: (إِنَّهٗ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِيْنَ)[الإسراء : ۸۲] اور یہ ساعتوں میں اس کی

ایک حلاوت ہے جیسے ذائقہ میں شہد کی ہوتی ہے اسی طرح حدیث میں ہے: (إن فی السمن شفاء) (یعنی گھی میں شفا ہے) عیاض لکھتے ہیں کبھی ظلہ کی تعبیر اسی کے ساتھ ہوسکتی ہے وہ جو شہد اور گھی ٹپکائے جنہیں قرآن کے ساتھ معبر کیا کیونکہ یہ اسلام اور شریعت سے ہے اور لغت میں سبب کا لفظ رسی، عہد اور میثاق کے معنی میں ہے اور آنجناب کے بعد یکے بعد دیگرے اس رسی کو تھامنے والے تینوں خلفاء تھے اور یہ حضرت عثمان تھے جن کے ساتھ یہ ٹوٹ گئی مگر پھر (امیر معاویہ کے عہد میں) جڑ گئی اھ

مہلب کہتے ہیں حضرت ابوبکر کی موضعِ خطا ان کے قول (ثم وصل له) میں ہے کیونکہ حدیث میں فقط یہ تھا کہ رسی پھر جڑ گئی (له) نہ تھا، ابن حجر رد کرتے ہیں کہ اگرچہ (له) روایتِ لیث سے اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں ساقط ہے مگر یہ ابوذر کی اپنے تینوں مشائخ سے نقلِ صحیح بخاری میں ثابت ہے اسی طرح نسفی کے ہاں بھی اور یہ ابن وہب وغیرہ کی مسلم وغیرہ کے ہاں یونس سے روایتوں میں بھی موجود ہے اسی طرح ترمذی کی روایتِ معمر میں بھی اور نسائی اور ابن ماجہ کے ہاں سفیان بن عیینہ کی روایت میں بھی اور احمد کی سفیان بن حسین اور دارمی وابوعوانہ کی سلیمان بن کثیر کی روایتوں میں بھی، یہ سب زہری سے اس کے ناقل ہیں، سلیمان نے اپنی روایت میں له کے بعد (فاتصل) بھی مزید کیا، مہلب نے اپنے توہم پر بناء کرتے ہوئے مزید یہ کہا کہ حضرت ابوبکر کو چاہئے تھا کہ (تعبیر بیان کرتے وقت) وہیں رک جاتے جہاں خواب ختم ہوا تھا اور موصول له کا ذکر نہ کرتے کیونکہ مفہوم یہ ہے کہ حضرت عثمان کے رسی تھامے ہوئے ہونے کے دوران یہ ٹوٹ گئی پھر ان کے غیر کے لئے یہ جڑی یعنی (رسی ٹوٹنے سے مراد ان کی شہادت اور) خلافت (حضرت علی کی طرف) منتقل ہوگئی اھ، بقول ابن حجر اب چونکہ (له) اس روایت میں ثابت ہے تو مفہوم یہ بنتا ہے کہ قریب تھا کہ حضرت عثمان اپنے دونوں پیش رؤں سے جاملنے سے رہ جاتے اپنے بعض ان اقدامات کے سبب جن کا صحابہ کرام نے انکار کیا (یعنی بعض سیاسی پالیسیاں) تو اسے انقطاعِ حبل کے ساتھ تعبیر کیا، پھر جب شہادت سے سرفراز ہوئے تو یہ ان سے اتصال کے مترادف تھا تو اسے خواب میں رسی کے جڑ جانے سے تعبیر کیا تو وہ بھی ان کے ساتھ جاملتحق ہوئے لہذا مہلب کا یہ توہم درست نہیں

قاضی عیاض سے تعجب ہے الاکمال میں لکھا کہ کہا گیا ہے کہ حضرت ابوبکر کی خطاء فی التعبیر ان کے قول (فیوصل له) میں تھی جب کہ رؤیا میں یوصل تو ہے مگر (له) نہیں حالانکہ جس کتاب یعنی مسلم کی انہوں نے شرح لکھی ہے اسی کی روایت میں (له) ثابت ہے، پھر کہا بعض کا قول ہے کہ یہاں خطاء بمعنی ترک ہے یعنی خواب کا کچھ حصہ تم نے چھوڑ دیا ہے اس کی تعبیر نہیں کی، اسماعیلی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ آپ کے قول: (وأخطأت بعضا) کا سبب یہ ہے کہ اس شخص نے جب نبی اکرم کو خواب سنایا تو نبی اکرم ہی زیادہ حقدار تھے کہ اس کی تعبیر فرماتے تو حضرت ابوبکر کا آپ سے انہیں تعبیر کرنے کا موقع دینے کا مطالبہ کرنا خطا تھا تو آپ کا یہ قولِ مذکور اسی پر محمول ہے، بقول ابن حجر یہ بات ابن قتیبہ نے کہی ہے اور ایک جماعت نے اس پر ان کی موافقت کی ہے، نووی نے اپنے غیر کی تبع میں ان کا تعقب کیا اور اسے فاسد قرار دیا کیونکہ آنجناب کی اجازت سے انہوں نے تعبیر کی تھی، ابن حجر کہتے ہیں قتیبہ کی مراد یہ تھی کہ ابتداء آپ نے انہیں اذن نہ دی تھی بلکہ انہوں نے مبادرت کرتے ہوئے آپ سے اذن مانگی تو مرادِ نبوی یہ تھی کہ تم نے یہ اذن مانگنے کی مبادرت کرنے میں خطا کا ارتکاب کیا ہے یہ نہیں کہ اصلِ تعبیر میں کوئی خطا کی لیکن اس پر خطا کا اطلاق کرنا محلِ نظر ہے کیونکہ یہ ان کے قول: (هل أصبت) کے جواب سے متبادر الی السمع کے خلاف ہے کہ بظاہر ان کی مراد تعبیر میں اصابت اور خطا تھی ملتمسِ تعبیر ہونے میں نہیں

، اسی لئے ابن تین اور کئی متاخرین کا کہنا ہے کہ ظاہرِ حدیث سے اشبہ یہ ہے کہ خطائے مذکور تعبیرِ رویا میں ہے یعنی تم نے تعبیر میں کچھ غلطی کی ہے، بقول ابن حجر بخاری کا یہ ترجمہ بھی اس کا مؤید ہے جب کہا: (من لم یر الرؤیا لأول عابر إذا لم یصب)

ابن تین نے ابومحمد بن ابوزید اور ابومحمد اصیلی اور داؤدی سے اسماعیلی کی کلام کے نحو نقل کیا انہوں نے کہا انہوں نے سوالِ تعبیر میں خطا کی تھی اور نبی اکرم کے سامنے تعبیر کی جسارت کرنے میں، ابن ہبیرہ کہتے ہیں ان کی خطا یہ تھی کہ نبی اکرم کے سامنے اس خواب کا معبر بننے کی قسم کھالی اگر تعبیر میں کوئی غلطی ہوتی تو آپ ضرور درستگی فرما دیتے (اور موضعِ خطا کی اصلاح فرماتے) جہاں تک ان کا قول: (لا تقسم) تو اس کا معنی ہے کہ جب تم خود اس خطا کی بابت سوچو گے تو جان لو گے، کہتے ہیں بظاہر ابوبکر کی مراد یہ بنی کہ خود وہ تعبیر کریں اور نبی اکرم اسے سنیں تا کہ انہیں آپ کی تائید یا مخالفت دیکھ کر اپنی اس فن کی مہارت کا پتہ چلے، ابن تین کے بقول غلطی یہ کی تھی کہ خواب میں مذکور دو اشیاء تھیں: شہد اور گھی مگر حضرت ابوبکر نے ان دو کو ایک شیٔ کے ساتھ مفسر کیا، چاہئے یہ تھا کہ (صرف قرآن کی بجائے) قرآن اور سنت دونوں کے ساتھ انہیں مفسر کرتے، یہ طحاوی سے نقل کیا بقول ابن حجر خطیب نے یہی بات کئی ماہرینِ فنِ تعبیر سے نقل کی ہے، ابن عربی نے اس پر جزم کیا اور لکھا کہتے ہیں حضرت ابوبکر اس مقام پر وہم کا شکار ہو گئے کہ گھی اور شہد کو ایک معنی میں شمار کر لیا حالانکہ ان سے مراد دو چیزیں تھیں: قرآن اور سنت، کہتے ہیں محتمل ہے کہ گھی اور شہد سے علم وعمل کی طرف اشارہ ہو اور فہم وحفظ کا ہونا بھی محتمل ہے، ابن جوزی نے طحاوی کی طرف منسوب مذکورہ قول ورائے کی تائید کی اس روایت کے ساتھ جسے احمد نے ابن عمرو سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے خواب دیکھا کہ میری ایک انگلی میں گھی اور دوسری میں شہد لگا ہوا ہے اور میں چاٹ رہا ہوں، صبح اسے نبی اکرم کو سنایا تو فرمایا تم دو کتابیں پڑھو گے (یا پڑھتے ہو) تورات اور فرقان، تو واقعی وہ دونوں پڑھتے تھے بقول ابن حجر تو آپ نے شہد کو ایک شیٔ اور گھی کو ایک دیگر شیٔ کے ساتھ مفسر کیا، نووی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ نبی اکرم نے حضرت ابوبکر کی قسم کو اس لئے پورا نہ کیا کیونکہ ابرارِ قسم (یعنی کسی دی ہوئی قسم پورا کرنا) اس امر کے ساتھ مخصوص ہے کہ جب ایسا کرنے میں کوئی خرابی نہ ہوتی ہو اور نہ کوئی ظاہری مشقت، اگر ایسا ہو تو کوئی اِبرار نہیں اور شائد یہاں خرابی یہ تھی کہ آنجناب حضرت عثمان کے ہاتھ میں رسی ٹوٹنے کا سبب جانتے تھے یعنی ان کی شہادت اور وہ جنگیں اور فتنے جو اس کے نتیجہ میں واقع ہوئے تو آپ نے ان باتوں کے شیوع وعام ہو جانے کے ڈر سے ذکر کرنا مناسب نہ جانا

یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا سبب یہ ہو کہ سب ذکر کر دیتے تو اس سے لازم ہوتا کہ لوگوں کے سامنے ان کی اس جلد بازی کی وجہ سے کچھ سبکی ہوتی اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان کی خطا ان مذکور حضرات کی تعیین کا ترک ہو، تو اگر آپ ان کی قسم کا ابرار کرتے تو لازم ہوتا کہ آپ ان کی تعیین فرمائیں مگر آپ کو اس کا حکم نہ تھا کہ اگر تعیین کر دیتے تو یہ ان حضرات کی خلافت پر نص ہوتی اور اللہ کی مشیتِ سابقہ یہ تھی کہ خلافت کا معاملہ اس نہج پر ہو (جو ظاہر ہوا) تو آپ نے کسی مفسدت کے پیدا ہو جانے کے اندیشہ سے یہ ترکِ تعیین کیا، بعض نے کہا یہ علمِ غیب ہے تو جائز تھا کہ خود ہی اس کے ساتھ مختص ہوں اور اپنے غیر سے اسے مخفی رکھیں، بعض نے کہا آپ کے (أخطأت و أصبت) کہنے سے مراد یہ تھی کہ تعبیرِ رویا کا مرجع ظن ہے چونکہ ظن غلط بھی ہو سکتا ہے اور درست بھی (یعنی حضرت ابوبکر کی غلطی کی نشاندہی نہیں کی بلکہ ایک امرِ واقع کا بیان کیا) بعض نے کہا چونکہ حضرت ابوبکر نے ارادہِ استبداد کیا (کہ اکیلے ہی اس خواب کی تعبیر کریں گے) اور صبر نہ کیا حتی کہ نبی اکرم کی جانب سے افادہ ملتا تو ان کا خود پہل کرنا اور اس استفادہِ نبوی سے محروم کرنا خطا تھا تو یہ اس

پر ان کی تادیب کی قبیل سے تھا، ابن حجر لکھتے ہیں یہ سب جو میں نے اس لفظِ مذکور کی بابت نقل کیا ہے یہ علماء کے اقوال وآراء اور اس جملہِ نبوی کی تاویلات ہیں اور بذاتِ خود میں جناب صدیق کے حق میں اس کے اطلاق سے راضی نہیں ہوں، بعض نے یہ بھی کہا کہ خطا خلعِ عثمان میں تھی کیونکہ صاحبِ خواب نے تو دیکھا تھا کہ وہ رسی پکڑے ہوئے تھے کہ وہ ٹوٹ گئی اور یہ ان کے اپنی مرضی سے انخلاع پر دال تھا جب کہ ابو بکر نے تعبیر یہ کی کہ ایک شخص اسے تھامے گا تو اس کے ہاتھ میں یہ ٹوٹ جائے گی اور پھر جڑ جائے گی جب کہ حضرت عثمان تو مظلومانہ طور پر قتل کر دئے گئے تھے اور اپنے آپ کو معزل نہ کیا تھا تو درست یہ ہے کہ رسی کا پھر سے جڑنا ان کے غیر کی ولایت پر محمول کیا جائے، بعض نے کہا محتمل ہے کہ ابرارِ قسم کا ترک نفوس میں طرح طرح کے اوہام در آنے کے خدشہ سے ہو جو اس شخص کی بابت پیدا ہوں گے جس کے ہاتھ میں رسی ٹوٹی اگرچہ پھر سے جڑ بھی گئی

(فقطع) کی تفسیر میں اختلاف کیا گیا ہے! بعض نے اس کا معنی (قتل) کیا، ابو بکر بن عربی نے اس کا انکار کیا اور کہا قطع کا معنی قتل نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو پھر حضرت عمر بھی ان کے مشارک ہوتے (کیونکہ وہ بھی شہید ہوئے) لیکن قتلِ عمر بسبب العلونہ تھا بلکہ ایک عداوتِ مخصوصہ کے سبب سے جب کہ حضرت عثمان کو قطع سے تعبیر کیا گیا، کہتے ہیں قولہ (ثم وصل) سے مراد حضرت علی کی خلافت سے وہ پھر رواں دواں ہوئی تو اب کے یہ رسی موصول ذکر کی اس میں علو نہ دیکھا، یہی کہا اس بارے بحث گزری ہے، زرکشی کی تنقیح میں مذکور ہے کہ یہ جن کے لئے رسی منقطع ہوئی پھر جڑ گئی وہ حضرت عمر ہیں کیونکہ جب وہ قتل ہوئے تو یہ معاملہ اہلِ شوریٰ کے ساتھ اور حضرت عثمان کے ساتھ پھر موصول ہوا، یہی کہا، اور یہ امر پر مبنی ہے کہ نبی اکرم کے بعد فقط دو آدمیوں کا ذکر ہے اور یہ بعض رواۃ کی طرف سے اختصار ہے وگرنہ جمہور رواۃ نے تین اشخاص کا ذکر کیا ہے اسی پر سابق الذکر شراح نے شرح کی ہے، ابن عربی لکھتے ہیں آپ کے قول (أخطأت بعضا) کی بابت تعیینِ خطا میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا وجہِ خطا بغیر اجازت لئے تعبیر کرنے کا ان کا اقدام اور نبی اکرم نے ان کے مقام ومرتبہ کی بناء پر برداشت کیا، بعض نے کہا ان کی خطا آپ کو قسم دینا تھا بعض نے کہا کیونکہ شہد اور گھی کو ایک شیٔ کے ساتھ مفسر کیا جبکہ وہ دو اشیاء تھیں، اس کی تائید آپ کے قول کہ کچھ غلط اور کچھ درست ہے، کے ساتھ کی گئی، اگر یہ خطا تقدیم فی الیسار یا فی الیمین ہوتی تو آپ یہ نہ کہتے کیونکہ یہ خواب کا حصہ نہ تھا ابن جوزی کہتے ہیں آپ کا قول: (أصبت و أخطأت) صدیق اکبر کی تعبیر سے متعلق ہے بقول ابن عربی بلکہ یہ لازم نہیں کیونکہ صحیح یہ ہے کہ آپ کی اس سے مراد ان کی بعض بیان کردہ تعبیر کی اصابت اور بعض کا خطا ہونا ہو

پھر ابن عربی نے لکھا والد صاحب نے بتلایا بعض کا قول ہے وجہِ خطا یہ ہے کہ صائب تعبیر یہ تھی کہ رسول یہ ظلہ ہیں اور شہد اور گھی سے مراد قرآن وسنت ہیں، بعض نے کہا وجہِ خطا یہ تھی کہ انہوں نے سبب (یعنی رسی) کو حق قرار دیا حالانکہ حضرت عثمان سے حق کبھی منقطع نہ ہوا تھا، حق یہ ہے کہ ولایت (یعنی حکومت واقتدار) بالنبوت تھا پھر بالخلافت ہوا اور حضرات ابو بکر وعمر کے ساتھ اتصال رہا پھر حضرت عثمان کے ساتھ اس کا انقطاع ہوا ان شکوک وظنون کی وجہ سے جو ان کے ساتھ کئے گئے پھر ان کی براءت ثابت ہوئی تو اللہ نے انہیں عالی کیا اور وہ اپنے پیش روؤں سے جا ملے، کہتے ہیں میں نے بعض اہلِ معرفت شیوخ سے اس تعیینِ وجہ کی بابت پوچھا جس میں حضرت ابو بکر نے غلطی کی تھی تو اس کا جواب تھا اس کا پتہ کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر حضرت ابو بکر کا نبی اکرم کی موجودی میں تعبیر کرنے کا

اقدام غلطی ہے تو حضرت ابوبکر کی خطا کی تعیین کرنے کی کوشش کرنا اس سے بھی بڑی غلطی ہے تو دین و دانائی کا تقاضہ ہے کہ اس باب میں توقف کیا جائے ، کرمانی لکھتے ہیں علماء وشراح نے اس خطا کی تبیین کرنے کی کوشش اس لئے کی حالانکہ نبی اکرم نے اس کی نشاندہی نہیں فرمائی کہ اگر آپ کے عہد میں اس وجہ سے کسی خرابی کا اندیشہ تھا تو اب وہ ڈر اور اندیشہ مفقود ہے پھر یہ بھی کہ سبھی نے احتمالا اس کی تعیین کی ہے قطعیت سے کچھ کہنا ممکن نہ تھا

حدیث کے منجملہ فوائد میں سے یہ بھی کہ خواب پہلی تعبیر کرنے والے کی تعبیر کے موافق نہیں ہو جاتا جیسا کہ اس کی تقریر گزری لیکن ایک ماہر تعبیرِ رویا ابراہیم بن عبداللہ کرمانی کہتے ہیں خواب کی حقیقت کو کسی عابر وغیرہ کی کسی قسم کی تعبیر بدل نہیں سکتی اور مخلوق کے بس میں کیونکر ہو سکتا ہے کہ لوحِ محفوظ کی کسی بات کو تبدیل کریں البتہ اس فن میں غیر متدرب (یعنی غیر مشاق) کے لئے روا نہیں کہ وہ ان سابقین حضرات جن کی امانت و دین میں کوئی شک نہیں، کے اقوال سے مستفید نہ ہو! بقول ابن حجر یہ اس امر کے تسلیم کرنے پر مبنی ہے کہ خواب لوحِ محفوظ کے لکھے کو تعبیر کرنے والے کی تعبیر کے بحسب منسوخ کر سکتے ہیں اور کیا مانع ہے کہ وہ اول معبر کی کہی تعبیر کے مطابق اس کا نسخ کریں، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر کسی کی ڈالی قسم کو پورا کرنے کی صورت میں کوئی مفسدت مترتب ہوتی ہو تو ایسا کرنا مستحب نہیں اور یہ کہ جس نے صرف (أقسم) کہا (یعنی میں قسم کھاتا ہوں، لفظِ اللہ استعمال نہ کیا) تو (قسم پوری نہ ہونے کی صورت میں) اس پر کفارہ عائد نہ ہوگا کیونکہ حضرت ابوبکر نے فقط (أقسمت) ہی کہا تھا ، یہ بات عیاض نے کہی، نووی نے رد کرتے ہوئے لکھا کہ صحیح مسلم کے سب نسخوں میں یہ عبارت ہے: (فو اللہ یا رسول اللہ لتحد ثنی) اور یہ صریح قسم ہے بقول ابن حجر اس نقطہ پر کتاب الایمان و النذور میں بحث گزر چکی ہے، ابن تین کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ابرارِ قسم کا امر اس چیز کے ساتھ خاص ہے جس پر اطلاع جائز ہے اسی لئے آنجناب نے ان کی قسم پوری نہ کی کیونکہ ایسے امر کی بابت استفسار کیا تھا جس پر ہر ایک کے لئے مطلع ہونا جائز نہ تھا

بقول ابن حجر محتمل ہے کہ آپ نے اس لئے ان کی بات نہ مانی کہ برسرِ مجلس یہ پوچھا تھا اور ممکن ہے کسی وقت تنہائی میں انہیں حقیقتِ حال سے آگاہ کر دیا ہو، اس سے علمِ رؤیا ور خوابوں کی تعبیر کے علم (کے حصول) پر ترغیب ماخوذ ہوئی اور اس بارے اغفالِ سوال کا ترک بھی اور اس کی فضیلت بھی عیاں ہوئی اس وجہ سے جو اس میں غیبی امور اور اسرارِ کائنات کی اطلاع ہوتی ہے بقول ابن ہبیرہ جناب ابوبکر کے اولاً و آخراً سوال اور نبی اکرم کے جواب میں حضرت ابوبکر کی نبی اکرم کے ساتھ بے تکلفی اور اِدلال (یعنی اپنا مقام ملحوظ رکھتے ہوئے کچھ لاڈ و ناز سے کام لینا) پر دلالت ہے! یہ بھی ثابت ہوا کہ تعبیر ایسے شخص سے کرانی چاہئے جو عالم، ناصح، امین اور دوست ہو! یہ بھی ظاہر ہوا کہ ماہرِ فن بھی کبھی غلطی کر سکتا ہے اور عالم کو چاہئے کہ اگر اس کے نزدیک کئی باتوں کا بتلانا مناسب نہیں تو نہ بتلائے، مہلب کہتے ہیں اس کا محل تب جب اس میں عموم ہو لیکن اگر یہ کسی ایک کے ساتھ مخصوص ہو تو اسے بتلا دینے میں کوئی حرج نہیں تاکہ ذہنی طور پر تیار رہے اور آمادۂ صبر ہو، عالم کے اپنے علم کا اظہار کرنا بھی جائز ثابت ہوا جب اس کی نیت خالص ہو اور عجب سے امن ہو، اپنے سے بڑے عالم کی موجودی میں بات کرنا (یعنی کسی علمی مسئلہ پر) بھی جائز ثابت ہوا جب صریحاً یا اشارۃً اس کی وہ اذن دے، اسی سے افتاء وحکم کے ضمن میں بھی جواز ماخوذ ہے، شاگرد کے لئے اپنے استاذ کو قسم دینے کا بھی جواز ملا اور اس امر پر کہ اسے کوئی علمی فائدہ دے۔

اس حدیث کو مسلم نے (التعبیر) نسائی اور ابن ماجہ نے (الرؤیا) اور ابوداؤد نے (الأیمان و النذور) میں نقل کیا۔

- 48 باب تَعْبِيرِ الرُّؤْيَا بَعْدَ صَلاَةِ الصُّبْحِ (نمازِ فجر کے بعد خوابوں کی تعبیر کرنا)

اس میں عبدالرزاق کی معمر عن سعید عبدالرحمٰن عن بعض العلماء سے اس نقل روایت کے رد کی طرف اشارہ ہے جس میں کہا اپنا خواب عورت کو نہ سناؤ اور نہ سورج طلوع سے ہونے سے پہلے بیان کرو، اسی طرح ان علمائے تعبیر کا بھی رد ہے جو قائل ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ خوابوں کی تعبیر طلوعِ آفتاب سے لے کر چوتھی ساعت تک اور عصر تا قبل از مغرب کی جائے کیونکہ حدیثِ باب طلوع سے قبل خواب کی استحبابِ تعبیر پر دال ہے اور یہ ان کے اوقاتِ مکروہہ میں کراہتِ تعبیر کے مخالف نہیں ہے! مہلب کہتے ہیں نماز صبح کے وقت تعبیر کرنا دیگر اوقات سے اولی ہے کیونکہ اس وقت ناظر کے ذہن میں دیکھی گئی تمام جزئیات محفوظ ہوتی ہیں اور پھر اس سے عابر کا ذہن حاضر اور تفکرات سے خالی ہوتا ہے پھر تا کہ اگر خیر ہے تو سے جلد از جلد یہ خوشی کی خبر ملے اور اگر کوئی متوقع شر ہے تو تیاری پکڑ لے، کئی دفعہ خواب میں کسی معصیت سے تحذیر ہوتی ہے اور اگر جلد از جلد اسے تعبیر کا پتہ چل جائے تو وہ اس میں وقوع سے رک سکتا ہے اور کئی دفعہ خواب کسی امر سے انذار ہوتے ہیں تو اس کا پتہ بھی جلدی چلنا مناسب ہے تا کہ وہ اس کے لئے محتاط ہو تو یہ شروعِ نہار میں تعبیرِ رؤیا کے متعدد فوائد ہیں اھ۔

- 7047حَدَّثَنِى مُؤَمَّلُ بْنُ هِشَامٍ أَبُو هِشَامٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَوْفٌ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ حَدَّثَنَا سَمُرَةُ بْنُ جُنْدَبٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِمَّا يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ لأَصْحَابِهِ هَلْ رَأَى أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ رُؤْيَا قَالَ فَيَقُصُّ عَلَيْهِ مَنْ شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُصَّ وَإِنَّهُ قَالَ ذَاتَ غَدَاةٍ إِنَّهُ أَتَانِى اللَّيْلَةَ آتِيَانِ وَإِنَّهُمَا ابْتَعَثَانِى وَإِنَّهُمَا قَالاَ لِى انْطَلِقْ وَإِنِّى انْطَلَقْتُ مَعَهُمَا وَإِنَّا أَتَيْنَا عَلَى رَجُلٍ مُضْطَجِعٍ وَإِذَا آخَرُ قَائِمٌ عَلَيْهِ بِصَخْرَةٍ وَإِذَا هُوَ يَهْوِى بِالصَّخْرَةِ لِرَأْسِهِ فَيَثْلَغُ رَأْسَهُ فَيَتَهَدْهَدُ الْحَجَرُ هَا هُنَا فَيَتْبَعُ الْحَجَرَ فَيَأْخُذُهُ فَلاَ يَرْجِعُ إِلَيْهِ حَتَّى يَصِحَّ رَأْسُهُ كَمَا كَانَ ثُمَّ يَعُودُ عَلَيْهِ فَيَفْعَلُ بِهِ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْمَرَّةَ الأُولَى قَالَ قُلْتُ لَهُمَا سُبْحَانَ اللَّهِ مَا هَذَانِ قَالَ قَالاَ لِى انْطَلِقْ قَالَ فَانْطَلَقْنَا فَأَتَيْنَا عَلَى رَجُلٍ مُسْتَلْقٍ لِقَفَاهُ وَإِذَا آخَرُ قَائِمٌ عَلَيْهِ بِكَلُّوبٍ مِنْ حَدِيدٍ وَإِذَا هُوَ يَأْتِى أَحَدَ شِقَّىْ وَجْهِهِ فَيُشَرْشِرُ شِدْقَهُ إِلَى قَفَاهُ وَمَنْخِرَهُ إِلَى قَفَاهُ وَعَيْنَهُ إِلَى قَفَاهُ قَالَ وَرُبَّمَا قَالَ أَبُو رَجَاءٍ فَيَشُقُّ قَالَ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى الْجَانِبِ الآخَرِ فَيَفْعَلُ بِهِ مِثْلَ مَا فَعَلَ بِالْجَانِبِ الأَوَّلِ فَمَا يَفْرُغُ مِنْ ذَلِكَ الْجَانِبِ حَتَّى يَصِحَّ ذَلِكَ الْجَانِبُ كَمَا كَانَ ثُمَّ يَعُودُ عَلَيْهِ فَيَفْعَلُ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْمَرَّةَ الأُولَى قَالَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ مَا هَذَانِ قَالَ قَالاَ لِى انْطَلِقْ فَانْطَلَقْنَا فَأَتَيْنَا عَلَى مِثْلِ التَّنُّورِ قَالَ فَأَحْسِبُ أَنَّهُ

كَانَ يَقُولُ فَإِذَا فِيهِ لَغَطٌ وَأَصْوَاتٌ قَالَ فَاطَّلَعْنَا فِيهِ فَإِذَا فِيهِ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ عُرَاةٌ وَإِذَا هُمْ يَأْتِيهِمْ لَهَبٌ مِنْ أَسْفَلَ مِنْهُمْ فَإِذَا أَتَاهُمْ ذَلِكَ اللَّهَبُ ضَوْضَوْا قَالَ قُلْتُ لَهُمَا مَا هَؤُلاَءِ قَالَ قَالاَ لِى انْطَلِقِ انْطَلِقْ قَالَ فَانْطَلَقْنَا فَأَتَيْنَا عَلَى نَهَرٍ حَسِبْتُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ أَحْمَرَ مِثْلِ الدَّمِ وَإِذَا فِى النَّهَرِ رَجُلٌ سَابِحٌ يَسْبَحُ وَإِذَا عَلَى شَطِّ النَّهَرِ رَجُلٌ قَدْ جَمَعَ عِنْدَهُ حِجَارَةً كَثِيرَةً وَإِذَا ذَلِكَ السَّابِحُ يَسْبَحُ مَا يَسْبَحُ ثُمَّ يَأْتِى ذَلِكَ الَّذِى قَدْ جَمَعَ عِنْدَهُ الْحِجَارَةَ فَيَفْغَرُ لَهُ فَاهُ فَيُلْقِمُهُ حَجَرًا فَيَنْطَلِقُ يَسْبَحُ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ كُلَّمَا رَجَعَ إِلَيْهِ فَغَرَ لَهُ فَاهُ فَأَلْقَمَهُ حَجَرًا قَالَ قُلْتُ لَهُمَا مَا هَذَانِ قَالَ قَالاَ لِى انْطَلِقِ انْطَلِقْ

قَالَ فَانْطَلَقْنَا فَأَتَيْنَا عَلَى رَجُلٍ كَرِيهِ الْمَرْآةِ كَأَكْرَهِ مَا أَنْتَ رَاءٍ رَجُلاً مَرْآةً وَإِذَا عِنْدَهُ نَارٌ يَحُشُّهَا وَيَسْعَى حَوْلَهَا قَالَ قُلْتُ لَهُمَا مَا هَذَا قَالَ قَالاَ لِى انْطَلِقِ انْطَلِقْ فَانْطَلَقْنَا فَأَتَيْنَا عَلَى رَوْضَةٍ مُعْتَمَّةٍ فِيهَا مِنْ كُلِّ نَوْرِ الرَّبِيعِ وَإِذَا بَيْنَ ظَهْرَىِ الرَّوْضَةِ رَجُلٌ طَوِيلٌ لاَ أَكَادُ أَرَى رَأْسَهُ طُولاً فِى السَّمَاءِ وَإِذَا حَوْلَ الرَّجُلِ مِنْ أَكْثَرِ وِلْدَانٍ رَأَيْتُهُمْ قَطُّ قَالَ قُلْتُ لَهُمَا مَا هَذَا مَا هَؤُلاَءِ قَالَ قَالاَ لِى انْطَلِقِ انْطَلِقْ قَالَ فَانْطَلَقْنَا فَانْتَهَيْنَا إِلَى رَوْضَةٍ عَظِيمَةٍ لَمْ أَرَ رَوْضَةً قَطُّ أَعْظَمَ مِنْهَا وَلاَ أَحْسَنَ قَالَ قَالاَ لِى ارْقَ فِيهَا قَالَ فَارْتَقَيْنَا فِيهَا فَانْتَهَيْنَا إِلَى مَدِينَةٍ مَبْنِيَّةٍ بِلَبِنِ ذَهَبٍ وَلَبِنِ فِضَّةٍ فَأَتَيْنَا بَابَ الْمَدِينَةِ فَاسْتَفْتَحْنَا فَفُتِحَ لَنَا فَدَخَلْنَاهَا فَتَلَقَّانَا فِيهَا رِجَالٌ شَطْرٌ مِنْ خَلْقِهِمْ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ وَشَطْرٌ كَأَقْبَحِ مَا أَنْتَ رَاءٍ قَالَ قَالاَ لَهُمُ اذْهَبُوا فَقَعُوا فِى ذَلِكَ النَّهَرِ قَالَ وَإِذَا نَهَرٌ مُعْتَرِضٌ يَجْرِى كَأَنَّ مَاءَهُ الْمَحْضُ فِى الْبَيَاضِ فَذَهَبُوا فَوَقَعُوا فِيهِ ثُمَّ رَجَعُوا إِلَيْنَا قَدْ ذَهَبَ ذَلِكَ السُّوءُ عَنْهُمْ فَصَارُوا فِى أَحْسَنِ صُورَةٍ قَالَ قَالاَ لِى هَذِهِ جَنَّةُ عَدْنٍ وَهَذَاكَ مَنْزِلُكَ قَالَ فَسَمَا بَصَرِى صُعُدًا فَإِذَا قَصْرٌ مِثْلُ الرَّبَابَةِ الْبَيْضَاءِ قَالَ قَالاَ هَذَاكَ مَنْزِلُكَ قَالَ قُلْتُ لَهُمَا بَارَكَ اللَّهُ فِيكُمَا ذَرَانِى فَأَدْخُلَهُ قَالاَ أَمَّا الآنَ فَلاَ وَأَنْتَ دَاخِلَهُ قَالَ قُلْتُ لَهُمَا فَإِنِّى قَدْ رَأَيْتُ مُنْذُ اللَّيْلَةِ عَجَبًا فَمَا هَذَا الَّذِى رَأَيْتُ قَالَ قَالاَ لِى أَمَا إِنَّا سَنُخْبِرُكَ

أَمَّا الرَّجُلُ الأَوَّلُ الَّذِى أَتَيْتَ عَلَيْهِ يُثْلَغُ رَأْسُهُ بِالْحَجَرِ فَإِنَّهُ الرَّجُلُ يَأْخُذُ الْقُرْآنَ فَيَرْفُضُهُ وَيَنَامُ عَنِ الصَّلاَةِ الْمَكْتُوبَةِ وَأَمَّا الرَّجُلُ الَّذِى أَتَيْتَ عَلَيْهِ يُشَرْشَرُ شِدْقُهُ إِلَى قَفَاهُ وَمَنْخِرُهُ إِلَى قَفَاهُ وَعَيْنُهُ إِلَى قَفَاهُ فَإِنَّهُ الرَّجُلُ يَغْدُو مِنْ بَيْتِهِ فَيَكْذِبُ الْكَذْبَةَ تَبْلُغُ

الآفَاقَ وَأَمَّا الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ الْعُرَاةُ الَّذِينَ فِي مِثْلِ بِنَاءِ التَّنُّورِ فَإِنَّهُمُ الزُّنَاةُ وَالزَّوَانِي وَأَمَّا الرَّجُلُ الَّذِي أَتَيْتَ عَلَيْهِ يَسْبَحُ فِي النَّهَرِ وَيُلْقَمُ الْحَجَرَ فَإِنَّهُ آكِلُ الرِّبَا وَأَمَّا الرَّجُلُ الْكَرِيهُ الْمَرْآةِ الَّذِي عِنْدَ النَّارِ يَحُشُّهَا وَيَسْعَى حَوْلَهَا فَإِنَّهُ مَالِكٌ خَازِنُ جَهَنَّمَ وَأَمَّا الرَّجُلُ الطَّوِيلُ الَّذِي فِي الرَّوْضَةِ فَإِنَّهُ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام وَأَمَّا الْوِلْدَانُ الَّذِينَ حَوْلَهُ فَكُلُّ مَوْلُودٍ مَاتَ عَلَى الْفِطْرَةِ قَالَ فَقَالَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ وَأَمَّا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَانُوا شَطْرٌ مِنْهُمْ حَسَنًا وَشَطَرٌ مِنْهُمْ قَبِيحًا فَإِنَّهُمْ قَوْمٌ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا تَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْهُمْ

أطرافه 845، 1143، 1386، 2085، 2791، 3236، 3354، 4674، 6096. (ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۸۳ اس میں مزید یہ ہے کہ تو کسی نے کہا یا رسول اللہ اور مشرکین کی اولاد کا کیا ہوگا؟ فرمایا وہ بھی وہیں تھے، اور جن کا آدھا دھڑ بہت حسین اور آدھا قبیح دیکھا یہ وہ جن کیلئے نیکیوں کے ساتھ ساتھ برائیاں بھی ہوں گی، اللہ ان سے درگزر فرمائے گا)۔

(ابن هشام أبو هاشم) ابوذر نے اپنے بعض مشائخ سے یہی نقل کیا اور لکھا درست ابوہشام ہے، غیرِ ابوذر کے ہاں بھی یہی ہے یہ ان حضرات میں سے ہیں جن کی کنیت ان کے والد کے نام کے موافق ہے، یہ اپنے شیخ اسماعیل کے داماد تھے، بخاری نے غیرِ اسماعیل سے ان کی کوئی روایت تخریج نہیں کی، یہاں یہ تاما ہے احادیث الانبیاء اور التفسیر وغیرہ میں اسی سند کے ساتھ اس کے مختلف اطراف نقل کئے ہیں، کتاب الجنائز میں موسی بن اسماعیل عن جریر بن حازم عن ابورجاء سے بھی اسے تاماً نقل کیا تھا، الصلاۃ، التہجد، البیوع، بدء الخلق، الجہاد، احادیث الانبیاء اور کتاب الادب میں اسی سندِ مذکور کے ساتھ کئی اطراف نقل کئے مسلم نے اسکے شروع سے ایک قطعہ جریر بن حازم سے نقل کیا ہے احمد نے یزید بن ہارون عن جریر سے اسے تاماً نقل کیا ہے اسی طرح محمد بن جعفر غندر عنہ عن عوف کے طریق سے بھی تاما۔

(إسماعيل بن إبراهيم) یہ جنہیں ابن علیہ کہا جاتا تھا، ان کے شیخ عوف اعرابی جبکہ ابوعطاء، عطاردی ہیں ان کا نام عمران تھا، سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (كان رسول الله يعني مما الخ) ابوذر کی کشمیہنی سے یہی روایت ہے ان کی دیگر مشائخ سے روایت میں (يعني) ساقط ہے، باقیوں کے ہاں بھی یہی ہے نسفی اور اسی طرح غندر کی روایت میں (مما يقول لأصحابه) ہے، بدء الوحی میں ابن مالک کے حوالے سے گزرا تھا کہ یہ (مما يكثر) کے معنی میں ہے، طیبی کے بقول قولہ (مما يكثر) كان کی خبر ہے اور (ما) موصولہ اور (يكثر) اس کا صلہ ہے اور ضمیر (يقول) کے فاعل کی طرف راجع ہے اور (أن يقول) (يكثر) کا فاعل ہے اور (هل رأى أحد منكم) مقول ہے یعنی نبی اکرم (كائنا من النفر الذين كثر منهم هذا القول) تو (ما) کو تفخیماً اور تعظیماً (من) کے موضع میں کیا، اس کا لب لباب یہ ہے کہ نبی اکرم تعبیرِ رؤیا کے ماہر تھے اور صحابہ میں سے بعض اس میں آپ کے مشارک تھے کیونکہ اس طرح کی بات کا اکثار اسی سے ہوتا ہے جسے اپنی اصابتِ رائے پر وثوق ہو، یہ جیسے تمہارا یہ قول: (كان زيد من العلماء بالنحو) اور اسی سے حضرت یوسف کے قید کے دو ساتھیوں نے آپ سے کہا تھا: (نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا

نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِيْن)[يوسف: ٣٦] یعنی تعبیرِ رؤیا کے مجیدین میں سے (یعنی محسنین کا یہاں معنی مجیدین، یعنی تعبیرِ رؤیا میں جودت ومہارت کا مظاہرہ کرنے والے) یہ من حیث البیان (یعنی علمِ بلاغت کی رو سے) جہاں تک من حیث النحو ہے تو محتمل ہے کہ قولہ (هل رأى أحد منكم) مبتدا ہو اور اس کی خبر اس پر متقدم ہے اس تاویل پر کہ (مما يكثر رسول الله أن يقوله) پھر انہوں نے وجہِ سابق کی ترجیح کا اشارہ دیا جبکہ متبادر الی الذہن ثانی ہے، اسی پر اکثر شارحین نے اتفاق کیا۔ (فيقص) یائے مضموم کے ساتھ۔ (ما شاء الله) یزید کی روایت میں ہے۔ (فيقص عليه من شاء الله) یہ بطور صیغۂ معلوم ہے نسفی کے نسخہ میں یہی ہے، روایتِ اولی میں (ما) مقصوص کے لئے اور دوسری میں (من) قاص کیلئے ہے، جریر بن حازم کی روایت میں ہے کہ ایک دن حسب معمول یہی پوچھا کہ کیا کسی نے کوئی خواب دیکھا؟ ہم نے نفی کی تو فرمایا لیکن میں نے آج رات ایک خوب دیکھا ہے، طیبی کہتے ہیں استدراک (یعنی لکن کا استعمال) یہ ہے کہ آپ کو پسند تھا کہ صحابہ کرام کے خوابوں کی تعبیر کیا کریں تو جب انہوں نے کہا ہم نے آج رات کوئی خواب نہیں دیکھا تو کہا تم نے تو کچھ نہ دیکھا لیکن میں نے دیکھا ہے، ابوخَلدہ۔ خالد بن دینار۔ کی ابو رجاء عن سمرہ سے روایت میں ہے کہ ایک روز نبی اکرم مسجد میں داخل ہوئے تو کہا کسی نے خواب دیکھا ہو تو بیان کرے، تو کسی نے بیان نہ کیا تو فرمایا میں نے ایک خواب دیکھا تو مجھ سے سنو، اسے ابوعوانہ نے نقل کیا۔

(وإنه قال لنا ذات غداة) لفظ (ذات) زائد ہے اور یہ (إضافة الشيء إلى اسمه) سے ہے (یعنی شیٔ کی خود اپنے اسم کی طرف اضافت) جریر بن حازم کی ان سے روایت میں ہے: (كان إذا صلى صلاة أقبل علينا بوجهه) (یعنی نماز سے فراغت کے بعد اپنا چہرہ مبارک ہماری طرف کرتے) یزید بن ہارون کی ان سے روایت میں ہے: (إذا صلى صلاة الغداة) مسلم کے ہاں وہب بن جریر عن ابیہ کی روایت میں ہے: (إذا صلى الصبح) اسی سے ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے، ابن ابوحاتم نے زید بن علی بن حسین بن علی عن ابیہ عن جدہ عن علی (یعنی ابن ابو طالب) سے نقل کیا کہ ایک دن نبی اکرم نے نماز صبح پڑھائی اور پھر بیٹھ رہے تو اسی حدیثِ سمرہ کا نحو نقل کیا مگر زید سے اس کے راوی ضعیف ہیں، ابوداؤد اور نسائی نے اعرج عن ابوہریرہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم جب نماز صبح سے پھرتے تو فرماتے کیا کسی نے آج کی رات کوئی خواب دیکھا؟ طبرانی نے جید سند کے ساتھ ابو امامہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم نماز صبح کے بعد نکلے اور ہم سے فرمایا آج کی رات میں نے ایک سچا خواب دیکھا ہے اسے اچھی طرح ذہن نشین کرلو، تو ایک حدیث ذکر کی جس میں کئی اشیاء ذکر کیں اور ان میں سے بعض حدیثِ ہذا میں مذکور سے مشابہ ہیں لیکن اپنے ظاہرِ سیاق سے وہ کوئی دیگر حدیث معلوم پڑتی ہے کہ اسکے شروع میں ہے ایک شخص میرے پاس آیا میرا ہاتھ پکڑا اور پیچھے آنے کو کہا حتی کہ ایک بلند و دشوار گزار پہاڑ تک پہنچے مجھے کہنے لگا اوپر چڑھیئے، میں نے کہا اس کی استطاعت نہیں پاتا تو کہا میں اسے آپ کیلئے سہل بنا دوں گا تو ایسا لگا کہ اپنا پاؤں سیڑھی پر رکھ رہا ہوں حتی کہ چوٹی تک جا پہنچا پھر ہم چلے: (فإذا نحن برجال ونساء مشققة أشدُقُهُمْ) میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ کہا: (الذين يقولون ما لا يعملون) (یعنی جو اپنے جھوٹے کارنامے بیان کرتے ہیں)۔

(آتيان) ہوذہ عن عوف کی ابن ابوشیبہ کے ہاں روایت میں ہے: (اثنان أو آتيان) شک کے ساتھ، روایتِ جریر میں ہے: (رأيت رجلين أتياني) حدیث علی میں ہے: (رأيت ملكين) آخرِ حدیث میں آئے گا کہ یہ حضرات جبرئیل اور میکائیل

تھے۔ (استبعثانی) اکثر نے یہی ذکر کیا، کشمیہنی نے: (انبعثانی) نقل کیا، اس کا معنی ہے: (أرسلانی) صحاح میں یہی کہا ہے کہ (بَعَثَهُ وابتَعَثَهُ، أرسَلَهُ) کہا جاتا ہے: (استبعثه) جب اٹھایا اور لے گیا، بقول ابن ہبیرہ (ابتعثانی) کا معنی ہے مجھے بیدار کیا، محتمل ہے کہ خواب ہی اس طرح کا نظر آیا کہ (خواب میں) بیدار کیا ہے تو گویا یہ سب واقعات نیند و خواب کے ہیں۔ (انطلقت معهما) ابن حازم کی روایت میں: (إلى الأرض المقدسة) بھی ہے احمد کے ہاں (إلى أرض فضاء أو أرض مستوية) ہے (یعنی ایک میدان کی طرف) حدیثِ علی میں ہے: (فانطلقا بی إلى السماء) (یعنی آسمان کی طرف لے گئے)۔ (مضطجع) جریر کی روایت میں ہے: (مُستَلْقٍ علی قفاه)۔ (بصخرة) روایتِ جریر میں ہے: (بفهر أو صخرة) حدیثِ علی میں ہے: (فمررت علیٰ ملك وأمامه آدمی و بید الملك صخرة یضرب بها هامة الآدمی) (یعنی فرشتہ اس آدمی کے کاسہِ سر پہ پتھر مارتا ہے)۔ (یهوی) یاء کی زبر اور واوِ مکسور کے ساتھ، ابن تین نے اسے رباعی کے بطور یعنی یائے مضموم کے ساتھ ضبط کیا، کہا جاتا ہے: (أهوی) من بعد (یعنی دور سے) اور (هوی) من قرب ہے (یعنی قریب سے)۔

(فیثلغ) یاء کی زبر اور ثاء کی جزم کے ساتھ، بعد کا لام مفتوح ہے ای (یشدخه) جریر کی روایت میں: (فیشدخ) ہے، شدخ مجوف شئ (یعنی جس کا جوف ہو) کا کسر ہوتا ہے۔ (فیتدهده الحجر) دونوں دال کی زبر کے ساتھ، نسخہِ کشمیہنی میں: (فیتدأدأ) ہے، نسفی کے نسخہ میں اور یہی روایتِ جریر میں ہے: (فیتدهدأ) تینوں ہم معنی ہیں، مراد بلندی سے نیچے کی طرف دھکا دینا، (تَدَهْدَهَ) إذا انحط (یعنی گر جائے) ہمزہ کثیر اوقات ہاء سے مبدل ہو جاتا ہے، (تدأدأ) یعنی (تدحرج) ہے، مفہوم ایک ہے۔ (فیأخذه) جریر کی روایت میں ہے: (فإذا ذهب لیأخذه)۔ (فلا یرجع إلیه) یعنی اس کی طرف جس نے اس کا سر شدخ کیا۔ (حتی یصح) جریر نے: (یلتئم) کہا، احمد کی روایت میں ہے: (عاد رأسه کما کان) حدیثِ علی میں ہے اس کا دماغ ایک طرف نکل پڑتا اور پتھر ایک جانب واقع ہوتا۔ (ثم یعود) روایتِ جریر میں ہے: (فیعود إلیه)۔ (مثل ما فعل الخ) ابوذر، نسفی اور ان کے غیر کے ہاں یہی ہے، ابوعوانہ کی نضر بن شمیل عن عوف سے روایت میں بھی: (المرة الأولی) ہے روایتِ جریر میں ہے: (فیصنع مثل ذلك) ابن عربی کے بقول اس کے سر میں یہ عقوبت نماز سے اسکے سوئے رہنے کی وجہ سے تھی اور سر ہی نیند کا محل ہے۔

(انطلق الخ) سب جگہوں میں تکرار کے ساتھ ہی ہے بعض نسخوں میں بعض جگہ تکرار ساقط ہے، جریر کی روایت میں: (سبحان الله) بھی نہیں اور (انطلق) کا لفظ بھی ایک مرتبہ ہے۔

(بکلوب) الجنائز میں کلوب کا ضبط اور اس بارے اختلاف کا ذکر گزرا، حضرت علی کی روایت میں ہے ایک فرشتہ سے گزر ہوا جس کے آگے ایک آدمی تھا: (وبید الملك كلوب من حدید) جو اسکے دائیں شدق میں ڈال کر اسے پھاڑ دیتا۔ (ومنخره) واحد کے لفظ کے ساتھ اور یہی مناسب ہے، روایتِ جریر میں: (ومنخریه) ہے۔ (وربما قال أبو رجاء الخ) یعنی (فیشرشر) کے بدلے، یہ زیادت غندر کی روایت میں نہیں۔ (ثم یتحول إلى الجانب الآخر الخ) جریر کی روایت میں اس کا اختصار کیا، اسکے الفاظ ہیں: (ثم یخرجه فیدخله فی شقه الآخر ویلتئم هذا الشق فهو یفعل ذلك به) بقول ابن عربی یہ کاذب کے محلِ معصیت میں انزالِ عقوبت ہے، آخرت میں سزاؤں کا یہی انداز ہوگا بخلاف دنیا کے، جریر کی روایت میں اس شخص کا ذکر شدخِ

سر دالے شخص کے ذکر پر مقدم ہے، کرمانی لکھتے ہیں واو ترتیب کیلئے نہیں ہوتی اختلاف اس امر میں ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ وہ چت لیٹا ہوا تھا جبکہ دوسری میں ہے: (مضطجعاً) (یعنی لیٹا ہوا، کس انداز میں؟ یہ واضح نہیں) مذکور ہے اسی طرح ایک کی بابت ایک روایت میں: (جالسا) ہے اور دوسری میں: (قائما) ہے تو یہ دونوں کے اختلافِ حال پر محمول ہے۔

(فأتينا علی مثل التنور) محمد بن جعفر کی روایت میں ہے: (مثل بناء التنور) جریر نے یہ زیادت بھی کی کہ ان کا منہ تنگ جبکہ نچلا حصہ کھلا تھا اور اسکے نیچے آگ جلائی جا رہی تھی۔ (يوقد تحته ناراً) نصب کے ساتھ، احمد کی روایت میں (تَتَوَقَّدُ تحته نارٌ) ہے رفع کے ساتھ، ابوذر کی روایت بھی یہی ہے حمیدی نے جمع میں اسی پر اقتصار کیا اور یہ واضح ہے، ابن مالک بخاری کے کئی مواضع پر اپنی کلام میں لکھتے ہیں: (يوقد تحته نارا) منصوب علی التمیز ہے اور (يوقد) کو عائد علی النقب ضمیر کی طرف مسند کیا جیسے کہو: (مررت بامرأة يَتَضَوَّعُ مِنُ أُرْدَانِهَا طيباً) اور تقدیر ہے: (يتضوع طيبٌ من أردانها)(یعنی اس کے کپڑوں سے خوشبو پھوٹتی ہے) تو گویا کہا: (توقد نارٌ تحته) لہذا نار کا بطورِ تمیز نصب صحیح ہے، کہتے ہیں جائز ہے کہ توقد کا فاعل موصول (بتحته) ہو جو وضوحِ معنی کے مد نظر حذف کر دیا گیا اور اس کا صلہ اس پر دلالت کیلئے باقی رہا اور تقدیر ہے: (يتوقد الذی تحته ناراً) یہ بھی تمیز پر ہے، انہوں نے اس کے مثل میں حذفِ موصول کے کئی شواہد ذکر کیے۔

(فإذا فيه لفظ الخ) جریر کی روایت میں ہے: (ثقب قد بنی بناء التنور وفيه رجال ونساء)۔ (ضوضوا) اکثر کے ہاں یہ بغیرِ ہمز ہے، ہمز بھی منقول ہے ای (رفعوا أصواتهم مختلطة) (یعنی ملی جلی آوازیں بلند ہوتی تھیں) بعض نے ہمزہ کو مسہل کیا، نہایہ میں ہے کہ ضوضاۃ لوگوں کی آوازیں اور شور، اسی طرح (ضوضیٰ) بھی بقول حمیدی مصدر بغیرِ ہمز ہے، جریر کی روایت میں ہے: (فإذا اقتربت ارتفعوا حتی كادوا أن يخرجوا فإذا خمدت رجعوا)(یعنی آگ قریب ہوتی ہے تو یہ لوگ اوپر کو ہوتے ہیں[گویا ابلتے ہیں، أعاذنا الله] اور آگ نیچے ہوتی ہے تو یہ بھی اس برتن کے تلے سے لگ جاتے ہیں) احمد کی روایت میں بجائے (اقتربت) کے (فإذا أوقدت) ہے۔ (أحمر مثل الدم) جریر کے ہاں: (علی نهر من دم) ہے انہوں نے (حسبت) نقل نہیں کیا۔

(ثم يأتی ذلك) یاتی کا فاعل سابح ہے یہ مفعولیت پر موضعِ نصب میں ہے۔ (كلما رجع إليه) مستملی کے نسخہ میں: (كما رجع إليه فغفر له فاه) ہے، جریر کی روایت میں ہے: (فأقبل الرجل الذی فی النهر فإذا أراد أن يخرج رمی الرجل بحجر فی فيه ورَدَّه حيث كان) دونوں روایتوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ جب وہ نکلنا چاہتا تو اپنا منہ کھولتا اور دوسرا اس میں پتھر ٹھونستا مارنے کے انداز میں۔ (كريه المرأ ة) میم کی زبر اور سکونِ راء کے ساتھ، آخر میں ہائے تانیث! بقول ابن تین اس کا اصل (المرأية) ہے یاء متحرک اور ما قبل مفتوح ہے جس پر یاء الف میں بدل گئی، اس کا وزن مفعلہ ہے۔ (عنده نار) اسماعیلی کی قطان عن عوف کی روایت میں: (عند نار) ہے۔ (يحثها) ثلاثی سے، المطالع میں یاء کی پیش کے ساتھ ہے رباعی سے ہونا منقول ہے، جریر کی روایت میں ہے: (يَحُشُشُها)۔ (ويسعی حولها) جریر کی روایت میں: (ويوقدها) ہے یہ (يحشيها) کی تفسیر ہے، جوہری کہتے ہیں: (حششت النار أحُشُّها حشنا أو قدتُها) تہذیب میں کہا: (حششتُ النار بالحطب) یعنی متفرق ایندھن کو آگ میں اکٹھا کیا بقول ابن عربی: (حشَّ النارَ حركها)۔ (معتمة) میم کی پیش، عین کے

سکون، تائے مکسور اور تخفیفِ میم کے ساتھ، بعض نے تاء پر زبر اور میم کو مشدد پڑھا، کہا جاتا ہے: (أعْتَمَ البیتُ ، إذا اکتھل) (پرانا ہو گیا) اور (نخلة عتیمة أی طویلة) داودی کہتے ہیں: (اعتمت الروضة أی غطّاھا الخصب)(یعنی باغ سرسبز و شاداب ہوا) یہ سب تشدیدِ میم کی روایت پر، ابن تین کہتے ہیں تخفیف کیلئے کوئی وجہ ظاہر نہیں مگر بقول ابن حجر یہ عتمة سے ہے جو شدتِ ظلام ہے تو نہایت سرسبز ہونے کا وصف کیا جیسے یہ آیت ہے: (مُدھَآمَّتَان) [الرحمن: ۶۴] ابن بطال نے (روضة مغنمة) نقل کیا کسرِ غین اور تشدیدِ نون کے ساتھ، پھر ابن درید سے (وادٍ أغنُّ و مغن) نقل کیا جب اس میں کثیر درخت ہوں، بقول خلیل (روضة غَنَّاءُ أی کثیرة العشب) جریر بن حازم کی روایت میں ہے: (روضة خضراء وإذا فیھا شجرة عظیمة)۔

(من کل لون الربیع) اکثر کے ہاں یہی ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں (نَور) اور (لون) کی بجائے (براء) ہے، یہی ابو عوانہ کی نضر بن شمیل سے روایت میں ہے، نور بمعنی زھر (یعنی پھول) ہے۔ (ظھری) یحی بن سعید کی روایت میں: (ظھرانی) ہے مراد اس کا وسط۔ (طویل) نضر نے (قائم) بھی مزاد کیا۔ (طولا) منصوب علی التمیز ہے۔ (وإذا حول الرجل الخ) طیبی کہتے ہیں اصلِ کلام یوں ہے: (وإذا حول الرجل ولدان ما رأیت ولدانا قطُّ أکثر منھم) اس کی نظیر بعد ازاں آپ کا یہ قول ہے: (لم أر روضة قط أعظم منھا) جب یہ ترکیب معنائے نفی کو متضمن ہے تو (من) اور (قط) کی زیادت جائز ہے جو ماضی منفی کے ساتھ مختص ہیں، ابن مالک لکھتے ہیں اس روایت میں مثبت میں (قط) کا جوازِ استعمال ثابت ہوا اور یہ جائز ہے اکثر (نحاة) اس سے غافل رہے تو اسے ماضی منفی کے ساتھ خاص کیا بقول ابن حجر طیبی نے جو توجیہ ذکر کی وہ نہایت عمدہ ہے، کرمانی نے یہ توجیہ کی کہ جائز ہے کہ اس نفی کے ساتھ اکتفاء کیا ہو جو اس ترکیب سے لازم ہے کیونکہ معنی ہے: (ما رأیتھم أکثر من ذلك) یا نفی مقدر ہے، اس کی نظیر صلاة الکسوف میں یہ قولِ مذکور ہے: (فصلی بأطول قیام رأیتہ قط)۔

(ما ھؤلاء) بعض طرق میں (ما ھذا) ہے، طیبی نے اسی پر شرح کی ہے۔ (فانتھینا إلی روضة الخ) احمد، نسائی، ابو عوانہ اور اسماعیلی کی روایتوں میں (روضة) کی بجائے (دوحة) ہے جو بڑے درخت کو کہتے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں: (فصعدا بی فی الشجرة) یہ رقی وصعود کے مناسب ہے۔ (بلبن ذھب الخ) لبن لبنة کی جمع ہے اس کا اصل جو مٹی سے بنی ہو، جریر کی روایت میں ہے: (فأدخلونی دارا لم أرَ قطُّ أحسنَ منھا فیھا رجالٌ شیوخٌ وشبابٌ ونساءٌ وفِتْیَانٌ ثم أخرجانی منھا فأدخلانی دارا ھی أحسنُ منھا)(یعنی مجھے ایک دار میں داخل کیا اتنا حسین کہ کبھی نہ دیکھا تھا اس میں ہر عمر کے لوگ موجود تھے پھر وہاں سے ایک اور گھر میں لے گئے جو پہلے سے بھی حسین تھا)۔

(شطر من خلقھم) خاء کی زبر اور سکونِ لام کے ساتھ اس کے بعد قاف ہے یعنی (ھیئتھم) شطر مبتدا اور (کأحسن) خبر ہے، کاف زائدہ ہے اور جملہ (رجال) کی صفت ہے، اس اطلاق سے یہ مراد محتمل ہے کہ ان کا آدھا حصہ خوبصورت اور آدھا قبیح ہو اور یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ آدھے آدمی خوبصورت اور آدھے بدصورت تھے مگر اول ہی مراد ہے ان کی صفت میں آپ کا یہ قول اس کا مؤید ہے: (ھؤلاء قوم خَلَطُوْا) یعنی ہر انسان کا ان میں سے نصف عمل حسن اور صالح اور نصف غیر صالح تھے (جیسے قرآن میں ہے: خَلَطُوْا عَمَلاً صَالِحاً وَّآخَرَ سَیِّئاً)۔

(فقعوا فی ذلك النهر) وقوع سے فعلِ امر! مراد یہ کہ اس خاص پانی کی نہر میں ڈبکی لگاؤ تا کہ پورا جسم ایک جیسا خوبصورت ہو جائے۔ (نهر معترض) یعنی چوڑائی کی جانب اس کا پانی چلتا تھا۔ (المحض) فتحِ میم اور سکونِ حاء کے ساتھ، یہ اس خالص دودھ پر بولا جاتا ہے جس میں پانی کی ملاوٹ نہ ہو چاہے وہ میٹھا ہو یا ترش (یعنی دہی) جہتِ تشبیہہ کا بیان (من البیاض) کہہ کر کیا، نسفی اور اسماعیلی کے ہاں (فی البیاض) ہے، طیبی کہتے ہیں گویا اس صفت کے ساتھ دودھ کو مسمیٰ کیا (یعنی اصلِ وضع کے لحاظ سے) پھر ہر صاف شیٔ پر اطلاق کیا، کہتے ہیں یہ بھی احتمال ہے کہ اس مذکورہ پانی سے مراد اللہ تعالیٰ کا ان سے عفو کا معاملہ کرنا یا ان کی توبہ کی قبولیت ہو (یعنی مجازی معنی میں مستعمل ہو) جیسے اس حدیث میں ہے: (اغسل خطایای بالماء و الثلج و البرد)۔ (هذه جنة عدن) اشارہ اس شہر کی طرف ہے۔ (فسما) یعنی اوپر کی طرف نظر کی۔ (صعدا) ابن تین نے اسے فتحِ عین کے ساتھ ضبط کیا اور اس کے پیش کو مستبعد جانا، (مثل الربابة) یعنی سفید بادل، ہر بدلیوں کی ٹکڑیوں پر اسکا اطلاق ہے جو جدا جدا پھرتی ہوں چاہے سفید نہ بھی ہوں، بقول خطابی ربابہ ایسا بادل جس کا بعض بعض پر سوار ہو (یعنی تہہ در تہہ بادل) جریر کی روایت میں ہے: (فرفعت رأسی فإذا هو فی السحاب)۔

(ذرانی الخ) جریر کی روایت میں ہے: (دعانی أدخلُ منزلی قالا إنه بقی لك عمرٌ لم تستكمله ولو استكملته أتیت منزلك) (یعنی مجھے اپنے گھر میں جانے دو، کہنے لگے آپ کی عمر ابھی باقی ہے جب آپ وہ پوری کر لیں گے تب اپنے گھر جا سکیں گے)۔ (فإنی قد رأیت الخ) روایتِ جریر کے الفاظ ہیں: (فقلت طوفتما بی اللیلة فأخبرانی عما رأیت قالا نعم) ۔ (فیرفضه) فاء کی زیر کے ساتھ اس کا ضمہ بھی منقول ہے بقول ابن ہبیرہ حفظِ قرآن کے بعد اس کا رفض عظیم جرم ہے کیونکہ ایسا کرنا اس امر کا موہم ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ قرآن میں کچھ ایسا ہے جو اس کے رفض کا موجب ہے تو جب اشرف الاشیاء کا رفض کیا یعنی قرآن تو اسکے اشرف الاعضاء یعنی سر کو اس عقوبت کا محل بنایا۔ (عن الصلاة المكتوبة) یہ جریر کی روایت سے اوضح ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (علمه الله القرآن فنام عنه باللیل ولم یعمل فیه بالنهار) (یعنی اللہ نے قرآن سکھلایا تھا لیکن دن کو اس پر عمل نہ کیا اور رات کو سوتا رہا) کہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ اسے یہ تعذیب اس لئے دی گئی کہ رات کو قراءتِ قرآن نہ کی (یعنی نمازِ تہجد نہ پڑھی) بخلاف روایتِ عوف کے کہ اس میں یہ سزا اس کے فرض نمازوں کے ترک پر مذکور ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ان دو امر کے مجموع پر ہو: ترکِ قراءت اور ترکِ عمل۔

(فیكذب الكذبة الخ) جریر کی روایت میں ہے: (فكَذُوبٌ یحدث بالكذبة تُحْمَلُ عنه حتی تَبْلُغ الآفاق فیصنع به إلی یوم القیامة) (یعنی قیامت تک اس کے ساتھ یہی کچھ ہوتا رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ سزائیں اور یہ جزائیں جو نبی اکرم کے اس رات مشاہدہ میں آئیں عالم برزخ سے متعلق ہیں) اواخر الجنائز کی موسی بن اسماعیل سے روایت میں تھا: (والرجل الذی رأیته یشق شدقه فكذاب) ابن مالک کہتے ہیں ضروری ہے کہ اس موصوف کو جو یہاں معین کیلئے ہے کالعام قرار دیا جائے تا کہ اس کی خبر میں دخولِ فاء کا جواز ہو یعنی مراد وہ اور اس کے امثال! کرمانی نے بھی یہی نقل کیا اس ضمن میں ابن مالک کا لفظ اس امر کا شاہد ہے کہ کبھی حکم جزوِ علت کے ساتھ مستحق ہو جاتا ہے یہ اسلئے کہ مبتدا کی خبر پر فاء کا دخول جائز نہیں الا یہ کہ وہ عموم میں اور لفظ اس چیز کے استعمال میں جس کے ساتھ معنی تام ہوتا ہو، میں (من) شرطیہ کے مشابہ ہو جیسے یہ جملہ: (الذی یأتینی فمُكَرَّمٌ) اگر

یہاں مقصود (الذی) کے ساتھ کوئی معین شخص ہوتا تو (من) کے ساتھ اس کی مشابہت زائل ہو جاتی اور خبر پر دخولِ فاء ممتنع ہو جیسے ان مبتدآت کی اخبار پر اس کا دخول منع ہے جن کے ساتھ تعیین مقصود ہوتا ہے جیسے: (زيد فمكرم) کہنا جائز نہیں (یعنی فاء کے ساتھ) اسی طرح اس مثال: (الذی يأتينی الخ) میں بھی اگر کوئی معین مقصود ہے تو اس کا دخول جائز نہ ہو گا لیکن جیسے قصدِ یقین کے وقت اس (الذی يأتينی) کا شبیہہ بنا کر جس کے ساتھ عموم کا قصد ہے، فاء کا دخول جائز ہو گا، شبیہہ کے شبیہہ پر حمل کے مدنظر اور اس کی نظیر اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: (وَمَآ اَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعٰنِ فَبِاِذْنِ اللّٰهِ)[آل عمران : ١٦٦] کیونکہ یہاں (ما) کا مدلول (عام نہیں یعنی جو بھی تمہیں پہنچے بلکہ) معین ہے اور (أصابكم) کا مدلول ماضی ہے (یعنی گزر چکا ہے کیونکہ اس آیت کا نزول یوم احد کے بعد ہوا) مگر اس میں لفظی تشبیہہ پیش نظر رکھی گئی اس آیت کی اس قولہ تعالی کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے: (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيْكُمْ) [الشوریٰ: ۳۰] تو فاء کی مصاحبت میں (ما) کا ایک ہی مجریٰ پر اجراء کیا گیا

بقول طیبی یہ متین کلام ہے لیکن ان دو فرشتوں کے جواب میں جو اس متعدد و مبہم واقعات پر مشتمل خواب کی تفصیل ذکر کرتے ہوئے دیا، کلمہِ تفصیل کا یا اس کی تقدیر کا ذکر ضروری تھا تو فاء دراصل (أما) کا جواب ہے پھر کہا: (فأولاد الناس) میں فاء کا خبر پر دخول اس لئے جائز ہوا کیونکہ جملہ قولہ: (أما الرجل) میں (أما) کے مدخول پر معطوف ہے، کبھی بعض محذوفات میں فاء حذف کر دی جاتی ہے اس امر کے مدنظر کہ (أما) کا مقتضیٰ حذف کر دیا گیا ہے تو دونوں طرح جائز ہے۔ (تحمل) اکثر کے ہاں مخفف ہے جبکہ بعض نے مشدداً پڑھا، یہ شخص اس لئے اس تعذیب کا مقدار ٹھہرا کیونکہ اس کے جھوٹ سے بڑے مفاسد پیدا ہوئے اور وہ اس ضمن میں مختار تھا کسی نے اسے جھوٹ پر مجبور نہ کیا تھا بقول ابن ہبیرہ جب کاذب کا ناک اور اسکی آنکھ دروغ گوئی میں اس کی زبان کی مساعدت کرتے ہیں اس کے باطل کی ترویج کے ساتھ تو اس عقوبت میں ان کے درمیان مشارکت ہوئی۔

(فی مثل بناء التنور) جریر کی روایت میں ہے: (والذی رأيته فی النقب)۔ (فهم الزناة) ان کا بے ننگے پن کی ان کیلئے مناسبت ان کے اس فضیحت کا حقدار ہونے سے ہے کیونکہ خلوت میں استتار لوگوں کی عادت ہے تو اس ہتک کے ساتھ وہ معاقب کئے گئے، نیچے سے عذاب کے ان تک آنے میں حکمت یہ تھی کہ ان کے نچلے اعضاء چونکہ اس جرم کا باعث بنے تھے۔

(فإنه آكل الربا) ابن ہبیرہ کہتے ہیں سود خور سرخ نہر میں تیراکی اور منہ میں پتھر ڈالے جانے کے ساتھ اس لئے معاقب کیا گیا کیونکہ اصل سود کا سونے میں جریان ہوتا ہے جو سرخ رنگ کا ہوتا ہے! جہاں تک فرشتہ کا اس کے منہ میں پتھر ٹھونسنا تو اس میں اشارہ ہے کہ جس طرح پتھر اس کی بھوک کا مداوا نہیں کر سکتے اسی طرح سود خور تو سمجھتا ہے کہ اس کا مال بڑھ رہا ہے جبکہ اللہ کے ہاں اس کا محق ہو رہا ہے (یعنی مٹ رہا ہے)۔ (الذی عند النار) نسخہِ کشمیہنی میں (عنده النار) ہے۔ (خازن جهنم) داروغہِ جہنم اس لئے قبیح الصورت بنایا گیا (بلکہ یوں کہنا چاہئے خوفناک شکل والا) کہ اس میں اہلِ دوزخ کے عذاب میں زیادت ہے۔ (وأما الرجل الطويل الخ) روایتِ جریر میں ہے: (والشيخ فی أصل الشجرة إبراهيم) حضرت ابراہیم اس لئے مختص ہوئے کیونکہ وہ مسلمین کے باپ ہیں، اللہ کا فرمان ہے: (مِلَّةَ أَبِيْكُمْ إِبْرَاهِيْم)[الحج: ۷۸] اور کہا: (اِنَّ اَوْلَى النَّاسِ بِاِبْرٰهِيْمَ لَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ)[آل عمران: ٦٨]۔

(مات على الفطرة) نضر بن شمیل کی روایت میں ہے: (ولد على الفطرة) یہ دوسری روایت میں آپ کے قول: (

وأولاد المشركين) کے ساتھ اشبہ ہے، روایتِ جریر میں: (فأولاد الناس) مذکور سوائے اس کے کسی اور طریق میں نہیں دیکھا، ابو امامہ کی حدیث جس کی طرف اس حدیث کی شرح کے شروع میں اشارہ کیا، میں ہے پھر ہم چلے حتی کہ دیکھا کہ دونہروں کے مابین کچھ لڑکے اورلڑکیاں کھیل کود میں لگے ہیں، میں نے کہا یہ کون ہیں؟ کہا: (ذرية المؤمنين)۔ (فقال بعض المسلمين) نام سے واقف نہ ہو سکا۔ (و أولاد المشركين الخ) اس بابت اواخر الجنائز میں بحث گزری ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ آنجناب نے انہیں حکمِ آخرت میں مسلمانوں کی اولاد کے ساتھ ملحق کیا، یہ آپ کے قول: (هم من آبائهم) کے معارض نہیں کیونکہ وہاں حکمِ دنیا کا بیان مذکور ہے۔

(وأما القوم الذين كانوا شطراً الخ) دونوں جگہوں میں (شطراً) منصوب ہے جبکہ غیرِ ابو ذر کے ہاں دونوں جگہ یہ رفع اور (حسنا) اور (قبيحا) نصب کے ساتھ ہے، دونوں قابلِ توجیہ ہیں! نسفی اور اسماعیلی کے ہاں سب میں رفع ہے اسی پر حمیدی نے جمع میں اقتصار کیا، اس روایت میں (كان) تامہ اور جملہ حالیہ ہے، جریر بن حازم نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (والدار الأولى التي دخلتَ دارُ عامةِ المؤمنين وهذه الدار دارُ الشهداءِ وأنا جبريل وهذا ميكائيل) (یعنی پہلا گھر جس میں آپ داخل ہوئے وہ عام اہلِ ایمان کا ہے اور دار الشہداء اور میں جبریل اور یہ میکائیل ہیں) حدیثِ ابوامامہ میں ہے پھر ہم چلے کئی مردوں اور عورتوں سے گزرے جو منظر کے لحاظ سے قبیح ترین اور نہایت بدبودار تھے گویا بیوت الخلاء ہوں، میں نے کہا یہ کون ہیں؟ کہا زانی مرد اور عورتیں پھر کچھ پھولے ہوئے اور بدبودار مردوں سے گزر ہوا، پوچھا یہ کون ہیں؟ جواب ملا کفار کے مردے، پھر چلے تو درختوں کے سائے میں کئی لوگ سوئے ہوئے تھے، پوچھا یہ کون؟ کہا مسلمانوں کے مردے ہیں، پھر چلے تو نہایت حسین چہروں والے اور پاکیزہ خوشبو والے مردوں سے گزرے، دریافت کرنے پر جواب ملا کہ یہ صدیقین، شہداء اور صالحین ہیں

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ حضور کریم کو بیداری اور سوتے میں کئی مرتبہ اور کئی طرح کے اسراء سے نوازا گیا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ بعض نافرمان ایسے ہیں جنہیں عالمِ برزخ میں بھی عذاب دیا جا رہا ہے، اس میں تلخیصِ علم کی ایک نوع بھی ہے جو کہ کئی قضایا کا جملۃً جمع پھر بالترتیب ان کی تفسیر تاکہ ذہن میں ان کی بابت ایک اجتماعی تصور ہو، فرض نمازوں سے سو جانے سے تحذیر بھی عیاں ہوئی اسی طرح حفظِ قرآن کے بعد اس کے رفض سے بھی، زنا، سود خوری اور تعمدِ کذب سے بھی، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر کسی کیلئے دنیا کی عمر ابھی باقی ہے تو جنت کے محل میں مقیم نہیں ہوسکتا حتی کہ نبی اور شہید بھی، طلبِ علم کی ترغیب وتحریض بھی ملی، شہداء کی فضیلت بھی آشکارا ہوئی اور یہ کہ جنت میں ان کی منازل ارفع المنازل ہیں، اس سے یہ لازم نہیں کہ ان کی منازل ومراتب حضرت ابراہیم کے درجہ سے بھی ارفع ہیں کیونکہ احتمال ہے کہ اس روضہ میں ان کا قیام ان لڑکوں کی کفالت کی بناء پر ہو (اور یہ ان کی حقیقی منزل نہ ہو، کیونکہ حقیقی منزل میں دخول تو حشر کے بعد ہوگا) اسکی نظیر جو حدیثِ اسرار میں گزرا کہ حضرت آدم کو آسمانِ دنیا میں آنجناب نے دیکھا تو یہ اس لئے کہ تا کہ وہ اپنی اولاد کے اہلِ خیر اور اہلِ شر میں سے ارواح کو ملاحظہ کریں حالانکہ ان کی منزلت تو علیین میں ہے، قیامت کے روز ہر کوئی اپنی (حقیقی) منزلت میں براجمان ہو جائے گا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جس کی حسنات اور سیآت مستوی ہیں اللہ ان سے تجاوز فرمائے گا (یہاں ابن حجر نے دعا کی کہ اے اللہ! اے ارحم الراحمین تو اپنی رحمت کے ساتھ ہم سے درگزر فرما) اس سے خوابوں کی اہمیت، ان کی تعبیر کی فضیلت اور نمازِ صبح کے بعد اس کے استحباب کا بھی ثبوت ملا کیونکہ یہ ایسا وقت ہے جب دل یکسو ہوتا ہے، امام کا نماز کا سلام پھیرنے کے

بعد مقتدیوں کی طرف رخ کرنے کا بھی ثبوت ملا جب (ایسی نماز ہو کہ) اس کے بعد راتبہ نہ ہو (یعنی سنت وغیرہ) اور اسکا ارادہ انہیں وعظ کرنے کا یا کسی مسئلہ کی بابت افتاء کا یا کسی معاملہ میں فیصلہ کرنے کا ہو، یہ بھی ظاہر ہوا کہ مقتدیوں کی طرف رخ کرنے کیلئے استقبالِ قبلہ کا ترک مکروہ نہیں بلکہ خطیب کی مثل کیلئے مشروع ہے، کرمانی کہتے ہیں اس میں مذکور عقوبات کی ان مذکورہ جرائم کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے ماسوائے زنا کے کہ اس میں کچھ خفاء ہے، اس کا بیان یہ ہے کہ ننگا پن فضیحت ہے جیسے زنا اور زانی اس جرم کے ارتکاب کے لئے خلوت کے طلبگار ہوتے ہیں تو تنور کی اس سے مناسبت ہے پھر وہ زنا کے دوران (کسی کے آجانے کے خوف سے) ڈرا سہا ہوتا ہے گویا انگاروں پر بیٹھا ہو، مزید لکھا ان مذکورہ عصاۃ کے ذکر پر اقتصار کی حکمت یہ ہے کہ عقوبت یا قول سے متعلق ہوتی ہے یا فعل سے، اول ایسی بات کا کہنا جو کہنی نہیں چاہیے اور ثانی یا بدنی ہے یا مالی تو ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک مثال ذکر کی تا کہ ان کے ماسوا پر اس کے ساتھ تنبیہ ہو جیسے اہلِ ثواب کے مذکورین کے ساتھ دیگر پر تنبیہہ کی اور یہ کہ چار درجات ہیں: نبی کے درجات، امت کے درجات جس میں سے سب سے اعلی شہداء کا درجہ ہے پھر بالغ مکلفین کا درجہ اور پھر نابالغوں کا۔

خاتمہ

کتاب التعبیر (99) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (75) ہے سوائے چار کے باقی سب متفق علیہ ہیں، اس میں دس آثارِ صحابہ وغیرہم بھی شامل ہیں۔

یہاں اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے گیارھویں جلد مکمل ہوئی۔

(اس جلد کی پہلی پروف ریڈنگ میں میرے محلہ دار حافظ منیب اللہ ربانی فاضل دار العلوم کراچی نے میری معاونت کی، اللہ انہیں اس کا اجرِ جزیل عطا فرمائے)

کمپوزنگ: مشتاق حسین

LIBRARY
Lahore Islamic University
Book No. 2108
91-Bahar Block, Garden Town, Lahore